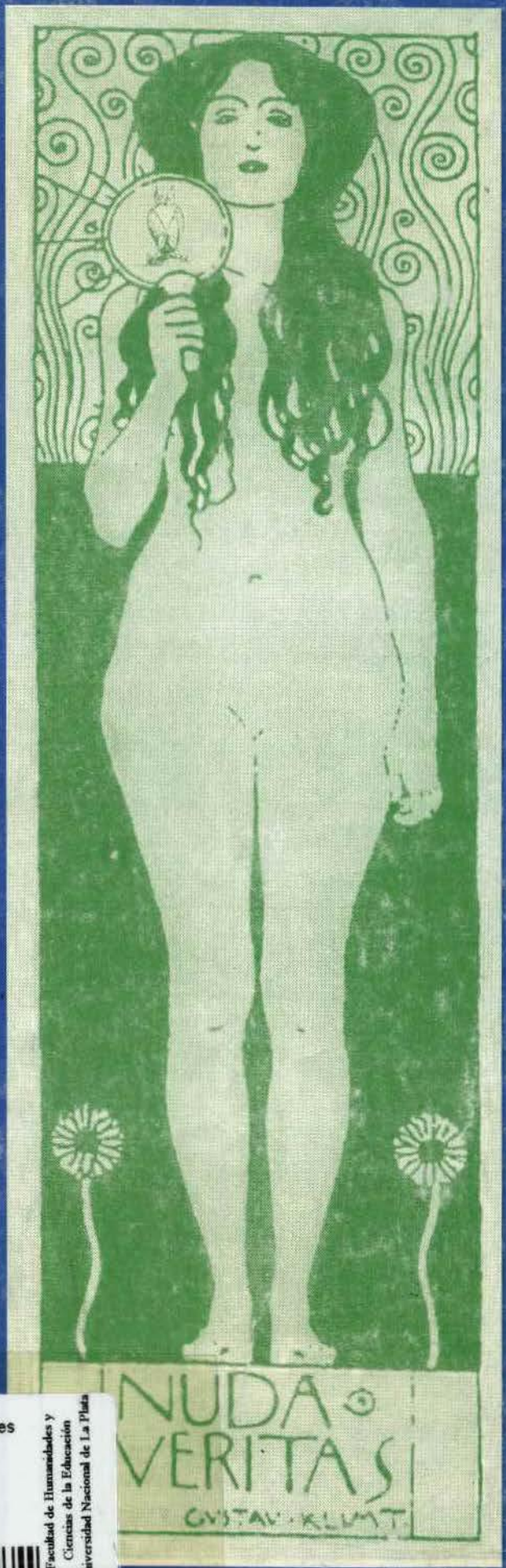
CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA



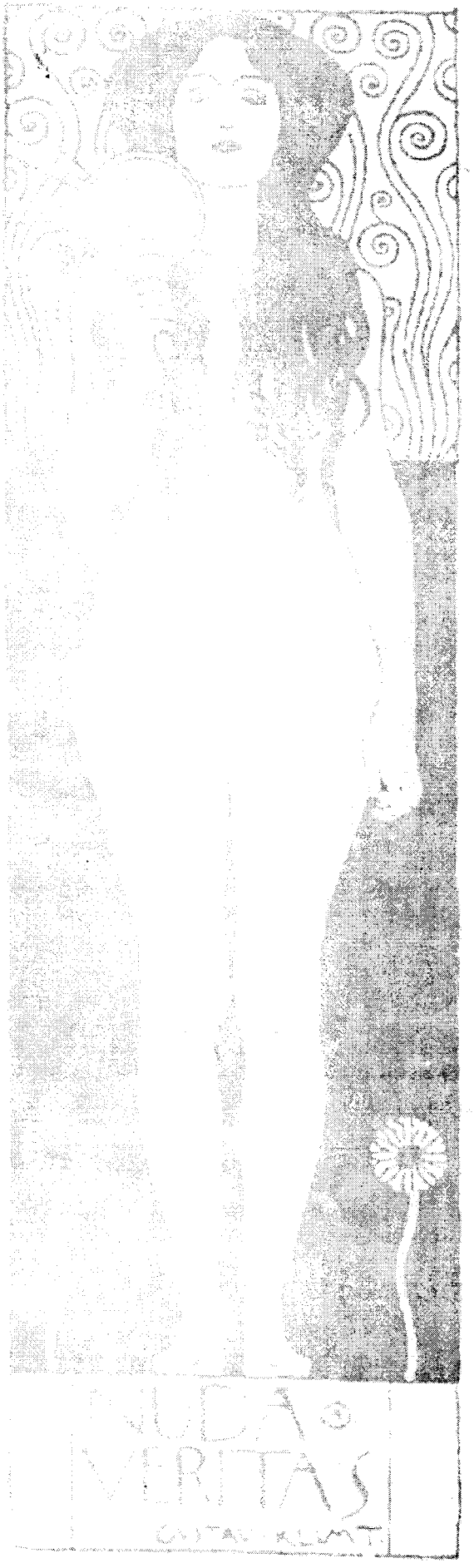
AFRA
Asociación Filosófica
Argentina

Escuela de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Salta

TOMO II

BIBHUMA
Biblioteca de Humanidades
"Prof. Guillermo Obiols"
www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar
uma@fahce.unlp.edu.ar
Fax: 54-0221-423 5745
48 entre 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 II

FAHCE Biblioteca Central
N° Inv. 93843
Sig. Top. 1-CON-T.2
Fecha de Alta 07.03.10

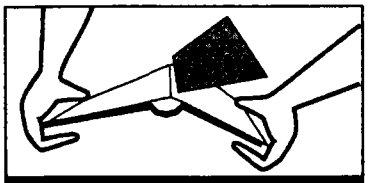
Copyright© Asociación Filosófica Argentina
Escuela de Filosofía - Universidad Nacional de Salta

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

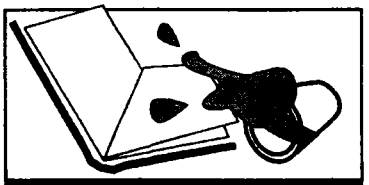
I.S.B.N. N° 987-20904-0-8
Hecho el depósito que previene la Ley 11723
Impreso en Argentina / printed in Argentina

Comisiones II

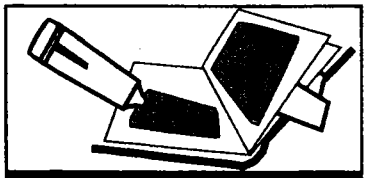
Seamos amables con los libros



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

Filosofía de la ciencia II

DE LA EPISTEMOLOGÍA REPRESENTACIONISTA A SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD

Claudia Inés Mora
UBA

En su obra *Argumentos filosóficos*, Charles Taylor intenta responder a la pregunta: ¿qué significa superar la epistemología? Una línea actual de pensamiento, entre cuyos representantes se encuentran Quine y recientemente Rorty, ha considerado que superar la epistemología significa superar los fundamentalismos. Taylor prefiere una noción más abarcativa y profunda del discurso epistemológico que caracteriza como una interpretación representacionalista del conocimiento y compara a dicho discurso con una Hidra cuyas cabezas estarían constituidas por una cierta manera de pensar al conocimiento, una teoría del lenguaje y una concepción social y política.

Estas conexiones se entrecruzan en virtud de tres nociones básicas interdependientes, que caracterizan lo que la modernidad ha entendido por agente humano:

1. La imagen de un sujeto separado del mundo social y natural, esta idea se inaugura con la dicotomía mente-cuerpo y desemboca en las exigencias de objetividad y neutralidad para el conocimiento científico.
2. La concepción de un yo, racionalmente preparado para tratar a la naturaleza y a la sociedad de una manera instrumental, concepción que se manifiesta en los ideales de gobierno y reforma, propios del siglo XVII, y hoy se reconoce en los modelos de ingeniería que dominan las ciencias sociales.
3. La noción atomista de la sociedad cuya explicación última se halla en considerarla una suma de entidades individuales, noción que se perfila en las teorías jusnaturalistas del siglo XVII y sobrevive en la corriente que Taylor llama liberalismo procedimental.

La tradición epistemológica estaría entonces conectada al modelo ético y político de la modernidad, por lo tanto, atacar alguna de estas ideas presupone enfrentarse con la epistemología representacionalista.

Pero si realmente toda experiencia partiera de comprendernos a nosotros mismos como agentes vinculados a un mundo circundante, no cabría ninguna explicación dualista de nuestros pensamientos o acciones y tampoco sería posible formular tesis reduccionistas o mecanisistas sobre ellos dado que no podríamos tener experiencia del mundo sin tener al mismo tiempo conciencia de nosotros mismos como vinculados a él. De modo tal, toda teoría que intentara explicar, el conocimiento, el lenguaje y el orden social, como una mera suma de partes (representaciones, ideas, palabras) sería improcedente porque ignoraría las relaciones recíprocas que unen las partes a esta estructura y el trasfondo del cual emergen.

La concepción dominante con relación a la constitución del conocimiento, nos proporciona una imagen de un sujeto desvinculado que, al percibir el mundo percibe átomos de información. Posteriormente estos átomos son procesados para conseguir una imagen, sobre la cual operar a través de cálculos de medios afines. Esta concepción que tiene sus raíces en la modernidad, considera que nuestra mente es un procedimiento para construirse una imagen del mundo que ha de ser cuidadosamente revisada a fin de "evitar que nuestra idea de las cosas, se forme distraídamente, autoindulgentemente, o bien siguiendo los prejuicios de nuestro tiempo"[1].

Una de las notas más propias de la ciencia moderna es que desde un comienzo intentó desafiar los límites de la subjetividad y elaborar una imagen que describiera a la realidad tal como es. La matematización del universo, esto es, la consideración de que las categorías determinantes para captar a los objetos de la naturaleza son sus cualidades posibles de medir, respondía a este propósito. De esta manera, la naturaleza, comienza a ser interpretada como el espacio homogéneo e infinito de la geometría de Arquímedes. En dicho espacio los cuerpos no son otra cosa que magnitud, y magnitud significa una suma de unidades atómicas una al lado de la otra. Estas unidades representan átomos de materia de los cuales ninguno tiene preponderancia sobre los demás. Esto explica que toda magnitud pueda ser reduci-

da a extensión y que la determinación de los cuerpos se realice por el lugar que ocupan en la pura magnitud espacial. Lo que puede ser determinado espacialmente constituye el concepto moderno de materia que es lo objetivo por definición, esto es, aquello que puede ser conocido, pero la materia moderna nada tiene que ver con lo sensible de modo tal que todas las cualidades que no pueden ser reducidas a cantidades quedan excluidas de lo real. Ahora bien, observamos que el moderno concepto de materia nada tiene que ver con la vinculación del sujeto al mundo. Los modernos llamaron materia a un a priori matemático y pensaron que la realidad estaba constituida por ella. Se trata de una condición que se impone de antemano a la experiencia, un esquema matemático con el cual la mente opera.

Todas estas consideraciones alimentaron la esperanza de obtener un conocimiento objetivo a partir de una desvinculación del sujeto respecto de su entorno.

Pero para poder pensar un sujeto desvinculado de su entorno es necesario pensar separadamente el cuerpo y la mente. Solamente la perspectiva de un sujeto encarnado puede atribuirle colores y sonidos a las cosas en sí mismas. Si se considera que la mente es independiente del cuerpo entonces podría inteligir la verdadera esencia de lo real.

En los parágrafos de Ser y tiempo, en los cuales se refiere a la estructura existenciaria "ser-en-el-mundo", Heidegger, socava profundamente este supuesto. Para llegar a determinar la noción del mundo parte de la vida cotidiana porque es allí donde la comprensión del ser tiene sus raíces. En este contexto, el mundo es para nosotros el plexo de referencias significativas sobre la base del cual pueden los entes aparecer y cobrar sentido. A partir de este horizonte el hombre comprende cómo comportarse respecto de aquellos. El mundo es por lo tanto la comprensión básica y fundamental del Da-sein y no supone a los entes sino que los entes suponen al mundo.

Pero además no es el Da-sein un ente cerrado en sí mismo (un sujeto) que primero podría existir y después el mundo le es agregado. Sólo en apertura hacia los entes existe el hombre en un mundo.

La idea de que somos primordialmente un sujeto es un error que cometió la modernidad como resultado de una abstracción que pasa por alto la ontología fundamental del Da-sein. Sujeto y conciencia son cualidades que solamente pueden definir a un ente cerrado que tuviera a sus representaciones como las cosas tienen a sus propiedades. Pero esta interpretación no es un dato para nuestra existencia. Por el contrario el fenómeno del cual se debe partir es la inmediata relación con los entes. Para que pueda haber conocimiento debe darse primero una apertura hacia la realidad. "El conocimiento es un modo del «ser-ahí» fundado en el «ser-en-el-mundo». De aquí que el «ser-en-el-mundo» pida como estructura fundamental una exégesis previa"[2].

Lo que habitualmente vemos no son solamente colores, menos aún longitudes de onda como pretende la ciencia moderna, sino, "la manzana que está en la frutera".

Si tomamos en cuenta estas consideraciones podemos afirmar que nuestra interpretación del conocimiento no puede ser ni atomista ni objetiva dado que los entes tienen sentido en un plexo referencial al cual Heidegger llama la mundaneidad del mundo, que constituye un trasfondo oculto, no tematizado que el pensamiento debería articular. No se trata de un contenido simplemente inconsciente sino de lo que hace inteligibles los contenidos de los que somos "inmediata y regularmente" conscientes. "lo que hago aflorar al articular, es lo que «siempre he sabido», o aquello de que tenía una idea, incluso si no lo «sabía»"[3]. Se trata de una precomprensión en la que vivimos y que da sentido a los entes y a las conductas humanas.

Podemos ahora trazar un paralelo entre la crítica de Heidegger a la idea de sujeto cartesiano y a las consideraciones de Wittgenstein respecto a una teoría del lenguaje que supone el atomismo del significado. Según esta interpretación, cada palabra adquiere su significado al estar conectada a un objeto en una relación por medio de la cual lo designa.

El lenguaje no es un instrumento que el hombre utiliza para nombrar los hechos de un mundo preexistente independientemente de él. Por el contrario, el sujeto y el mundo, se constituyen en cada acto de habla porque a partir del lenguaje se conforma nuestra experiencia del mundo. Nuestras conductas sólo cobran significado en el horizonte que señala el lenguaje. El significado de cada palabra no está dado por el objeto al cual se refiere sino que se encuentra holísticamente. Cada proferencia del sujeto presupone una gramática.

Wittgenstein se aparta de la tradición que nos impulsa a encontrar átomos de sentido que se mantienen constantes a través de nuestras expresiones, por este mismo motivo no hay lenguajes universales ya

que cada sistema lingüístico se constituye en la confluencia de las palabras y las prácticas que una sociedad realiza.

Las reglas que articulan los lenguajes permanecen ocultas, constituyendo un trasfondo que sin embargo comprendemos y manejamos en cada acto de habla. Hablar no es una práctica teórica ni intelectual sino una actividad estrictamente relacionada con el resto de las prácticas que definen a una sociedad. Por eso cada proferencia de un sujeto tiene sentido solamente dentro de este contexto y supone una forma de vida.

Desde esta perspectiva cada término se define por el uso que una sociedad hace de él, uso que siempre presupone una regla. Sin embargo, la aplicación de estas reglas parte de una comprensión previa a toda interpretación y justificación teórica. La explicación última para comprender como los hablantes aplican las reglas del lenguaje es la manera en que una sociedad vive y siente la realidad.

Lo que la comprensión atomista del significado ha pasado por alto, es la consideración del contexto en el cual las expresiones se definen, y sobre este olvido, al clasificar las ideas, la epistemología las consideró como átomos de información que constituyen unidades independientes.

Todos los intentos por recuperar la articulación implícita constituyen movimientos contraculturales que se oponen a la tradición representacionista. Dichos movimientos confluyen en señalar al contexto implícito como condición de posibilidad para la experiencia, el lenguaje y el conocimiento y en la consideración de que todo pensamiento se encuentra siempre en el horizonte de una forma de vida.

Estas reflexiones modifican la concepción del lenguaje en los aspectos que se detallan a continuación:

- El habla es considerada como la expresión del pensamiento, pero no como algo que se agregara al mismo una vez que ya está conformado. El habla es el ámbito desde el cual pensamos.
- Las palabras sólo cobran sentido dentro de una estructura lingüística y en un contexto de uso.
- El lenguaje no es un producto acabado sino un modelo de actividad que se despliega sobre un trasfondo que lo condiciona pero que también contribuye a modificar.
- El sujeto del lenguaje no es el individuo, sino la comunidad de hablantes.

En lo que respecta al orden social, el modelo atomista se ha manifestado en las filosofías del jusnaturalismo en especial a través de la figura de Thomas Hobbes. Las críticas a esta concepción no necesitan remontarse más allá de las mencionadas respecto a la teoría atomista del significado.

Es evidente que las entidades sociales colectivas, tales como roles, oficios, instituciones, etc., pueden ser analizadas en función de los individuos que las constituyen. Es evidente que la organización social no es otra cosa que la organización de sus miembros. Pero los universos de discursos, en los cuales los individuos participan, expresan pensamientos compartidos que circulan por el entramado social y no pertenecen, en sentido estricto, a ninguno de los hablantes si los consideramos separados del resto. Por eso compartir un discurso es algo más que proferir proposiciones con sentido, es participar de los supuestos culturales que hacen del mismo una particular manera de interpretar el mundo.

Así, lengua y cultura son las dos instancias que mediatizan y a la vez validan todo comportamiento en el orden social. Constituyen el trasfondo oculto, no tematizado pero siempre presente que da sentido a todas las producciones sociales.

Para ilustrar esta posición Taylor, en la obra mencionada al comienzo, retoma la distinción que realiza Sassure entre Langüe y Parole. Ambos términos se resignifican en una relación circular. "Todos los actos de parole presuponen la existencia de la langüe y ésta es constantemente recreada en los actos de parole"[4]. Estáticamente considerada la langüe constituye un sistema ideal que solamente puede ser actualizado en los actos de parole a través de los cuales se expresa, actos que son ciertamente proferencias de un individuo pero que no agotan la dimensión lingüística que constituye la práctica normativa de una comunidad.

Si explicamos los lenguajes solamente en términos de parole, estos se convierten en meras confluencias de signos y designados que se producen en los hablantes particulares. Pero esta explicación deja en el olvido la dimensión social del lenguaje que se va tejiendo como una densa red que sostiene y da sentido a los actos de los hablantes.

Esta relación puede ser trasladada a la articulación entre las prácticas sociales y los individuos que actualizan esas prácticas "cada representación individual de un rol es un acto de parole que presupone

un trasfondo de langüe; y esta a su vez es sostenida por actos constantemente renovados"[5]. No hay duda de que el individuo actuando en sociedad es el inicio de nuestras instituciones y prácticas pero, de ningún modo podemos considerar a las actuaciones concretas de los mismos como el lazo que mantiene unido al orden social. Antes bien, usando palabras de Castoriadis, podemos señalar que anterior a todos nuestros comportamientos, existe un imaginario social que se constituye en la confluencia de discursos y prácticas, en el cual nuestras conductas concretas, nuestros actos de habla, incluso nuestros esquemas perceptivos encuentran su lugar.

Las explicaciones atomistas, en todos los casos analizados no son totalmente falsas, pero yerran al confundir el origen temporal del conocimiento, del lenguaje y del orden social, con sus condiciones de posibilidad. Todos los autores citados, tras la senda argumentativa de Kant, contribuyen a señalarlos la existencia de un ámbito anterior y más originarios que las representaciones, los individuos y las palabras, en el cual estas unidades atómicas encuentran su significado, su validez y su sentido.

Conclusiones

Para terminar estas reflexiones y a la manera de síntesis quisiera ahora señalar algunas conclusiones:

1. La epistemología no es solamente una teoría del conocimiento sino una actitud que consiste en una predisposición a analizar las estructuras como un conjunto de elementos atomizados.
2. Dicha atomización comienza en la modernidad con el dualismo cuerpo-mente que ocluye la noción de un trasfondo presente pero oculto detrás de las representaciones.
3. La racionalidad del conocimiento no consiste solamente en la correcta aplicación del método sino en la articulación del contexto implícito en el orden social, en el conocimiento y en el lenguaje.
4. La recontextualización del conocimiento conduce a la pérdida de validez absoluta de valores tales como la objetividad y la neutralidad científicas.
5. El lazo social consiste en la pertenencia a una tradición cultural que es reconocida colectivamente como un valor político para una sociedad.

Bibliografía

Heidegger M. (1980), *El ser y el tiempo*, México, F.C.E.
Heidegger M. (1975), *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa.
Koyré A. (1986), *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI.
Rivera S. (1994), *Ludwig Wiltgenstein: entre paradojas y aporías*, Buenos Aires, Almagesto.
Taylor Ch. (1997), *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós.
Wittgenstein L. (1998), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

Notas

[1] Charles Taylor, 1997, Argumentos filosóficos, Paidós, Barcelona, p.95
[2] Martín Heïdegger, 1980, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, p.75.
[3] Charles Taylor, 1997, Argumentos filosóficos, Paidós, Barcelona, p. 101.
[4] Charles Taylor, 1997, Argumentos filosóficos, Paidós, Barcelona, p. 183
[5] Charles Taylor, 1997, Argumentos filosóficos, Piados, Barcelona, p. 185.

EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA Y METÁFORAS UNA NUEVA OPORTUNIDAD

Héctor A. Palma
CBC - UBA
UN de Gral. San Martín

Introducción. El marco epistemológico general

Este trabajo analiza muy sucintamente las condiciones en las cuales una epistemología evolucionista puede resultar un modelo idóneo para analizar diacrónicamente la ciencia. En el anterior Congreso Nacional de Filosofía presenté un trabajo fuertemente crítico sobre las Epistemologías Evolucionistas. Aunque probablemente a nadie le importe, quisiera desdecirme hoy de algunas de las cosas que sostuve en aquel momento.

Es una opinión en general compartida que las epistemologías evolucionistas (EE) surgen, en el marco de un clima de ideas propicio, a partir de la paulatina disolución de las tesis fuertes de la *Received view* (Concepción Heredada). Poco a poco los presupuestos básicos de la CH - la idea de que la ciencia es sólo un sistema de enunciados cuya reconstrucción racional es el objetivo de la epistemología, el presupuesto empirista, las nociones de objetividad, decidibilidad empírica, intersubjetividad y racionalidad, y fundamentalmente la restricción al contexto de justificación- fueron sufriendo los embates de multifacéticas críticas que, en lo fundamental alimentaron una tendencia a:

- inclinar los estudios sobre la ciencia hacia sus aspectos más descriptivos introduciendo la dimensión diacrónica, lo cual acentuó la relevancia epistemológica de la historia, la sociología y la antropología de la ciencia por la necesidad de apelar a los elementos contextuales;
- otorgar una prioridad temporal y conceptual a la teoría por sobre la observación al tiempo que esta distinción tan cara a la epistemología estándar iba haciéndose cada vez más difusa
- la aceptación creciente del recurso propuesto por Quine de 'naturalizar' la epistemología y, aunque la propuesta original se circunscribiera a la psicología empírica, no excluía a la biología evolucionista y más aún, proporciona un marco teórico propicio para la aparición de las EE.

Las epistemologias evolucionistas

Asumir los postulados de la EE implica cuando menos:

- Aceptar que el aparato cognoscitivo humano es un resultado de la evolución, de modo tal que se encuentra adaptado al mundo. Y esas estructuras reproducen (parcialmente) las estructuras reales, porque sólo una reproducción semejante pudo haber hecho posible la sobrevivencia.
- las estructuras cognitivas concuerdan tan sólo parcialmente con las del mundo real, ya que la concordancia, en el proceso de adaptación, no es un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la supervivencia. Como consecuencia de ello, es posible sostener que la función primordial de las estructuras cognitivas no es el conocimiento objetivo de la realidad, sino el éxito en la supervivencia, punto que resulta particularmente conflictivo a la hora de pretender explicar la ciencia como producto evolutivo en la medida en que la misma no parece tener ningún valor de supervivencia. Esto parece implicar una suerte de *correspondencia* básica entre la estructura de la representación (es decir del conocimiento) de la realidad y la de la realidad, es decir de los objetos, internos o externos, a los que la representación se refiere, pero no necesariamente el reconocimiento de la verdad como correspondencia en su sentido clásico.
  - alguna forma de realismo, es decir, sostener la existencia de un mundo real externo a, e independiente en alguna medida importante del sujeto y de sus representaciones;
- la existencia de interacciones cognitivas (entre otras) entre el sujeto y el mundo exterior, de tal modo que éste es cognoscible al menos parcialmente mediante la experiencia ordinaria y explica-

ble mediante hipótesis, teorías, sistemas, etc.; es decir que todo conocimiento es hipotético, conjetural y falible;

- las estructuras cognitivas no son tan sólo receptoras, sino portadoras de información o esquemas de interpretación del mundo exterior (hipótesis, previsiones, etc.);
- esta constitución del sistema cognitivo es *a priori de la experiencia individual,* pero se ha desarrollado filogenéticamente, es decir que su adquisición ha tenido lugar a *posteriori de la experiencia evolutiva* de la especie merced al éxito adaptativo de la especie;
    - Hay una continuidad entre conocimiento animal-conocimiento humano. No obstante, es necesario matizar esta afirmación que en este contexto resulta casi trivial, porque más allá de esta continuidad elemental, la ciencia no representa, o al menos eso parece, un valor de supervivencia en un sentido biológico dado que va más allá de, y aún en contra de, toda experiencia vital cotidiana. De lo que se trata, antes bien, es de explicar la diferencia entre la ciencia y el conocimiento de otra índole. Parece entonces, más atinado, poder establecer un criterio de demarcación que supere los criterios semánticos y metodológicos estándar. El modelo evolucionista debería entonces poder resolver el problema del *status* y de las condiciones de aceptabilidad de las afirmaciones científicas. Concebir la aventura del conocimiento humano como una generación/ abandono de teorías resulta trivialmente verdadero pero dar cuenta del mismo implica, más bien, entender las particularidades y especificidades de mecanismos mucho más finos, sutiles y complejos.
    - Una EE debe guardar un isomorfismo básico y elemental con la teoría evolucionista, lo que implica -en palabras de Campbell- cuando menos: "un mecanismo para introducir la variación (...) un proceso de selección consistente y (...) un mecanismo de preservación y reproducción".(Campbell, 1974). La aplicación de este esquema evolucionista a los distintos tipos de procesos implicados en el conocimiento, esto es los procesos filogenéticos de las estructuras cognitivas, los procesos ontogenéticos, y el desarrollo histórico del conocimiento puede dar lugar a distintos tipos de EE. Tanto la identificación de estos tipos de procesos como su distinción son compatibles con las EE. En este sentido, puede ser útil la distinción que establece Bradie entre dos programas dentro de las EE:

"Uno es el intento de dar cuenta de las características de los mecanismos cognitivos en animales y humanos mediante una extensión directa de la teoría biológica de la evolución a aquellos aspectos o rasgos de los animales que son los substratos biológicos de la actividad cognitiva, es decir, de sus cerebros, sistemas sensoriales, sistemas motores, etc. Lo he llamado programa EEM. El otro programa intenta dar cuenta de la evolución de las ideas, teorías científicas y cultura en general usando modelos y metáforas obtenidos de la biología evolucionista. A este lo he llamado programa EET" (Bradie, 1994:456).

Lo que intenta esta comunicación es, dejando de lado EEM, analizar las condiciones mínimas que debe reunir para resultar una perspectiva plausible un programa EET, es decir la aplicación de un modelo evolucionista a los procesos históricos y sociológicos de la ciencia:

- Como criterio general, y en primer lugar, deberían dejarse de lado las estrategias tendientes a analizar el ajuste/desajuste de la metáfora biológica: por un lado los debates internos al campo tendientes a desarrollar una analogía más ajustada; por otro lado los externos, en los cuales los detractores insisten en mostrar los desajustes con la teoría biológica, mientras que los defensores intentan o bien poner el acento sólo en las similitudes o bien sencillamente ignorar los desajustes. Esta estrategia argumental, interesante e incluso ingeniosa, es sin embargo, objetable cuando menos desde dos puntos de vista. Una objeción de fondo resulta del hecho de que la teoría de la evolución está lejos de ser un modelo explicativo sobre el cual haya un consenso más o menos cerrado entre los biólogos. Aun se suscitan en su seno discusiones básicas. Pero, además, si la EE apunta a explicar el desarrollo de la ciencia, no tiene mayor relevancia denunciar los desajustes con el modelo biológico original. En el peor de los casos el hecho de encontrar un desajuste fundamental con la teoría biológica tan sólo mostraría que las EE no son evolucionistas en el mismo sentido que lo es aquélla. En última instancia, la utilidad/inutilidad de la explicación deberá ser contrastada en la historia o en las prácticas científicas.
- Los mecanismos de selección, en este caso de aceptabilidad y legitimidad, se encuentran sociohistóricamente situados, de modo tal que, más allá de las condiciones lógicas elementales de todo discurso, no existen criterios suprahistóricos.

- Los mecanismos de transmisión son los menos problemáticos para un modelo EET, aun en aquellos casos en que defender una inconmensurabilidad -debilitada o fuerte- resulte pertinente y relevante
- La indagación acerca de los mecanismos de producción de novedad son objeto del programa EEM, por lo cual no interesan en este análisis. En todo caso, buena parte de la novedad puede a través del mecanismo que llamaré metáforas epistémicas'.
- Uno de los errores, a mi juicio, de EE consiste en intentar identificar unidades de selección uniformes. Debería considerarse que las unidades de selección son en su mayoría procesos de transferencia de un ámbito científico a otros de modelos (lo que Estany -1993- llama 'modelos analógicos') y metáforas (no literarias, sino cognitivas) de modo tal que *un término (o grupo de términos), expresión o conjunto de expresiones y las prácticas con ellos asociadas habituales en un ámbito de discurso determinado sociohistóricamente, sustituye, con aspiraciones cognoscitivas y epistémicas, a otro término (o grupo de términos), expresión o conjunto de expresiones y las prácticas con ellos asociadas en otro ámbito de discurso determinado sociohistóricamente.* Básicamente se trata de postular unas unidades de selección de distinto alcance y *status* epistémico, que llamaré 'metáforas epistémicas'. Este modo de entender la práctica científica se encuentra sujeto a cuando menos cuatro hipótesis fundamentales:
  1) **primera hipótesis**: una buena parte de los procesos humanos de conceptualización y de aumento de conocimiento se desarrollan según un procedimiento de tipo metafórico.
  2) **segunda hipótesis** (de continuidad): las primeras metáforas que podríamos según algún criterio reconocido, considerar científicas, pueden haberse introducido desde ámbitos no científicos o de conocimiento vulgar, o bien provenir de otros campos científicos consolidados. Esta hipótesis de continuidad no implica necesariamente aceptar una continuidad o similitud entre los mecanismos de los procesos ontogenéticos del conocimiento, es decir los procesos psicofisiológicos de desarrollo individual, y los procesos de la historia del conocimiento. Se intentará aportar un modelo adecuado para entender estos últimos desde un punto de vista evolucionista.
  3) **tercera hipótesis** (de demarcación): dado que la ciencia constituye un tipo de actividad y producto específico la hipótesis de continuidad debe ser completada con una hipótesis de demarcación, vale decir con el reconocimiento de la pertinencia de unos criterios de demarcación aunque los mismos no puedan ser exclusivamente semánticos en el sentido de la Concepción Heredada ni metodológicos en el sentido popperiano (cf. Capítulo 1). Más bien debería incluir alguna versión debilitada de ambos más algún criterio socio-histórico.
  4) **cuarta hipótesis** (complementaria de la primera): para llevar a cabo la propuesta, y aunque es posible hacerlo, no necesariamente se debe desarrollar una psicología o biología del conocimiento. En suma, no es necesario responder a las preguntas 'por qué' y 'cómo' hacemos metáforas. Vale decir que puede leerse la historia de la ciencia o el funcionamiento de la comunidad científica desde un punto de vista epistemológico y sociológico como fundado en el tráfico metafórico de modelos de un ámbito a otro sin que necesariamente ello implique la indagación sobre el aparato cognoscitivo de los humanos.

Modelos de este tipo han sido desarrollados por Toulmin, mínimamente esbozados por Kuhn, planteados dentro de un esquema ontológico general por Popper, desde un punto de vista histórico por Richards, y dentro de una suerte de metafísica seleccionista por Hull. El sentido de seguir insistiendo en un EET se encuentra relacionado con la idea de sustentar el concepto de 'metáfora epistémica', tal como fue esbozado en las hipótesis anteriores y en la convicción que puede superar las limitaciones de otras EE y que pueda dar una respuesta satisfactoria a los principales problemas diacrónicos de la epistemología, inaugurar nuevas y mejores preguntas, y arrojar alguna luz nueva sobre EEM.

Bibliografía

Bradie, M. (1997), "Una evaluación de la epistemología evolucionista", en Martínez, S. y Olivé, L.
Callebaut, W. y **Pinxten, R.** (edit) (1987), *Evolutionary epistemology*, Dordrecht, Reidel.
Kitcher, P. (1993), *The advancement of science*, N.Y., Oxford Univ Press.
Kornblith, H. (1994), (edit.), *Naturalizing epistemology*, Massachusetts, MIT Press.
Kuhn, T. (1994), "El camino recorrido desde la Estructura", Montevideo, Galileo.
Lorenz, K. y **Wuketits** (1984), *La evolución del pensamiento*, Barcelona, Argos.

Martinez, S. y **Olive, L.** (1997), *Epistemología evolucionista*, México, Paidos.
Pacho, J. (1995), *¿Naturalizar la razón?. Alcances y límites del naturalismo evolucionista*, Madrid, Siglo XXI.
Popper, K. (1988), *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos.
Popper, K. y **Eccles, J.** (1993), *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor.
Sober, E. (edit) (1994), *Conceptual issues in evolutionary biology*, Massachusetts, MIT Press.
Sober, E. (1993), *Filosofía de la biología*, Madrid, Alianza.
Wagensberg, J. y **Agustí, J.** (1998), *El progreso*, Barcelona, Tusquets.

EL CONCEPTO DE EMERGENCIA EN VIDA ARTIFICIAL[1]

Marzio Pantalone
UNC

Repetidamente me aconsejaban volver los compañeros,
pero yo no quise, porque deseaba ver el fin de la tierra.
Pseudo Calístenes (***Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia***, Libro II-37)

Una introducción

Hay dos hipótesis que se disputan ser la base de la Vida Artificial: una afirma que *"la naturaleza esencial de los principios fundamentales de la vida puede ser capturada en modelos simples[2]"*, la otra, dice que *"la síntesis es el modo más adecuado para estudiar los sistemas complejos en general y los sistemas complejos vivos en particular[3]"*. La primera coincidencia entre ambas radica en que tácitamente afirman que el rasgo distintivo de la Vida Artificial se basa en criterios metodológicos; criterios que en tanto cambio de representación, originan, a su vez, nuevos objetos de análisis.

Si la primera hipótesis fuera correcta, tenemos motivos para pensar que los modelos computacionales pueden ser una herramienta fructífera para el abordaje de la vida, por las razones siguientes:

1. la VA se focaliza en poner de relieve los principios generales que gobiernan a todas las formas de vida. Por esto, más que buscar regularidades en las formas de vida que conocemos e intentar pulir los elementos esenciales, tiene sentido estudiar modelos computacionales dado su alto nivel de posible generalidad.
2. Para la mayoría de las preguntas fundamentales sobre la vida, resulta difícil encontrar una respuesta en experimentos biológicos ordinarios. Ciertas restricciones operativas son arduas de zanjear[4], por ejemplo, la escala temporal, la excesiva complejidad, la irrepetibilidad del experimento, la dificultad en aislar la incidencia de las variables, etc. Los modelos computacionales, nos brindan una capacidad de control y precisión inusitada en experimentos naturales.

Si la segunda hipótesis fuera correcta, se sigue lo siguiente:

1. Dado que parece más dificultoso comenzar por las complejas manifestaciones de la vida e intentar hallar sus principios fundamentales a través de un análisis de arriba hacia abajo (top-down), que intentar, por el contrario, comenzar con simulaciones físicas y computacionales de abajo hacia arriba (bottom-up), es decir, haciendo interactuar bloques de construcción que originen complejidad, la VA se focaliza en los modos de generar emergencia para lograr estas conductas cada vez más complejas.

Como se ve las dos hipótesis no se excluyen, sino que más bien mutuamente se enriquecen. Dejan en claro que en Vida Artificial la emergencia de niveles de complejidad es un fenómeno que *se construye*; no que está dado a priori. Exista el fenómeno o no[5], este es el estilo de abordaje de la Vida Artificial. Este giro metodológico no es un simple y pasivo cambio de representación. Utiliza la síntesis para estudiar fenómenos que ya conocemos, como la vida terrestre basada en el código genético de cuatro ácidos nucleótidos y sus transformaciones en proteínas. Pero crea también formas de vida que no se restringen a los criterios de plausibilidad biológica, es decir, *formas nuevas*, otras instanciaciones del fenómeno viviente. La vida biológica, es, para la Vida Artificial, un subconjunto dentro de las estructuras adaptativas complejas.

Una crítica

De todos modos hay varias nociones fundamentales en Vida Artificial que son altamente problemáticas. Existe cierta taxonomía entre los tipos de emergencia que genera un programa que no siempre es clara, y fundamentalmente hay desacuerdos sobre qué significa 'derivar propiedades'. La metodología sintética de la Vida Artificial nos hace entender porqué existe esta fe en el rol central de la emergencia, pero todos admiten que *'el concepto de emergencia en sí mismo no ofrece ninguna guía sobre cómo construir un sistema, ni comprensión sobre porqué podría funcionar[6]'*. La emergencia es un factor necesario pero no suficiente para investigar, en Vida Artificial, sistemas adaptativos complejos. Esto lleva directamente a otro problema: Luego de explicar de qué modo la Vida Artificial puede colaborar en el estudio de la vida terrestre, Langton aclara[7]:

"Pero la VA es más que eso. Para entender la ambición global del emprendimiento en Vida Artificial, uno debe hacer lo siguiente: Primero, ampliar el alcance de los ensayos, más allá de la simple recreación de estados de vida, hacia la síntesis de todos y cada uno de los fenómenos biológicos, desde la auto organización en virus, hasta la evolución de la biosfera entera; Segundo, sumar lo anterior a la observación de que no hay, en principio, razones por las que las partes que usamos en nuestros intentos de sintetizar estos fenómenos biológicos se restrinjan a la cadena química de carbono, y Tercero, notar que la síntesis nos permite no sólo esto sino ir más allá del fenómeno biológico conocido: más allá de la vida como la conocemos, hacia el reino de la vida como puede ser".

De las consideraciones de Langton surge la siguiente cuestión, que evidencia la ineludible necesidad de constrains biológicos en VA. Si quisiéramos sintéticamente construir simulaciones -biológicamente plausibles o no- a partir de un número considerable de bloques de construcción y reglas de interacción, las posibilidades de la combinatoria podrían ser intratables. Hay ciertas propiedades que restringen la vida a solo un conjunto estrecho de estados significativos. Explorar la vida sin constrains empíricos, sin atribuir significado a las organizaciones, presupone una tarea incluso imposible. Por otra parte, cuando juzgamos una simulación, lo hacemos basándonos en nuestra experiencia sobre los criterios que consideramos pertinentes para entender la vida, y esos criterios se basan en nuestro entendimiento de la vida como la conocemos. ¿De qué modo resultaría posible reconocer formas de vida distantes a la forma de la vida tal como la conocemos? ¿En qué debemos basarnos, si no es posible confiar en nuestra experiencia?

Es importante dejar en claro que nada garantiza que las hipótesis primeras sean verdaderas.

Una teoría

Más que una crítica, las palabras anteriores son una pregunta planteada a la Vida Artificial. Putnam[8] responde que el único modo de hacer que la Vida Artificial no sea simplemente *'una cosa tras otra'* es aceptar los constrains empíricos y eventualmente tener uno a varios programas maestros. Tal programa puede ser, por ejemplo, el estudio de moléculas auto replicantes, de dinámicas coevolutivas, de la interacción entre evolución, adaptación y aprendizaje, de sistemas autónomos, de resolutores de problemas colectivos y toma de desiciones en sistemas naturales y artificiales. Por otra parte, sería fructífero enriquecerse con las representaciones de otros campos de investigación que tratan con la adaptación y la evolución[9].

Los algoritmos genéticos[10] (AG) parecen cumplir con todos estos requisitos. Son el marco formal, como un programa maestro, que da cuenta de la dinámica en la forma del cambio y adecuación de los sistemas adaptativos complejos a su medio ambiente. Además, resultan de un cruce interdisciplinario entre las estrategias presentes en sistemas puntuales, tales como economía, teoría de juegos, psicología, biología evolutiva, y genética. Y se aplican al estudio tanto de sistemas naturales como artificiales.

La idea de base detrás de los AG es que en un proceso adaptativo hay una estructura o grupo de estructuras sobre las que intervienen procesos selectivos y operadores que inducen modificaciones que inciden sobre el desarrollo de aquellas en sus medio ambientes[11]. Ese desarrollo, en todos los casos, produce un resultado que es evaluado.

En el marco formal, estas ideas reciben un trato donde explícitamente se anula toda referencia a características específicas de sistemas particulares, logrando la generalidad que requiere una eventual adecuación computacional. Además, hacen uso de un lenguaje biológico, aunque a veces implementado bajo otros criterios, y se apoyan en condiciones de control provenientes de la biología.

Veamos de qué modo se origina la emergencia de comportamiento complejo:

En los AG tanto el agente como el medio ambiente son representados como un conjunto de reglas simples (una coincidencia con la hipótesis general) del tipo SI-ENTONCES. Un agente puede estar constituido por un gran número de estas reglas vinculadas por conectores[12]. Se los suele encontrar bajo la forma de árboles sintácticos, incluyendo preguntas sobre el medio ambiente y respuestas en forma de acción. Las preguntas pertenecen al llamado *grupo función*, y las respuestas, al *grupo terminal*. Se genera una población inicial de agentes a través de una combinación aleatoria de elementos de ambos grupos. Estos individuos varían en su éxito para sobrevivir y reproducirse. Nótese que todo lo que se hace es combinar elementos de ambos grupos, pero sin restricciones de coherencia o proyecciones sobre la eventual adecuación del agente para la resolución del problema al que se enfrentará en el medio.

El comportamiento complejo que logran generar los AG consiste en -a partir de una población inicial de agentes, es decir, de estrategias para resolver un problema- hacer emerger, en alguna población *n*, un agente capaz de adecuarse satisfactoria u óptimamente -según las necesidades del investigador y el marco del problema- al medio ambiente en que se lo ubica.

La población inicial de agentes testea sus estrategias en el medio ambiente, y recibe una medida de adecuación como respuesta, en función del grado en que resuelve el problema. Luego, según criterios darwinianos de supervivencia, los agentes con mejor adecuación son seleccionados para ser sometidos a procesos de recombinación, cruzamiento o mutación -en grados que podemos establecer- y generar de este modo la próxima población. Estos operadores introducen continuas novedades, la recombinación y el entrecruzamiento a través de la mixtura de estrategias pre existentes, y la mutación generando sub ramas aleatorias que son intercambiadas por sub ramas presentes en los agentes. Esta nueva población es enfrentada otra vez al medio y obtiene a su vez, para cada uno de sus agentes, una medida de adecuación. De este modo, dadas las condiciones de control mencionadas -que no implican plausibilidad o viabilidad biológica- los AG generan, sin supervisión, estrategias que logran adaptarse a un medio, o dicho en otros términos, resolver un problema. Esto lo logran haciendo interactuar bloques de construcción simples, de cuya interrelación *emergen* comportamientos capaces de enfrentarse a problemas complejos arbitrarios y resolverlo.

Conclusión

La vida, en VA, es considerada un fenómeno emergente de la interacción de bloques de construcción. El reduccionismo es complejo, porque a la par de lo expuesto se admiten condiciones limítrofes (borderline conditions) no incluidas en los niveles sucesivamente inferiores. En todo caso, en VA de hecho se generan comportamientos complejos a partir de la interacción de bloques de construcción conectados por reglas simples que permiten sospechar, por lo menos para una idea de vida abstracta -mas amplia que la biológica- que es posible hacer emerger complejidad de este modo. Las adecuaciones y analogías con sistemas adaptativos naturales, es decir, el contacto de la VA con la vida como es, abre mayores interrogantes, y por pequeña que parezca la vida natural, parece tener mayor incidencia sobre el todo que la de un mero subconjunto.

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] M. Bodeau The Nature of Life. En M. Boden(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] E. Sober (1996) *Filosofía de la Biología*. Fondo de Cultura Económico. México.
[5] C.Langton. Artificial Life. En Boden Margaret (1996) *The Philosophy of Artificial Life*. (ed.) Oxford University Press, New York
[6] E.W. Bonabeau y G. Teraulaz. Why we Need Artificial Life?. En Langton Christopher (1998) *Artificial Life: An Overview* (ed.) MIT Press.
[7] C.Langton. Artificial Life pag. 40. En Boden Margaret (1996) *The Philosophy of Artificial Life* (ed.) Oxford University Press, New York
[8] H. Putnam (1988) Much ado about not very much. En S.R. Graubard (ed) *The Artificial Intelligence debate*. Cambridge, MA: The MIT Press.
[9] C. Emmeche. (1992). Life as an abstract phenomenon: is AL possible? En F. J. Varela & P. Bourgine (eds.) *Toward a Practice of Autonomous Systems, Proceedings of the First European Conference on Artificial Life* (pp. 466-474). Cambridge, MA: The MIT Press/ Bradford Books
[10] J.Holland (1995) *Adaptation in Natural and Artificial Sistems: an Introductory Analisis with Applications to Biology, Control, and Artificial Inteligence*. MIT Press.
[11] J. Koza (1996) *Genetic Programming. On the Programming of Computers by Means of Natural Selection*. MIT Press.
[12] J. Holland (1998) *Hidden Order. How Adaptation Builds Complexity*. Perseus Books, Massachusetts.

LA HERMENÉUTICA EN LOS PARADIGMAS INTERPRETATIVO- CRÍTICO EN CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN

Sara del Valle Paz de Vargiú
UNT

Introducción

La ciencia ha sido desde siempre objeto de estudio de la filosofía la que ha influido en su concepción, en los métodos de investigación, análisis y validación de sus resultados.

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.

Es propósito del presente trabajo explicitar algunos conceptos hermenéuticos en los dos últimos paradigmas, y ver de qué manera han condicionado las concepciones acerca de las ciencias sociales y la investigación.

A propósito de paradigmas y modelos

Para Khun un paradigma es una construcción, un conjunto de creencias y actitudes, una visión del mundo compartida por una comunidad científica; es el modo en que dicha comunidad enfoca los problemas y selecciona métodos pertinentes. En ciencias sociales dos son las perspectivas filosóficas que han sustentado los paradigmas: el positivismo y la fenomenología.

El enfoque positivista centra el conocimiento en la búsqueda de causas de los fenómenos sociales, haciendo abstracción de la subjetividad de los individuos. El objetivo de este paradigma es describir, explicar, controlar y predecir los fenómenos. Lo social es estudiado sin considerar el contexto, sin dar lugar a apreciaciones valorativas; se pretende obtener información objetiva que pueda generalizarse y

servir de base para planificar políticas sociales; se privilegian métodos y técnicas cuantitativas de investigación que provienen del modelo hipotético-deductivo.

La perspectiva fenomenológica sostiene que es la propia experiencia de los actos de conciencia la principal fuente de conocimiento para el estudio de la realidad. Propone «el estudio de los fenómenos desde la perspectiva de los sujetos y un interés por conocer cómo las personas experimentan e interpretan el mundo social que construyen en interacción»[1].

Este enfoque llamado también paradigma hermenéutico, interpretativo-simbólico o fenomenológico surgió de la antropología y la etnografía. Sus antecedentes podemos encontrarlos en Dilthey y Husserl, aún cuando Jean Grondin sostiene que es recién con Gadamer que se puede hablar de una hermenéutica filosófica. Pero recordemos con Grondin, que fue Dilthey quien consideró a la hermenéutica como una metodología general de las ciencias de espíritu al privilegiar el conocimiento interpretativo; que fue Heidegger quien la arraigó en la facticidad humana y que fue Gadamer quien le dio forma de «una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia»[2].

Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura* sostiene que es con Nietzsche que toda la filosofía llega a ser interpretación; el papel importante del autor alemán en este sentido es reconocido también por Gadamer y Grondin. En el artículo *Interpretación: arbitrariedad o probidad filológica* Lucía Piossek hace referencia a un aforismo nietzscheano en el que al aludir al conocimiento, (como una fuerza de la vida para mantenernos en ella), este autor opone las interpretaciones, a los «hechos» postulados por el positivismo; sostiene Piossek que este sería uno de los pasajes en los que de una manera triunfal irrumpe la palabra interpretación en la filosofía y que es la hermenéutica la que reconoce la importancia de los otros, del cuerpo y del saber del mundo y de la vida. Estos conceptos habrían de tener una importante influencia en los nuevos paradigmas en las ciencias sociales.

El modelo interpretativo

En la posición interpretativa existe el convencimiento de que no puede darse una separación entre praxis y teoría, sino que para comprender la realidad, esta última debe constituirse en una reflexión en y desde la praxis.

Desde esta visión el conocimiento no es algo neutro sino que tiene una significación cultural, se lo considera como una realidad a producir. Desde la perspectiva hermenéutica «el saber no es el reflejo de las cosas tal como son independientemente de nosotros, sino siempre la esquematización y la elaboración motivada de los fenómenos»[3].

La metodología cualitativa ocupa un lugar preponderante en el enfoque interpretativo. «La vida social se considera como fluida y abierta, por eso la realidad social y cultural no puede conocerse exclusivamente a través de reacciones observables y medibles del hombre, dado que [así] se ignora el campo de la intencionalidad y el significado de las acciones»[4].

La realidad es considerada como holística, global y multifacética; en el caso de la realidad educativa se pretende la comprensión de sus fenómenos teniendo en cuenta el ámbito ecológico en el que se producen, así interesará tanto lo que ocurre al grupo en general, intentando identificar patrones, como los hechos aislados que pueden ser particularmente significativos.

El objetivo de las técnicas empleadas no es comprobar hipótesis sino elaborarlas en un proceso continuo de interacción entre la teoría y los acontecimientos; se trata de una perspectiva de descubrimiento en la cual las explicaciones sociales son construcciones que se elaboran conjuntamente entre los actores y los investigadores.

Gadamer sostiene en *Verdad y Método* que su intención al reflexionar sobre la hermenéutica es realizar un aporte mediador entre la filosofía y la ciencia; la primera con su reflexión descubre en la segunda condiciones de verdad que preceden a la lógica de la investigación. Afirma en el Epílogo que el objeto de la filosofía no se limita a ser una iluminación reflexiva sobre el procedimiento de las ciencias, sino que tiene que ver con nuestra experiencia del mundo y de la vida que se articula por el lenguaje. La hermenéutica y la retórica tienen de común el diálogo, los argumentos convincentes y esta última no es una técnica de manipulación social, sino un aspecto esencial de todo comportamiento razonable.

Para Gadamer todo comprender implica un interpretar y toda interpretación se realiza mediante el lenguaje propio del intérprete, cuya finalidad es dejar hablar al objeto. En *Verdad y Método II* sostiene que

«el que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia; esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia histórico- efectual»[5]. Agrega que desde la hermenéutica, en las ciencias sociales existe un interés emancipatorio por eliminar las coerciones sociales internas o externas a través de la toma de conciencia. Estos y otros conceptos han influido ciertamente en la posición que analizaremos a continuación.

El modelo socio-crítico

En la posición naturalista o cualitativa podemos distinguir además del interpretativo, el modelo socio-crítico, racionalidad emancipadora o ciencia crítica de la educación; en el se firma que el conocimiento no es imparcial porque la ciencia no es neutral. En esta postura tuvieron particular influencia pensadores de la Escuela de Frankfurt como Horkheimer y Marcuse y las investigaciones de Apel y Habermas también se orientan en este sentido. Como lo señala Grondin, en la actualidad y en un sentido amplio, «bajo el término hermenéutica se resumen diversos enfoques como la filosofía de Gadamer mismo, la rehabilitación de la filosofía práctica emprendida bajo su influencia... la corriente historizante y relativizadora dentro de la teoría de la ciencia... y dentro de la filosofía del lenguaje... , pero también el posmodernismo de la vanguardia neoestructuralista cercana a Nietzsche»[6]. Para Grondin hermenéuticos, en sentido estricto, son Gadamer y Ricoeur.

En general los partidarios del modelo socio-crítico tienen que ver con situaciones de marginados o grupos minoritarios y adhieren a una filosofía que propone intentar un cambio social, por ello, y siguiendo postulados neo-marxistas, la investigación debe implicar un compromiso para favorecer la liberación de los oprimidos, no ya para explicar la realidad social ni para quedarse con la simple comprensión sino con el compromiso formal de modificarla.

Los socio-críticos tienen una concepción dialéctica y global de la realidad, particularmente de la realidad educativa; consideran a la educación como una práctica social que debe desenmascarar intereses, valores y representaciones en los agentes educativos. El conocimiento es un proceso democrático y participativo en el que teoría y realidad se mantienen en una constante tensión dialéctica.

De acuerdo a Grondin, una buena contribución de la hermenéutica es el llamado a la reflexión y la capacidad crítica de los seres humanos, dos condiciones fundamentales que la perspectiva socio- critica hace suyas. Son pertinentes también a esta postura los conceptos de Gadamer sobre el hecho que nosotros pertenecemos a la historia de tal manera que antes de comprendernos por la reflexión, nos comprendemos de una forma autoevidente en la familia, la sociedad y el estado. Gadamer habla del concepto de reflexión emancipadora como resolución de coacciones mediante la conciencia, porque en la vida sociohistórica hay formas de dominio que pueden percibirse como coerción, pero que cuando se hacen conscientes despiertan la necesidad de una nueva identidad. Afirma que «la elevación a la conciencia puede obrar la transformación de modos de conductas de cuño autoritario en imágenes directrices que determinen el propio comportamiento libre»[7].

Desde la posición socio-crítica el investigador tiene que formar parte de la comunidad a la que investiga, y la investigación según Freire, debe basarse en la comunicación. La investigación es un proceso cíclico y espiralado que exige la constante participación del grupo, que es el que identifica los problemas y plantea estrategias superadoras que se evalúan luego de ser llevadas a la práctica.

La idea de inacabamiento y provisionalidad de la investigación socio-crítica podemos encontrarla en los conceptos de Gadamer cuando afirma que «el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar... La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido»[8]. A ello agregaríamos la frase final de *Verdad y Método*: «Mal hermenéuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra».

Gadamer sostiene que la racionalidad técnica persigue objetivos limitados y atiende sólo a la elección de los medios para alcanzar unos fines supremos ya impuestos; la racionalidad crítica, haciendo suyos los postulados del modelo interpretativo, no se limita a aplicar medios racionales para alcanzar objetivos y fines previstos, sino que busca hacer conscientes también los objetivos.

Afirma Gadamer que la tradición no es defensa de lo anterior sino configuración continuada de la vida moral y social en general que reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad, y

en *Verdad y Método II* agrega que el camino de la verdad es permanecer en la tradición, y que a ese camino es preciso encontrarlo en las ciencias del espíritu, aún cuando estas son sensiblemente más frágiles que las ciencias naturales porque no cuentan con criterios certeros para distinguir lo correcto, lo auténtico, de lo encubierto y falaz.

A modo de conclusión

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.

Conceptos significativos que forman parte de la perspectiva interpretativo- crítica en ciencias sociales, como racionalidad crítica, construcción social, interpretación, entre otros, provienen y adquieren su sentido desde las posiciones filosóficas que hemos intentado perfilar.

Bibliografía

Fourez, Gérard (1994), *La construcción del conocimiento científico.* Narcea, S. A. Madrid.
Hans Georg Gadamer (1977), *Verdad y Método.* Sígueme, Salamanca.
H. G. Gadamer (1994), *Verdad y Método II.* Sígueme.
Grondin, Jean (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica.* Herder, Barcelona.
Pérez Serrano, Gloria (1994), *Investigación Cualitativa, Retos e Interrogantes I* La Muralla S.A. Madrid.
Piscitelli, Alejandro *(Des)- Haciendo Ciencia, Creencias, cultura y conocimiento.* Edit. Los libros del Riel.
Piossek Prebisch, Lucía. *Interpretación: ¿arbitrariedad o probidad Filológica.*
Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura.* Siglo XXI.

Notas

[1] Gloria Pérez Serrano (1994) *Investigación Cualitativa, Retos e Interrogantes I.* La Muralla S.A. Madrid, p20
[2] Jean Grondin (1999)*Introducción a la Hermenéutica Filosófica.* Herder, Barcelona. p. 21
[3] Jean Grondin (1999) *Introducción a la Hermenéutica Filosófica.* Herder, Barcelona. p.35
[4] Gloria Pérez Serrano (1994) *Investigación Cualitativa, Retos e Interrogantes I.* La Muralla S.A. Madrid, p. 30
[5] H.G Gadamer. (1994) *Verdad y Método II.* Edita. Sígueme, p. 117
[6] Jean Grondin (1999) *Introducción a la Hermenéutica Filosófica.* Herder, Barcelona. p. 30
[7] Hans Georg Gadamer (1977) *Verdad y Método.* Sígueme, Salamanca, p.664
[8] Op. cit. p. 333.

EL REALISMO EPISTÉMICO FRENTE AL ALGORITMO DE VAN FRAASSEN

Nilda Robles
UBA - UADE

Uno de los argumentos principales esgrimidos en contra del realismo científico es, seguramente, el que apela a la tesis de la subdeterminación de las teorías por todos los datos posibles. En líneas generales, ese argumento afirma que creer en la existencia de entidades teóricas es siempre infundado en razón de que, para cualquier teoría, existen rivales empíricamente equivalentes que, en esa medida, son igualmente creíbles. Sin duda, las posiciones no realistas se verían fortalecidas si pudieran contar con un algoritmo universal para producir teorías rivales empíricamente equivalentes. Sin embargo, el poder de un algoritmo es limitado: a lo sumo, puede poner en dificultades a algunas formas de realismo científico, pero no es decisivo para dirimir la cuestión acerca de la existencia de entidades teóricas.

El algoritmo de van Fraassen

El agnosticismo de van Fraassen lo conduce a sostener que abstenerse de creer en entidades teóricas no es menos razonable que creer en ellas. A tal fin, van Fraassen (1983) propone su algoritmo T' que permite formular rivales que no postulen entidades teóricas:

Dada una teoría T cualquiera, construya la rival T' que afirme que todas las consecuencias empíricas de T son verdaderas, pero que T es falsa.

En defensa del realismo, Leplin (1997) observa que T' no es una genuina rival de T dado que es parasitaria de ésta, en el sentido (no sintáctico) de que es indispensable recurrir a T para determinar cuáles son las consecuencias observacionales. Aunque la observación de Leplin parece justa, sin embargo, es insuficiente para vulnerar la tesis agnóstica. Los empiristas constructivos pueden replicar señalando su disposición a creer solamente en estructuras como T', aunque éstas no califiquen como "genuinas teorías". En otras palabras: esa circunstancia no dirime la cuestión acerca de la existencia de entidades teóricas, ni en un sentido ni en el otro.

El algoritmo propuesto por Kukla

Con el propósito de mostrar la posibilidad de formular rivales empíricamente equivalentes no parasitarias, Kukla (1998, pág. 70) concibe el siguiente algoritmo:

Para cualquier teoría T, construya una teoría rival T! que afirme que T1 vale cuando el universo es observado, pero cuando no es observado vale T2.

Debe entenderse que la posibilidad a la que Kukla se refiere con 'T' y 'T!' es la siguiente:

T: T1 vale cuando el universo es observado y cuando no lo es.

T!: T1 vale cuando el universo es observado, pero cuando no es observado vale T2.

Es evidente que si se estableciera que T1 no vale cuando el universo es observado, ese descubrimiento mostraría la falsedad de T y de T!, pero no afectaría negativamente el conjunto de afirmaciones que integran T2. Asimismo, nada observable podrá disconfirmar ni confirmar directamente la afirmación, de acuerdo con la cual, T2 vale cuando el universo no es observado.

Sin embargo, van Fraassen considera que T y T! no son empíricamente equivalentes, en razón de que difieren en sus predicciones acerca de fenómenos que, aunque nunca serán observados, son observables. Kukla está dispuesto a reconocer que la cuestión no puede zanjarse fácilmente (ver Kukla, 1998, pág. 166, nota 2 al capítulo 5). No obstante, considera que, en virtud de que nunca se observará algo que pueda dirimir a favor de T, ni a favor de T!, jamás podremos llegar a saber si T y T! tienen diferente grado

de soporte empírico. Kukla añade que, en el caso de que pudiese decirse que T está mejor sustentada que T!, esa circunstancia no significaría que T! no es una genuina rival sino, en cambio, que ella es una teoría peor que T.

Pero, independientemente de esa discusión en torno de la equivalencia empírica entre T y T!, puede objetarse que T! alberga oscuridades, pues se hace difícil comprender el enunciado *'T2 vale cuando el universo no es observado'*. Por lo general, se considera que las afirmaciones de una teoría científica declaran que las regularidades fácticas consignadas en ella valen tanto cuando el universo es observado como cuando no lo es. Por cierto, conocemos la existencia de fenómenos en los que incide la intervención del observador. Sin embargo, la sola percepción de un fenómeno no siempre es considerada como una intervención. Por caso, no creemos que el solo mirar cómo cae una piedra constituya un factor de incidencia en el cumplimiento de la ley de la caída de los cuerpos. Por esa razón, podríamos inferir que el alcance de T! es restringido (que sólo puede aplicarse a una clase especial de teorías), a menos que existan razones de peso para suponer que la observación es un factor condicionante en la producción de cualquier fenómeno.

En verdad, T! suscita perplejidad en la medida en que nos desafía a concebir una situación en la que nadie esté observando el universo. Precisamente, con el propósito de arrojar luz sobre esta cuestión, Kukla resolvió reformular ese algoritmo y reemplazarlo por otro. El algoritmo sucedáneo de T! se origina en una hipótesis especulativa propuesta por el astrónomo John Barrow (1991) que, a su turno, se asemeja a la hipótesis de acuerdo con la cual somos cerebros en una cubeta. La hipótesis de Barrows consiste en suponer que el universo es una simulación en una computadora, en la que los eventos ocurren siguiendo determinadas reglas programadas. Los humanos son componentes de esa simulación, y están capacitados para inferir esas reglas a las que denominan 'leyes de la Naturaleza'. Kukla recoge la idea básica de esta conjetura y elabora el siguiente algoritmo:

Para cualquier teoría T acerca del universo, hay otra teoría A(T) que estipula lo siguiente:

1 Hay una raza de seres, los Hacedores, que crean u organizan un universo en el que las entidades teóricas y empíricas de T existen literalmente.
2 La existencia continua de los mundos creados por los Hacedores depende de la operación continua de una máquina.
3 Cuando la máquina usada por los Hacedores se detiene -por caso, para ser reparada- se producen intermitencias en la existencia de esas entidades.
4 Nosotros no tenemos conocimiento de esta intermitencia en nuestra existencia.

La ventaja que presenta A(T) respecto de T! es que intenta dar cuenta de las intermitencias, ofreciendo una descripción orientada a hacer inteligible que las leyes de T1 rijan solamente en algunas ocasiones. La oposición entre T y A(T) puede ser presentada en el siguiente esquema conjuntivo:

T: T1 vale cuando el universo es observado y cuando no lo es.

A (T): T1 vale cuando el universo es observado (cuando funciona la máquina de los Hacedores) y T2 cuando no lo es (cuando la máquina deja de funcionar).

Kukla señala que T y A(T) coinciden en muchos detalles teóricos y que, además, son empíricamente equivalentes e incompatibles. Indudablemente, la observación no hace posible dirimir a favor de ninguna de ellas; no obstante, cabe sospechar que la descripción que ofrece A(T) hace lugar a incoherencias. Kukla admite esta posibilidad pero señala, en defensa de su algoritmo, que es una práctica universal presuponer la coherencia de una idea hasta que pueda probarse lo contrario, y que la carga de la prueba recae sobre quienes consideren que ella es incoherente.

La propuesta de Kukla es, entonces, concebir un universo tal como es descripto por A(T), e imaginar que nuestro mundo es creado u organizado, una y otra vez, luego de finalizados los períodos que requiere la reparación de la máquina. Pero todavía queda por explicar la situación de los Hacedores y de su máquina, pues éstos existen continuamente, sin intermitencias. Al respecto, las condiciones de A(T) hacen lugar a dos alternativas:

(a) Mientras la máquina está en funcionamiento, coexisten, al menos, dos realidades distintas: nuestro mundo y el mundo de los Hacedores.

(b) Existe una sola realidad regida, en algunos períodos, por las leyes de T1 y, en otros períodos, por las leyes de T2.

Alternativa (a)

La suposición de que, por períodos, coexisten dos realidades distintas hace lugar a un problema similar al que presentaba la hipótesis de Barrows (problema que, precisamente, fue el que llevó a Kukla a introducir cambios en ella), y es el problema de la referencia de los términos de T1 y T2. Si hay dos realidades separadas, entonces cabe preguntar si la referencia de los términos observacionales empleados en T1 es la misma que la referencia de los términos correspondientes empleados en T2. Si no lo es, entonces T y A(T) no son rivales. Y si la referencia de esos términos es la misma, entonces, en la realidad de los Hacedores y su máquina existen, al menos, dos clases de entidades:

(i) Hay objetos y eventos observables que corresponden a las mismas clases a las que pertenecen los objetos y eventos observables de nuestro mundo.

(ii) Hay, además, entidades teóricas: las postuladas por T2.

De aquí se infiere que no nos equivocaríamos respecto de cómo son las cosas en nuestro mundo, pero la conjetura de que las leyes de T1 valen para toda realidad estaría equivocada. En este caso, la posición de un realista concreto (que se caracteriza por afirmar la existencia de determinadas entidades teóricas X) se vería comprometida. Pero el realismo abstracto (que afirma la existencia de entidades teóricas, *en general*) no queda vulnerado, ya que el mundo de los Hacedores también está integrado por entidades teóricas.

Alternativa (b)

La suposición de que existe una única realidad implica que, mientras la máquina está en funcionamiento, rigen las leyes de T1 y, consiguientemente, han dejado de existir las entidades teóricas referidas por T2. Ahora bien, por hipótesis, no sólo existe co-referencialidad entre los términos empíricos de ambas teorías sino que, además, las entidades de T1 existen literalmente mientras la máquina está en funcionamiento. De aquí se infiere que los objetos y eventos sufren alteraciones (no observables) en el paso desde un período en que rige T2 al período en que rige T1.

Seguramente, algunas de las entidades teóricas referidas por T2 están vinculadas con el funcionamiento, la estructura, o los elementos constitutivos de la máquina y de los Hacedores. Y cabe pensar que, cada vez que la máquina se pone en funcionamiento, los Hacedores y su máquina también sufren modificaciones abruptas en su constitución, recuperando su estado originario cada vez que la máquina deja de funcionar. Y esto no parece verosímil.

Más aún: nada parece impedir que los Hacedores y su máquina construyan varios mundos regidos por diferentes leyes. Y tampoco nada excluye que esos mundos coexistan el algunos períodos, en cuyo caso se producirían incoherencias pues, los Hacedores y su máquina deberían integrar, simultáneamente, la población de todos esos mundos y responder a sus leyes.

Para eludir esta dificultad, puede suponerse que T2 contiene un grupo de afirmaciones sobre entidades teóricas (algunas de ellas fundamentales para la constitución o la actividad de los Hacedores y de su máquina) que coinciden con algunas leyes de T1. Esas leyes comunes regirían siempre, de modo que T1 sería parcialmente válida, de manera continua, para esta única realidad. Esta posibilidad, y aun suponiendo que la hipótesis de que existen algunas coincidencias entre las leyes de T1 y de T2 no albergara incoherencias, no vulnera la tesis del realismo abstracto, puesto que esas leyes comunes también afirman la existencia de entidades teóricas.

Conclusiones

En realidad, ni T' ni A(T) permiten dirimir la cuestión entre realistas y anti-realistas. Y es dudoso que pueda elaborarse algún argumento que sea decisivo al respecto. Parece innegable que la existencia de estructuras como T' hace razonable la tesis agnóstica del empirismo constructivo. Y aunque es posible objetar que T' no es una genuina rival de T, ello no impide adoptar una posición agnóstica respecto de T. Por cierto, la distinción teórico/observacional constituye una dificultad para el empirismo constructivo, pero señalar esa dificultad es insuficiente para probar la verdad de la tesis realista. Por su parte, el algoritmo A(T) -si es coherente- pone en serios aprietos a los realistas concretos. Pero el refugio del realismo abstracto se mantiene intacto, pues este algoritmo no impide afirmar que existen, en general, entidades teóricas

Bibliografía

A. Kukla (1998), *Studies in scientific realism*, Oxford University Press, New York:
B. van Fraassen (1980), *The scientific image*, Clarendon Press, Oxford.
_____ (1983), *'Glymour on evidence and explanation'*. En J. Earman (ed.), Minnesota studies in the philosophy of science (vol. 10): University of Minnesota Press, Minneapolis. (págs. 165-176)
J. Leplin (1997), *A novel defence of scientific realism*, Oxford University Press, New York.

PREDICCIONES ECONÓMICAS, DETERMINACIÓN DE ESTADOS PSICOLÓGICOS Y EVOLUCIONISMO

Nora Alejandrina Schwartz
FCE - UBA

De acuerdo a Alexander Rosenberg, uno de los requisitos para que una ciencia pueda mejorar sus predicciones - que las condiciones iniciales a las que se aplica la teoría en cuestión sean determinadas mediante instrumentos independientes de esa misma teoría- no es satisfecho por la Economía. En efecto, la teoría de los juegos de estrategia puso de manifiesto que las expectativas y las preferencias de los agentes económicos no pueden conocerse sin recurrir a la teoría de la elección racional.

En este trabajo, analizaré la propuesta de Antoni Domènech, quien - si bien coincide con Rosenberg en que la teoría de la elección racional no ha logrado cumplir la condición recién señalada- considera que, en la medida en que tal teoría rompa su aislamiento y se vincule con otras ciencias empíricas, podrá indagar apropiadamente los estados psicológicos de los agentes económicos y, consiguientemente, mejorar sus predicciones.

1.1. La precisión de las predicciones y los instrumentos de medición de las condiciones iniciales

Según Rosenberg, a pesar de los intentos de los economistas por desvincularlas, la estrategia explicativa fundamental de la teoría económica es la misma que la utilizada por la psicología popular. En efecto, afirma Rosenberg, la economía formaliza en la teoría de la elección racional las explicaciones de sentido común de la acción. Así, la psicología folk avala el principio de que los individuos siempre eligen aquellas acciones que consideran más apropiadas para el logro de sus fines. La explicación ordinaria supone mostrar que la acción que un agente lleva a cabo es la que él cree que conducirá a algún fin realmente querido. Por su parte, la hipótesis de la teoría de la elección racional de que los agentes económicos actúan de manera de llegar a obtener la alternativa disponible que prefieren más es una variante directa del principio de la psicología folk.

Ahora bien, la teoría de la elección racional presenta problemas de indeterminación y es inadecuada: hace predicciones falsas. Rosenberg sostiene que para mejorar las explicaciones y predicciones de la conducta a partir de la hipótesis de que los agentes se involucran en la elección racional, sería necesario medir las "condiciones iniciales" a las que se aplica esta hipótesis con instrumentos independientes de la hipótesis a ser aplicada. Él aclara esta demanda proponiendo el siguiente caso:

Para predecir el volumen de un gas con la ley de gas ideal (PV = rT), se necesita medir con un termómetro la temperatura del gas y con un medidor de presión la presión e insertar las lecturas del termómetro y del medidor de presión en la ecuación. Luego, para evaluar si la predicción fue precisa, se requiere medir el volumen real y compararlo con el volumen calculado.

Si la predicción del volumen del gas estuviera de acuerdo con el valor de volumen observado hasta un par de decimales, y luego comenzara a divergir de él, se podría tratar de mejorar la predicción haciendo más exactos los instrumentos de medición. De hecho a lo largo de la historia los termómetros han mejorado.

Pero, si el único instrumento disponible para medir la temperatura del gas dependiese de que la ley de gas ideal fuese verdadera, y de medir el volumen y la presión del gas, para luego insertar estos valores en la ley, entonces la ley de gas sería inútil para predecir la conducta de los gases. Pues para predecir la presión de un gas, necesitaríamos saber su temperatura, y la única manera de adquirir este conocimiento sería determinar su presión, que es lo que queremos predecir.

Ahora bien, Rosenberg argumenta que no se puede determinar de manera separada cada una de las condiciones iniciales a las que se aplica la teoría de la elección racional y que el "instrumento" para medir esas condiciones iniciales depende de la propia teoría de la elección racional. Antoni Domènech llama a esta situación "triángulo hermenéutico". La conclusión es que las predicciones económicas no podrían ser más precisas de lo que lo son las de la psicología popular[1].

1.2. El paradigma de la elección racional y el problema del "triángulo hermenéutico"

Existe un acuerdo generalizado entre los economistas respecto a aceptar las hipótesis de comportamiento de los individuos del paradigma de la elección racional. De acuerdo con éste, el agente decisor se describe con un conjunto de creencias y un conjunto ordenado de deseos o preferencias. El agente tiene a su disposición un conjunto de cursos de acción posibles, e.d., permitidos por las restricciones o constricciones que le limitan (por ejemplo, sus recursos).

Se supone que el consumidor desea obtener un máximo de utilidad o satisfacción, y que el empresario desea obtener un máximo de ganancias. Decidir racionalmente es elegir el mejor curso de acción, e.d., elegir, dadas las creencias y las restricciones del sujeto, la estrategia que mejor satisface sus deseos. Se dice que el individuo que intenta obtener los respectivos máximos actúa "racionalmente"[2].

J. von Neumann y O. Morgenstern encontraron que el paradigma de la elección racional tal como se había desarrollado hasta 1944 (año en que se publicó su Teoría de juegos y comportamiento económico) ofrecía un tratamiento insatisfactorio de la cuestión del comportamiento racional. En efecto, advirtieron que el uso de métodos aplicables a una economía de un individuo aislado era de valor limitado, debido a que hay diferencias conceptuales entre el problema de máximo referido a un individuo aislado y el más complejo problema en el que se mezclan varios problemas de máximo en conflicto relativos a una economía social.

Desarrollaron, entonces, la teoría de los juegos de estrategia, que aborda el problema del máximo en una economía de intercambio, problema que no había sido tratado por las matemáticas clásicas. La teoría de los juegos de estrategia sigue moviéndose dentro del paradigma de la elección racional, puede entenderse como una formidable extensión de ese paradigma[3].

Von Neumann y Morgenstern ponen de manifiesto que en la teoría de la elección racional los deseos y las creencias de los agentes económicos se conectan estrechamente.

En efecto, exhiben que la descripción de las preferencias (deseos) mediante una noción amplia de utilidad depende de las expectativas (creencias relativas a alternativas futuras con probabilidades declaradas) y de las elecciones de los individuos con relación a las alternativas en cuestión. Y, también, muestran que la fijación de las creencias depende de las elecciones y de las preferencias.

En cualquiera de los dos usos de la teoría de la elección racional, podemos determinar alguno de los estados psicológicos del agente, sólo si ya conocemos los otros estados psicológicos. Lo que hace posible que a partir de la observación de una conducta y de la determinación de una clase de estados psicológi-

cos puedan derivarse los estados psicológicos de la otra clase es la hipótesis de que los agentes son maximizadores de utilidades y están constreñidos por sus expectativas.

2. La teoría de la elección racional y la teoría de la evolución

2.1. El argumento de Domènech

Reconstruyo un razonamiento por analogía de A. Domènech tendiente a mostrar que es posible que la teoría de la elección racional sea informativa y corregible empíricamente, si, atendiendo a los resultados de la psicología evolucionaria y de la biología evolucionaria, ella logra describir las creencias y los deseos de los agentes de manera conceptualmente independiente de la propia teoría de la racionalidad[4].

En efecto, una premisa del razonamiento sería: el argumento de la inutilidad predictiva de la teoría de la elección racional, basado en el problema del "triángulo hermenéutico" es similar al argumento de la vacuidad informativa de la teoría evolucionista, fundado en la supuesta ausencia de un criterio para descubrir y medir la aptitud de un organismo que sea independiente del éxito de sobrevivencia y reproducción que obtenga dicho organismo. Y la otra premisa sería: el argumento a favor de la vacuidad informativa de la teoría evolucionista recién mencionado puede rechazarse: la distinción que se hace en la síntesis neodarwiniana entre adaptación ecológica y reproductiva permite establecer un criterio independiente de adaptación.

En lo que sigue expondré el contenido de esta segunda premisa del razonamiento de Domènech. Luego, explicitaré la condición de predictividad precisa de la Economía: que se puedan describir los estados psicológicos de creencia y deseo apelando a ciencias evolucionistas.

2.2. La equivalencia metodológica entre la distinción conceptual "adaptación ecológica" "adaptación reproductiva" y la descripción "ecológica" de los estados psicológicos

Elliot Sober mantiene que "adaptatividad" o "aptitud" - que sería intercambiable por la "adaptación reproductiva" aludida por Domènech -, por un lado, y "adaptación" - o también "adaptación ecológica", según Domènech -, por el otro, denotan aspectos del proceso evolucionario que son lógicamente independientes.

La aptitud es una propiedad medible de los organismos. El nivel de adaptatividad de un organismo consiste en cuán ajustado está a su entorno. La aptitud indica las oportunidades promedio que los organismos tienen para obtener éxito en la sobrevivencia y reproducción, representa probabilidades. Decir que un rasgo es adaptativo es juzgar sus consecuencias para la sobrevivencia y la reproducción. La adaptatividad es un concepto "prospectivo", que "mira hacia el futuro".

Por otra parte, dice Sober, en el evolucionismo el término "adaptación" habitualmente sólo se aplica a aquellos rasgos que han emergido por un proceso de selección natural - uno de los tipos posibles de causa de la evolución, junto con la mutación, y la migración, entre otros. El proceso de adaptación que produce la adaptación es evolucionario - debe implicar cambio en las frecuencias genéticas. La evolución por selección natural de los organismos ocurrirá sólo si los organismos exhiben la variación de una aptitud heredable. Si un rasgo es una adaptación para ejecutar una tarea particular, entonces debe haber evolucionado porque hubo selección para ese rasgo, donde la ventaja del rasgo seleccionado se debió a su ayuda a ejecutar la tarea.

El concepto de adaptación describe por qué un rasgo llegó a prevalecer, es un concepto histórico. Los beneficios que explican la fijación de un rasgo no necesitan persistir en el presente. No es necesario que la adaptación traiga aparejada una mejoría en la adaptabilidad[5].

"(...) Decir que un rasgo es una adaptación es hacer una hipótesis acerca de la causa de su presencia; decir que es adaptativo es comentar sus consecuencias para la reproducción"[6].

Si entiendo bien a Domènech, el significado metodológico de la distinción conceptual anterior es que un mismo rasgo que existe en el presente y que evolucionó por selección natural puede ser pensado como adaptativo y como adaptación. Entonces, en el primer caso, en tanto índice de éxito reproductivo y de supervivencia, tendría sentido plantear el problema de no tener un criterio independiente de aptitud. Pero, en cambio, en el segundo caso, en tanto consecuencia de ciertas propiedades físicas del organismo

y del entorno, podría investigarse el rasgo sin tener que apelar a su éxito reproductivo y de supervivencia; de manera que el problema mencionado de no tener un criterio independiente ni siquiera se plantearía.

De hecho se han propuesto criterios ecológicos para identificar rasgos de los organismos, por ejemplo Gould sugiere hacer un análisis de diseño de los organismos al estilo de la ingeniería[7].

Domènech sostiene que hay un equivalente metodológico de la distinción conceptual "adaptación ecológica" - "adaptación reproductiva": la descripción evolucionista de los estados psicológicos de creencia y deseo los captaría como consecuencias del entorno en que vivió el Homo sapiens y no como causas o razones de la acción. Dice: "(...) Para un enfoque evolucionario de la epistemología, en cambio, la Razón es una variable dependiente, construida ella misma por los Hechos, y es esa dependencia la que explica la correlación entre ambos[8].

Una muestra de esta perspectiva epistemológica es su argumento a favor de que la razón y las capacidades perceptivas y cognitivas humanas son un maximizando privilegiado de las fuerzas evolucionarias[9].

Conclusión

Domènech considera que así como la teoría de la evolución logró ser informativa y empíricamente corregible en virtud de que forjó herramientas conceptuales -"adaptación ecológica"- con las cuales pensar ciertos rasgos de los organismos como consecuencias de fuerzas evolucionarias, en especial de la selección natural. Del mismo modo, si el programa de la elección racional logra describir las creencias y deseos de los hombres como consecuencias de presiones ecológicas, será capaz de efectuar predicciones más adecuadas.

Notas

[1] Cf. A. Rosenberg, 1992, Economics. Mathematical Politics or Sciencia of Diminishing Returns?, University of Chicago Press, Chicago, cap. 5.

[(1)2] Cf. J. Elster, 1991, Domar la suerte, Introducción de A. Domenech, Paidós /ICE-UAB, Barcelona, pp. 15-24.

[3] Cf. J. von Neumann y O. Morgenstern, 1965, Teoría de los juegos y comportamiento económico, Departamento de Graduados de la Facultad de Ciencias Económicas de UBA, Buenos Aires, cap. 1, 2.

[4] Me baso en sus apuntes impresos del curso "Las ciencias sociales y la ética social del siglo XX: un balance finisecular" llevado a cabo en la UNLP en 2000.

[5] Cf. E. Sober, 1984, The Nature of Selection, MIT Press, Cambridge, caps. 1 y 6.

[6] Idem, p. 211.

[7] Cf. idem, cap. 2, p. 81

[8] A. Domènech, 1997, "Racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémica; la filosofía del conocimiento como filosofía normativa", en M. Cruz (coord.), Acción humana, Ariel, Barcelona, p. 250, nota 5.

[9] Idem, p. 239.

EXPLICACIÓN, CONTRAFÁCTICOS Y RESPONSABILIDAD NÓMICA

Adriana Spehrs
FFyL - UBA

En "Explanatory Understanding and Contrastative Facts"[1], Grimes afirma que la concepción causal de la explicación no está completamente desencaminada, aunque es muy estrecha. Con el propósito de superar esta deficiencia, el autor sostiene que una explicación consiste en la comprensión de las condiciones nómicamente responsables del fenómeno explanandum. La noción de responsabilidad nómica es, según Grimes, más amplia que la de causación, pues la causación parece requerir algún tipo de transferencia de energía. En cambio, la responsabilidad nómica se funda en relaciones de relevancia nomológica. En esta comunicación se cuestiona el concepto de responsabilidad nómica porque se sustenta implícitamente en consideraciones contrafácticas. Se argumenta, además, que la satisfacción de la definición de responsabilidad nómica no constituye una condición necesaria ni suficiente para que un factor sea causalmente operativo o explicativamente relevante.

De acuerdo con Grimes, X es nomológicamente relevante con respecto a Y si y sólo si X e Y son lógicamente independientes, mutuamente consistentes, y si $p(Y/X^*) \neq p(Y/\neg X^*)$. Debe entenderse aquí que cuando se adiciona el asterisco "*" a un símbolo que designa un evento, se alude a la ocurrencia espontánea de ese evento. Grimes no proporciona una definición de la noción de ocurrencia espontánea. Pero, para establecer cuándo podemos afirmar legítimamente que un suceso ocurrió espontáneamente, el autor analiza el siguiente ejemplo. Supongamos que un evento A es nómicamente responsable de la ocurrencia simultánea de otro evento B lógicamente independiente de A. Y que, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, A es una condición físicamente necesaria y suficiente para la ocurrencia de B, de modo tal que es físicamente imposible que se produzca uno de estos eventos sin que suceda el otro. En estas condiciones, el autor propone considerar la situación contraria a las leyes físicas en la cual ambos eventos suceden espontáneamente por sí mismos. Dado que, por hipótesis, A ocasiona B pero la inversa no es cierta, si A ocurriera espontáneamente, B ocurriría, pero si B ocurriera espontáneamente A no ocurriría. Así, de acuerdo con la definición de Grimes, A es nomológicamente relevante con respecto a B, pero no a la inversa, dado que $p(B/A^*) \neq p(B/\neg A^*)$, mientras que $p(A/B^*) = p(A/\neg B^*)$.

Este concepto de relevancia nomológica proporciona una base para establecer cuál de estos eventos es nómicamente responsable de la ocurrencia del otro. Sin embargo, plantea la dificultad de que si X fuera nomológicamente relevante con respecto a Y, entonces también la conjunción de X y Z sería nomológicamente relevante con respecto a Y. Pero Z podría ser una condición arbitraria cualquiera lógicamente independiente de X e Y, y mutuamente consistente con cada uno de estos eventos. Con el propósito de eludir el problema que plantea la consideración de factores explicativamente irrelevantes, Grimes complementa la definición de relevancia nomológica del siguiente modo: X es una de las condiciones nómicamente responsables de la ocurrencia de Y si y sólo si X es nomológicamente relevante con respecto a la ocurrencia de Y, y no hay un Z que sea una consecuencia propia de X tal que $p(Y/X) = p(Y/Z)$[2]. Es decir que X se comporta como un factor individual o "atómico" en el sentido de que no es reducible a ninguna clase de composición. El autor sostiene que, en tanto la relevancia nomológica puede aplicarse a condiciones no causalmente vinculadas, la noción de responsabilidad nómica es más amplia que la de causalidad, de modo que ésta es un simple caso particular de una relación nomológica más general.

Grimes reconoce que usualmente es imposible identificar todas las condiciones nómicamente responsables de la ocurrencia de un evento; además, algunas de ellas son tan extrañas que no parecen ser genuinamente relevantes para la comprensión de la ocurrencia del fenómeno explanadum. El autor sostiene que esta dificultad puede resolverse si no se considera el fenómeno a explicar como un evento único o aislado, sino como lo que denomina un "hecho contrastativo", que pone de manifiesto un contraste entre objetos, propiedades o momentos temporales.

Grimes adopta la definición formulada por Kim[3], según la cual un evento es la instanciación de una propiedad en un objeto en un momento temporal dado -por ejemplo, x tiene la propiedad F en el momen-

to t-. Así, es posible identificar tres tipos de hechos contrastativos, cada uno de los cuales refleja un contraste diferente:

- La afirmación "x en lugar de y tiene la propiedad F en t" refiere a un contraste en cuanto a un objeto, a un "hecho-O".
- La afirmación "x tiene la propiedad F en lugar de la propiedad G en t" refiere a un contraste en cuanto a una propiedad, a un "hecho-P".
- La afirmación "x tiene la propiedad F en el momento t en lugar de tenerla en t' " refiere a un contraste en cuanto a un momento temporal, a un "hecho-T"

De acuerdo con Grimes, el principio que permite identificar condiciones nómicamente responsables de la ocurrencia de hechos contrastativos dependerá del tipo de contraste que exhibe el evento a explicar en cada caso. Así, el principio para identificar una condición nómicamente responsable de la ocurrencia de un hecho-P es el siguiente:

C es una condición nómicamente responsable del hecho-P de que x tiene la propiedad F en lugar de la propiedad G en t si y sólo si:

1. C es una condición nómicamente responsable por la ocurrencia de que x tenga la propiedad F y no G en t, es decir,
   a. $p(Fx \text{ en } t/C)^1\ p(Fx \text{ en } t/\neg C)$ y
   b. no hay un Z que sea consecuencia de C tal que $p(Fx \text{ en } t/C) = p(Fx \text{ en } t/Z)$.
   c. $p(\neg Gx \text{ en } t/C)^1\ p(\neg Gx \text{ en } t/\neg C)$ y
   d. no hay un Z que sea consecuencia de C tal que $p(\neg Gx \text{ en } t/C) = p(\neg Gx \text{ en } t/Z)^4$
2. $p(Fx \text{ en } t/C) - p(Fx \text{ en } t/\neg C)\ ^1\ p(Gx \text{ en } t/C) - p(Gx \text{ en } t/\neg C)$

Dada una propiedad cualquiera F, Grimes formula un principio similar para identificar condiciones nómicamente responsables de la ocurrencia de un hecho-T, y elabora otro principio más complejo que permitiría especificar las condiciones nómicamente responsables de un hecho-O. Grimes señala que si la comprensión explicativa consiste en comprender las condiciones nómicamente responsables de la ocurrencia del fenómeno explanandum, entonces, al tomar como objeto de la explicación un hecho contrastativo se pueden evitar las objeciones planteadas anteriormente con respecto a la existencia de una innumerable cantidad de condiciones para identificar, algunas de las cuales son demasiado extrañas para ser genuinamente relevantes. De acuerdo con su concepción, las condiciones extrañas fallan porque no dan lugar a una diferencia en el grado en el cual cambian las propensiones de los dos resultados asociados a un hecho contrastativo.

En este punto, creemos importante destacar que Grimes define el concepto de responsabilidad nómica en términos de la relación de relevancia nomológica, y ésta última supone la posibilidad de determinar cuándo un evento sucede espontáneamente. Sin embargo, el autor no sólo no proporciona una elucidación satisfactoria de la noción de ocurrencia espontánea sino que, además, esta noción tal como él la presenta, se sustenta en consideraciones contrafácticas -o, más precisamente, contralegales-. En efecto, el autor considera que aun en el caso de dos eventos A y B simultáneos, tales que la ocurrencia de A es una condición físicamente necesaria y suficiente para la ocurrencia de B, es posible determinar que A es responsable de que suceda B y que B no es responsable de que suceda A. Esta posibilidad se manifiesta en la verdad de las siguientes afirmaciones condicionales: "Si A ocurriera espontáneamente, B sucedería" y "Si B ocurriera espontáneamente, A no sucedería". Pero la verdad de éste último condicional contralegal no puede establecerse a partir del valor de verdad de su antecedente o de su consecuente, sino sólo a partir del conocimiento de que es una ley genuina que A es responsable de la ocurrencia de B, mientras que B no es responsable de la ocurrencia de A. Así, la verdad de "Si B ocurriera espontáneamente, A no sucedería" puede garantizarse por la falsedad de su antecedente, pero sólo podemos asegurar que es falso el antecedente si ya sabemos que es una ley genuina que A es responsable de la ocurrencia de B, que es una condición físicamente necesaria y suficiente para que suceda B, de modo que es imposible que B se produzca espontáneamente.

Así, si se consideran las dificultades involucradas en la determinación de las condiciones de verdad de los condicionales contrafácticos y subjuntivos, se pone de manifiesto que la definición de relevancia nomológica fuerte no elude los problemas que enfrenta la tentativa de determinar las condiciones necesarias y suficientes para atribuir carácter nomológico a un enunciado. De modo que no es claro cuál

es la ventaja que implicaría el abandono de la referencia a enunciados nomológicos y su reemplazo por la relación de responsabilidad nómica en el análisis de la explicación científica.

Pero, además, la responsabilidad nómica no es una condición necesaria ni suficiente para garantizar que un factor sea causalmente operativo o explicativamente pertinente. En efecto, supongamos que tenemos un gato encerrado en una caja de plástico con piso metálico, y que la caja contiene un dispensador que en ciertas condiciones libera un gas venenoso en su interior[5]. Este dispensador está conectado a un dispositivo A compuesto por un detector de partículas que se activa cuando presionamos un botón de A y por un sistema cuántico en el cual la probabilidad de que se emita una partícula durante un intervalo de tiempo de duración Dt es 0,5. Si el sensor de A detecta una partícula, envía una señal eléctrica hacia un cronómetro C conectado con el dispensador de gas venenoso, que hace que una hora después de recibida la señal se libere el gas dentro de la caja, matando el gato en el momento t'. Pero si el sensor de A no detecta ninguna partícula, nada sucede.

También está conectado a C un segundo dispositivo B, de iniciación independiente de A. B está compuesto por otro sistema cuántico que emite una partícula en un intervalo de duración Dt con una probabilidad de 0.5, y está provisto con un detector de partículas que, además, permite determinar el spin de cualquier partícula detectada. Los resultados "partícula spin-up" y "partícula spin-down" son equiprobables. Si el sensor de B no detecta partícula alguna, entonces nada ocurre. Si detecta una partícula spin-up, envía una señal al cronómetro C que, o bien lo desactiva si estaba activado -evitando la liberación del gas venenoso- o bien no hace nada si no estaba activado previamente. Si el sensor de B detecta una partícula spin-down, envía la misma señal al cronómetro C, pero además envía un pulso eléctrico al piso metálico de la caja, electrocutando el gato. En estas condiciones, la probabilidad de que el gato no muera es 0.5, la probabilidad de que muera electrocutado es 0.25 y la de que muera envenenado por el gas es 0.25[6].

Supongamos que en el momento t presionamos el botón del dispositivo A y que unos pocos nanosegundos antes de que transcurriera una hora desde el instante t se presionó el botón del dispositivo B y se detectó una partícula spin-down. Así, B envió una señal que desactivó el cronómetro C que había sido activado previamente por la señal enviada por A, pero además B emitió un pulso eléctrico que electrocutó el gato precisamente en t'. La siguiente tabla indica los valores de probabilidad necesarios para la determinación de si las condiciones A -se presionó A-, B -se presionó B- y AÙB -se presionaron sucesivamente A y B- son nómicamente responsables de la ocurrencia del hecho contrastativo P de que el gato murió electrocutado F, y no envenenado ¬G.

	C=AÙB	C=A	C=B
P(Fx en t'/C)	0.25	0.25	0.25
P(Fx en t'/¬C)	0.125	0.125	0
P(Gx en t'/C)	0.25	0.25	0.25
P(Gx en t'/¬C)	0.25	0	0.25
P(¬Fx en t'/C)	0.75	0.75	0.75
P(¬Fx en t'/¬C)	1.25	0.375	0.50
P(¬Gx en t'/C)	0.75	0.75	0.75
P(¬Gx en t'/¬C)	1.25	0.5	0.25
1.a.1 p(Fx en t'/C)¹p(Fx en t'/¬C)	Si	Si	Si
1.b.1.¬$ Z / C ®Z y p(Fx en t'/C)= p(Fx en t'/Z)	No	Si	Si
1.c.1. p(¬Gx en t'/C)¹p(¬Gx en t'/¬C)	Si	Si	Si
1.d.1¬$ Z / C ®Z y p(¬Gx en t'/C)= p(¬Gx en t'/Z)	No	Si	Si

1.a.2. p(Gx en t'/C)¹p(Gx en t'/¬C)	No	Si	No
1.b.2.¬$ Z / C ®Z y p(Gx en t'/C)= p(Gx en t'/Z)	No	Si	Si
1.c.2 p(¬Fx en t'/C)¹p(¬Fx en t'/¬C)	Si	Si	Si
1.d.2¬$ Z / C ®Z y p(¬Fx en t'/C)= p(¬Fx en t'/Z)	No	Si	Si
P(Fx en t/C)-p(Fx en t/¬C)	0.125	0.125	0.25
P(Gx en t/C)-p(Gx en t/¬C)	0	0.25	0
2. p(Fx en t'/C)-p(Fx en t'/¬C)¹p(Gx en t'/C)-p(Gx en t'/¬C)	Si	Si	Si

Tanto la condición AÙB, como A y B satisfacen el segundo requisito para la responsabilidad nómica con respecto al hecho de que el gato murió electrocutado y no envenenado. Sin embargo, AÙB -que es la causa real- no cumple el requisito 1.b -ya que existe A, que es una consecuencia lógica de AÙB, tal que p(Fx en t /AÙB)=p(Fx en t/A)-, ni cumple el requisito 1.d. por la misma razón. De modo que AÙB no es nómicamente responsable del evento en cuestión, así que la responsabilidad nómica no constituye una condición necesaria para que una condición sea causalmente relevante. En cambio, A sí satisface todas las condiciones requeridas para la responsabilidad nómica, aunque -considerada en sí misma- no es la causa real de la muerte del gato por electrocución. Así que la responsabilidad nómica no constituye tampoco una condición suficiente para la relevancia causal[7].

Podría aducirse que la teoría de Grimes es útil sólo para caracterizar condiciones nómicamente responsables que sean "atómicas", y por esa razón permite determinar que A es nómicamente relevante con respecto a la electrocución y que B también lo es, aunque no sirve para establecer que la conjunción de ambas condiciones es nómicamente responsable de la electrocución del gato. Sin embargo, una ligera variante del ejemplo anterior nos persuadirá de lo contrario. Supongamos que se presionaron sucesivamente A y B, pero B no detectó partícula alguna y el gato murió envenenado. En este caso, tanto A como B son causalmente relevantes para la explicación del envenenamiento del gato. Pero si bien el criterio de Grimes permite calificar a A como condición nómicamente responsable del evento, no sucede lo mismo con B. En efecto, A satisface los requisitos 1 y 2, mientras que B satisface 2 pero no 1.a.2, ya que la probabilidad de que muera envenenado si B fue presionado es igual a la probabilidad de que muera envenenado si B no fue presionado. En suma, aun considerando condiciones "atómicas" la satisfacción del criterio de responsabilidad nómica no es una condición necesaria para la relevancia causal. En consecuencia, creemos que es errónea la afirmación de Grimes de que la noción de causalidad puede ser considerada como un caso particular de la de responsabilidad nómica. Y, dado que la responsabilidad nómica tampoco constituye una condición suficiente para dar cuenta de cuáles son las condiciones explicativamente relevantes con respecto a la ocurrencia de un evento dado, creemos que la noción de responsabilidad nómica que propone no parece capaz de superar las deficiencias de los modelos de explicación que Grimes intentó perfeccionar.

Bibliografía

Gluck, S. & Gimbel, S. "Discussion: An Intervening Cause Counterexample to Railton's DNP Model of Explanation", *Philosophy of Science*, n° 64, 1997, pp. 692-697

Grimes, Th.R. (1993), "Explanatory Understanding and Contrastative Facts"; *Philosophica*, 51, 1, p 21-38.

Kim, J. (1976), "Events as Property Exemplifications", *Action Theory*, Brand, M. & Walton, D., eds., Dordretch: D Reidel Publishing, pp. 159-177.

Notas

[1] Grimes, Th.R., "Explanatory Understanding and Contrastative Facts"; *Philosophica*, 51, 1, 1993, pp. 21-38.

[2] Debe entenderse aquí, aunque Grimes no lo señala explícitamente, que Z debe ser diferente de X.

[3] Kim, J., "Events as Property Exemplifications", *Action Theory*, Brand, M. & Walton, D., eds., Dordretch: D. Reidel Publishing, 1976, pp. 159-177,

[4] El autor no explicita -como interpretamos aquí- que las subcondiciones a, b, c, y d expresan exactamente lo mismo que la condición 1. Sin embargo, a la luz de la definición de responsabilidad nómica, creemos que esta interpretación es correcta.

[5] El ejemplo es una variante del que formulan Gluck y Gimbel en "Discussion: An Intervening Cause Counterexample to Railton's DNP Model of Explanation", *Philosophy of Science*, 1997, nº 64, p. 692-697, con el propósito de mostrar la inadecuación del modelo de explicación de Railton

[6] Los posibles resultados del experimento pueden resumirse así:

	B detecta una partícula spin-up	B detecta una partícula spin-down	B no detecta partículas
A detecta una partícula	el gato no muere	el gato muere electrocutado	el gato muere envenenado
A no detecta partículas	el gato no muere	el gato muere electrocutado	el gato no muere

[7] Podría objetarse que A es sólo una consecuencia lógica de AÙB, y que éste no es el concepto al que Grimes se refiere con la expresión "consecuencia propia". Sin embargo, el autor no indica cuál es el sentido que debe darse a esta expresión.

WERNER HEISENBERG Y LA "FÍSICA ARIA": RESPUESTA A LA TESIS DE PAUL FORMAN

Ana Elisa Spielberg
UBA-CBC

El objetivo del libro de Paul Forman *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927* es examinar "de cerca (...) la configuración del terreno" sobre el cual se habría asentado la tesis central de Max Jammer, a saber, qué "influencias externas llevaron a los físicos a desear ardientemente, buscar activamente y aceptar con agrado una mecánica cuántica acausal" y determinar, a la vez, bajo qué influencia de "corrientes de pensamiento, un gran número de físicos alemanes se distanciaron de, o repudiaron explícitamente la causalidad en física por razones relacionadas sólo incidentalmente con desarrollos de su propia disciplina"[1]. Más allá de si Paul Forman pudo haber confundido el espíritu de hostilidad hacia la ciencia con la penetración del ocultismo, espiritualismo y teosofía en amplios sectores del público alemán - identificando, además, estas creencias con el idealismo alemán - su examen no hace hincapié en las *Reden* de aquellos que elaboran la teoría de los quanta sino en las de los académicos que, al formar parte de la reforma educativa de la Alemania de 1920, se trenzarán en inevitables luchas intestinas por cargos vinculados a intereses de prestigio y poder[2]. Por otra parte, cuando Paul Forman recurre a figuras como la de Wilhelm Wien para denunciar "reproches en contra de la ciencia exacta" ¿acaso no estaría confundiendo la actitud de respeto por los límites entre los diferentes saberes con alguno de los usuales reduccionismos? En este caso, por ejemplo, Wilhelm Wien al citar a Friedrich Schiller después de plantear como convincente "la demostración de la causalidad de los grandes descubrimientos científicos", no habría incurrido en una postura anticientífica y menos aún acausalista, ya que éste, Wien, formó parte precisamente de aquel grupo de científicos conservadores que alborozados, darán la bienvenida a la mecánica ondulatoria de Schrödinger, con la esperanza de volver a la física "basada en modelos, conceptos visualizables y tratables con las familiares ecuaciones diferenciales"[3]. Es Werner Heisenberg quien en su libro *Der Teil und das Ganze* describe su indignación ante la réplica de W. Wien durante el seminario que Schrödiger dictara en 1926 en Munich, diciendo que: "(...) si bien podía comprender su

pesar de que se acabara ya con la mecánica cuántica y de que no se necesitara hablar más de contrasentidos como los "saltos de quanta" y otras cosas semejantes - él, Wien, esperaba - que las dificultades señaladas (por Heisenberg) serían sin duda resueltas por Schrödinger." También es digno de mención el beneplácito que Max Planck sintió ante las expresiones de Max Laue, cuando éste, en 1922, acusó a la escuela de Rudolf Steiner de "levantar serios cargos contra la ciencia natural hoy"[4]. Tampoco avalaría la tesis de Paul Forman la respuesta de Arnold Sommerfeld ante la petición de contribuir con un artículo sobre astrología a una de las más prestigiosas publicaciones del sur de Alemania[5], ni resulta consistente como argumento a favor de su tesis la referencia a Edwing Born - esposa de Max Born - para mostrar una necesidad de "adaptación" por parte de estos científicos hacia el "anticientificismo". Por último queremos mencionar la dificultad, para no decir imposibilidad de describir el espíritu de una época [*Zeitgeist*] dentro de límites temporales tan estrechos como son los años 1919 - 1927, dificultad que Forman tampoco pudo resolver ya que en su texto se extenderá más allá de los años 40.

En este trabajo confrontaremos las categorías de uno de los representantes más conspicuos de la teoría de los quanta - Werner Heisenberg - con las de los integrantes de la denominada "física aria", no sólo para señalar la debilidad de los argumentos de Paul Forman sino también para mostrar aquello que Pierre Thullier caracterizara como "incoherencias de la epistemología nazi", y que a su vez nos permitirá echar cierta luz sobre la tan discutida postura de Heisenberg durante el régimen de Hitler.

Aceptando la afirmación de David Cassidy: "una evaluación retrospectiva de la actuación política de Heisenberg durante el Tercer Reich - en especial durante la segunda guerra mundial - no sólo resultaría sumamente difícil sino también reñida"[6], decidimos basar nuestros argumentos en materiales bibliográficos primarios, es decir, en sus escritos publicados durante los años 1935 - 1945. De la lectura de estos textos se desprende que si bien Heisenberg no adoptó una postura política contra el régimen nazi - emprendió, sin embargo, una resistencia frontal contra los embates de la "*Deutsche Physik*" encabezada por dos físicos experimentales de renombre internacional como eran Philipp Lenard y Johannes Stark. Ambos - Lenard y Stark - no sólo rechazarán como falsa a la moderna física teórica, sino que también arremeterán con una serie de anatemas y argumentos antisemitas contra las figuras de Einstein, Heisenberg y Schrödinger. Un extracto de la alocución de Johannes Stark, pronunciada en 1935 a propósito del cambio de nombre del Instituto Físico de la Universidad de Heidelberg por el de Philipp Lenard - Institut, es una buena muestra para ilustrar lo que acabamos de afirmar. Es cierto que su dicho: "Ahí existe un grupo grande de gente, sobre todo en la física, que creen que pueden obtener resultados (...) con expresiones sensacionalistas, confeccionando una teoría matemática pomposa, o partiendo de sus fórmulas"[7], puede ser interpretado dentro del marco de rivalidad que signa la relación entre los físicos experimentales y teóricos, presente desde los inicios mismos de la teoría de los quanta[8], no en cambio los componentes antisemíticos de los que se nutre su discurso posterior. "Esta forma de conducirse - dirá Johannes Stark - responde a la característica judía ["*jüdischen Eigenart*"] (...) imponer su voluntad y su conveniencia (...) también sobre los conocimientos de la naturaleza - agregando en tono de burla - la física judía, aparecida en los últimos treinta años se hizo y se propagó tanto por judíos como no judíos, y ha encontrado por consiguiente en un judío, en Einstein, su Sumo Sacerdote. Al sensacionalismo y la propaganda de la teoría de la relatividad le sigue la teoría de las matrices de Heisenberg y la mecánica ondulatoria de Schrödinger" a las que, desde luego, calificará también como falsas[9].

La primera respuesta pública de Heisenberg a este ataque se hará oír en su réplica al artículo de un tal Willi Menzer publicado en el diario NS "Völkischer Beobachter" el 29.1.1936 y titulado "Deutsche und Jüdische Physik", plagado no sólo de citas del discurso de Stark, sino también de pasajes extraídos de la introducción al libro *Deutsche Physik* de Philipp Lenard[10]. Desde luego, que esta batalla que Heisenberg inicia bajo el título: *Zum Artikel: Deutsche und Jüdische Physik* y publicado en el mismo diario el 28.2.36, no estará exenta de peligros para su propia integridad física[11]. Basta leer, para confirmar esta hipótesis, la réplica del todopoderoso presidente de la *Physikalischen Technischen Reichsanstalt* y Premio Nobel Johannes Stark, cuando escribe: "Heisenberg en su artículo defiende aún hoy en día las convicciones fundamentales de la física judía, y hasta espera que se apropien de estas convicciones los jóvenes alemanes, tomando a Einstein como a uno de sus modelos"[12].

Preocupado sobre todo por la incidencia de la "física aria" sobre la enseñanza de la física en las universidades alemanas, Heisenberg redactará junto a los físicos experimentales Hans Geiger de Berlin y Max Wien de Jena, un memorándum[13] dirigido a Bernhard Rust - *Reichsminister für Erziehung Wissenschaft und Volksbildung* - y que circulará a partir de mayo de 1936 en los medios académicos alemanes. Pero

este texto escrito en defensa de la física teórica y firmado por un centenar de físicos, en su mayor parte experimentales, no cumple con su objetivo, a saber, disolver las agresiones y rechazos hacia la teoría de la relatividad y la teoría de los quanta por parte de los físicos "alemanes". Muy por el contrario, el enconado panfleto, escrito por Stark - pero no firmado por él - y publicado el 15 de Julio de 1937 en el diario de la SS "Das Schwartze Korps" bajo el título "Weise Juden in der Wissenschaft" exacerbará aún más los ánimos. En él se puede leer la siguiente amenaza: "Heisenberg es un ejemplo para algunos otros. Todos ellos son regentes del imperio judío en la vida espiritual alemana [*des Judentums im deutschen Geistesleben*], y deberán desaparecer como los mismos judíos"[14]. Esta expresión se confirmaría por la frase citada sin datos precisos por Werner Haberditzl en "Der Widerstand deutscher Naturwissenschaftler gegen die Deutsche Physik und andere faschistische Zerrbilder der Wissenschaft": "El campo de concentración es indudablemente el lugar más apropiado para el señor Heisenberg"[*Das Konzentrationslager ist zweifellos der geeignete Platz für Herrn Heisenberg*][15].

Pero, ¿cuál es el contenido de estas dos respuestas públicas por parte de Werner Heisenberg a los ataques de los físicos embanderados en la denominada "Física Aria"?

Con una nomenclatura apenas diferente se ocupará en ambos artículos en recalcar que la meta de la investigación de la naturaleza - es decir, de la física - no sólo es "la observación de la naturaleza" sino también "la comprensión de sus vínculos legales" y que "la predicción teórica exacta de un fenómeno muchas veces resulta ser la piedra de toque incorruptible para alcanzar dicha comprensión". Y concluye el pasaje con la siguiente afirmación: "(...) en la física la expresión matemática de las leyes naturales es considerada como la forma pura que permite eliminar todas las confusiones"[16]. Por otra parte, en el memorándum, después de señalar la preocupación que embarga a los físicos alemanes por el ataque a la física teórica [*Sorge mit der die in jüngster Zeit erschienenen Angriffe auf die theoretische Physik viele Fachkollegen erfüllt haben(...)*] es decir, por la crisis en la que se vería envuelta toda la física en Alemania, también subraya que, si bien el primero e incondicional presupuesto de la física es el examen experimental de sus fenómenos, en última instancia la meta de la investigación no es el recuento de muchos resultados experimentales sino la definitiva constatación de las leyes naturales", y, que "la tarea para determinar estas leyes es de la física teórica"[17]. Al final del párrafo sintetiza su idea de la siguiente manera: "no puede haber dudas de que la formalización matemática de la física no sólo es un arma segura para garantizar su coherencia interna sino también es la responsable de la precisa aplicación de sus leyes"[*klare Anwendbarkeit der formulierten Gesetze*][18].

Ahora bien, ¿qué podemos inferir de estas respuestas heisenbergiana al ataque de la "física aria"? En principio no puede dejar de llamar la atención la ausencia de todo comentario vinculado al discurso antisemita, lo cual puede dar pie a suponer que para Heisenberg el combate frontal contra los físicos nazi no era para salvar a los hombres del nazismo, sino para impedir la destrucción de la física en Alemania por parte de la "física alemana". Pero si confrontamos el lenguaje heisenbergiano con las categorías que Pierre Thullier atribuye a la epistemología oficial del nazismo, a saber, "(...) razonaban inductivamente, partiendo de la observación" en contraposición a los judíos, cuyo error consistía en "mostrase demasiado racionalistas, demasiado deductivos, demasiado dogmáticos"[19], podemos constatar que Heisenberg hará uso en sus argumentaciones de ambas herramientas conceptuales. Por otra parte, respondiendo puntualmente a la tesis de Forman que atribuye "una adaptación camaleónica por parte de los físicos germanoparlantes a las presiones socio-culturales" para que hicieran abandono del programa de causalidad en física "*antes* de que se viese justificado por la llegada de una mecánica cuántica fundamentalmente acausal" nos referiremos a la experiencia que Heisenberg describe en su libro der *Teil und das Ganze*. En el capítulo 8 "Física atómica y pensamiento pragmático" transcribe el diálogo que mantiene con Barton, un joven físico de Chicago, a quien le comenta encontrase maravillado ante la disposición del público norteamericano. "Mientras que en Europa - dirá - los caracteres no intuitivos de la nueva teoría de los quanta, el dualismo entre la idea de corpúsculo y la idea ondulatoria, el carácter meramente estadístico de las leyes naturales *conducían, por lo general a agudas discusiones y a veces a un amargo rechazo de las nuevas ideas*, la mayoría de los físicos americanos parecían dispuestos a aceptar, sin obstáculos alguno, esta nueva concepción"[20]. Demás está decir que este rechazo a las leyes estadísticas por parte del público europeo implicaba una abierta resistencia a poner en duda el determinismo y la causalidad en la física.

Sin ingresar en un examen detallado sobre la noción de causalidad en el pensamiento heisenbergiano podemos decir que éste nunca se dirige contra la validez universal de esta ley sino contra una versión demasiado estrecha de la misma. De ahí que tratará de reformularla tanto en su artículo de 1928

"Kausalgesetz und Quantenmechanik" como en su texto más conocido: *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*. Por otra parte, la limitación de la causalidad que él denuncia en el ámbito de la atomística como *gegenstandslosigkeit* siempre será acompañada de argumentos físico-matemáticos, contraviniendo de esta manera expresamente la base de sustentación de la tesis de Paul Forman.

Por último respondiendo a Alan Beyerchen quien en su libro *Físicos bajo Hitler* señalará la incoherencia de la epistemología nazi que, por un lado se habría sometido a los datos de la observación y la experimentación y, por el otro, consideraba que el materialismo debía ser aplastado en nombre de la tradición romántica - según la cual la naturaleza era objeto de una "intuición" de una especie de "visión espiritual"[21] - podríamos preguntar si Heisenberg al rechazar la extrapolación de la ontología materialista al ámbito de física atómica no se identificaría al fin con esta ideología de los "físicos arios". Previniendo sobre un posible malentendido acerca de su afirmación de que "las partículas elementales de la física moderna se emparientan más con los cuerpos platónicos del *Timeo* que con los átomos de Demócrito", Heisenberg aclarará que "no deberíamos creer que se trata de (...) un cómodo rechazo del pensamiento materialista del siglo XIX, ya que éste ha contenido importantes conocimientos [*Erkennisse*] de los que había carecido la antigua filosofía de la naturaleza"[22]. Dicho de otra manera, para Heisenberg el interés del científico por las diferentes formas del pensamiento no consistiría "en tomar partido u oponerse a un determinado sistema filosófico, ya que sería contrario al espíritu del mismo intentar elevar a dogma alguna de sus respuestas". Lo deseable es que "el científico se desprenda de los prejuicios para aprender de los nuevos hechos científicos y de las antiguas y nuevas formas de interrogación". De ahí que para Heisenberg el reemplazo de una forma de pensamiento por otra no se debería ni a una actitud dogmática ni para defender un sistema filosófico contra otro, sino a que el "idealismo de Platón sería tan fértil para el nuevo ámbito de la naturaleza descubierto por la moderna física atómica como lo había sido el materialismo ontológico para la física clásica".

Desde luego que somos conscientes que ante estas respuestas que refutarían la tesis de Forman, éste podría alegar la no aplicabilidad del modelo sociológico considerando lícito invocar a "factores excluidos del modelo como ser personalidad individual y biografía intelectual" para eliminar estas contradicciones. La pregunta que resta es qué criterio utilizaría el propio Forman para incluir algunos datos de la biografía individual como "social" si no es aquel que su modelo pretende explicar, con lo cual resultaría imposible obtener un dato refutatorio de sus argumentos.

Por último queremos señalar que si bien Forman cita textos de aquellos físicos que elaboran la teoría de los quanta como ser Max Planck, Arnold Sommerfeld, Erwin Schrödinger, Max Born y el propio Heisenberg, son justamente estos pasajes los que no podrían avalar lo que él pretende demostrar con su tesis.

Notas

[1] Paul Forman, 1984, *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927*, Alianza, Madrid, pp. 38

[2] Para el caso podemos citar a Felix Klein, representante de los científicos y matemáticos, quien durante la primera guerra había elevado sustancialmente sus exigencias en lo relativo al plan de estudios de la escuela secundaria y que tras la derrota de Alemania verá "dramáticamente transformada o deteriorada la valoración de su disciplina". Paul Forman, *Ibid*, cfr. pp. 53-56.

[3] Karl von Meyenn, 1992, "Las interacciones ciencia-sociedad a la luz de la física atómica y subatómica" en *El siglo de la física*, Tusquets, Madrid, pp. 234

[4] Paul Forman, op. cit. pp. 48

[5] Paul Forman, op. cit. pp. 49

[6] Cassidy, David, 1992, *Uncertainty. The Life and Science of Werner Heisenbrg*, New York, W. H. Freeman and Company, Trad. alemana; 1995, *Werner Heisenberg. Leben und Werk*, Spektrum Akademischer VerlagGmbH Heidelberg-Berlin-Oxford, pp. 12

[7] Werner Heisenberg, 1984, *Gesammelte Werke*, Piper, München-Zürich, Band V. pp. 3-4. Trad. Ana Elisa Spielberg.

[8] Max Planck relata en su *Autobiografía Científica* las dificultades que tuvo que sortear como único físico teórico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín. Después de referirse a Helmholz, Wilhelm von Bezold y August Kund dice: "No era fácil tratar con los demás físicos. Por ejemplo, Adolph Paalzow, físico de la Escuela de Ingeniería de Charlottenburg, talentoso experimentador y berlinés típico, siempre me trató con cordialidad pero también siempre me hizo sentir que yo no le interesaba mucho". Y agrega: "En aquellos días yo era el único teórico, un físico sui generis por decirlo así, y esta circunstancia no facilitó mi iniciación". Max Planck, 1948, *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Johan Ambrosius barth Verlag, Leipzig, pp. 15-16.

[9] Werner Heisenberg, 1984, *Gesammelte Werke*, Band V, op. cit., pp. 3. Trad. Ana Elisa Spielberg

[10] Menzel W., "Deutsche und Jüdische Physik". Völkischer Beobachter, Ausgabe A/Norddeutsche Ausgabe N° 29. 29.1.1936, pp. 7

[11] Heisenberg, Werner "Zum Artikel: Deutsche und Jüdische Physik" en Völkischer Beobachter, Norddeutsche Ausgabe/Ausgabe A, Nr. 59, 28.2.36, pp. 6

[12] Werner Heisenberg, 1984, *Gesammelte Werke*, Band. V, Gruppe I "Die Physik im Dritten Reich und das Uranprojekt (1936-1967)", Einleitung, pp. 4. "Heisenberg vertritt in seinen Artikel auch heute noch die Grundeinstellung der jüdischen Physik, ja, er

erwartet sogar, daB die jungen Deutschen diese Grundeinstellung sich zu eigen machen und sich Einstein und dessen genossen zum wissenschaftlichen Vorbild nehmen(....)"

[13] *Ibid.*, pp. 12,13. Carta sin fecha, no publicada, y firmada durante el verano de 1936

[14] "Heisenberg ist nur ein Beispiel für manche andere. Sie allesamt sind Statthalter des Judentums im deutschen Geistesleben, die ebenso verschwinden mussen wie die Juden selbst". *Ibid*, pp. 5.

[15] Cassidy, David, 1995, *Werner Heisenberg, Leben und Werk*, op. cit. pp.739 - NTM-Naturwissenschaft, Technik, Medizin, Beiheft (1963) 320-326, pp. 323

[16] Heisenberg, Werner; "Entgegung zum Artikel: Deutsche und jüdische Physik" en Völkischer Beobachter, op. cit. pp. 6. Trad. Ana Elisa Spielberg

[17] Werner Heisenberg, 1984, *Gesammelte Werke*, Band V op, cit. pp. 12-13. Trad. Ana Elisa Spielberg

[18] *Ibid.*, 12-13

[19] Thullier, Pierre, 1992, *Las pasiones del conocimiento*, Alianza, Madrid, pp. 198-199

[20] Heisenberg, Werner, 1969, *Diálogos sobre la física atómica*, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 118

[21] *Ibid.*, pp. 203

[22] Heisenberg, Werner "Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik", Universitas 14, pp. 135-148.

ESCEPTICISMO Y HECHOS SOCIALES. WITTGENSTEIN Y EL PROGRAMA FUERTE

Verónica Tozzi
UBA - UNTREF*

Los tempranos '70 testifican la emergencia y posterior expansión de una nueva aproximación a los estudios sociales de la ciencia. Sus propuestas programáticas resultarán controversiales tanto para la filosofía clásica de la ciencia, tal como fue practicada por el neopositivismo y el refutacionismo, como para la tradicional sociología del conocimiento, tal cual fue practicada por Mannheim. Protagonistas de este giro sociológico son los trabajos de Barry Barnes y David Bloor en Escocia, fundadores del llamado Programa Fuerte para la sociología de la ciencia o Escuela de Edimburgo[1]. Su credo principal puede resumirse en la afirmación de que el conocimiento es un fenómeno esencialmente social, ello significa que como cualquier otro fenómeno social, es parte de la cultura que se transmite de generación en generación y se desarrolla y modifica activamente en respuesta a contingencias prácticas. Aplicado al caso específico de la ciencia, ello obligará a tener en cuenta que el conocimiento no lo producen individuos aislados que perciben pasivamente, sino grupos sociales interactuantes involucrados en actividades particulares, por lo cual se deberá prestar atención a la práctica científica concreta -a lo que los científicos hacen de hecho- así como también investigar los 'recursos' de los que se valen para poder llevar a cabo su práctica.(Barnes, 1974)

Dado que el enfoque sociológico se interesa por la práctica científica concreta es relevante destacar su apelación a los trabajos del último Wittgenstein como un recurso clave en el desarrollo de una sociología de la ciencia. La expresión más acabada de esta recurrencia la encontramos en *Wittgenstein, Rules and Institutions* (1997) de David Bloor,[2] en donde sostiene que Wittgenstein en principio habría resuelto uno de los principales problemas en la sociología del conocimiento. Él habría revelado el carácter social de seguir una regla a través del análisis de seguir una regla como parte de un juego de lenguaje compartido y el análisis de las reglas mismas como instituciones. (Cf. Bloor, 1997, pp. 142 y 143) Ahora bien, el punto específico y particular de la apropiación de la filosofía del último Wittgenstein por parte del Pro-

grama Fuerte se expresa en la pretensión de Bloor de haber encontrado que dicha filosofía debería ser interpretada como una teoría social del conocimiento de carácter científico-naturalista y explicativo-causal, ello quiere decir que la sociología de las ciencias naturales emula el método de dichas ciencias. Estas consideraciones no han sido unánimente aceptadas por todos aquellos comprometidos en el giro sociológico. Por ejemplo, Michael Lynch arremeterá contra las pretensiones teóricas de Edimburgo, adoptando una diferente lectura del tratamiento wittgensteiniano de las reglas y de seguir una regla favorecedor de un tipo de estudio más bien descriptivo.(Lynch 1992 p. 217)[3] Ahora bien, debo señalar aquí que el término naturalismo en la epistemología de las ciencias sociales y en los propios sociólogos de Edimburgo refiere entre otras cosas, a dos tesis que no necesariamente deben sostenerse en bloque. En primer lugar, refiere a la unidad metodológica de todas las ciencias, de aquí derivamos su adopción del principio de causalidad y a la adhesión a la explicación en el viejo debate explicación versus comprensión para las ciencias sociales. En segundo lugar, refiere a la posición colectivista u holista en el persistente debate holismo versus individualismo para los fenómenos sociales. La ambigüedad debe ser subrayada dado que herederos wittgensteinianos en ciencias sociales, tales como Peter Winch, sostienen un enfoque colectivista de lo social pero no causalista ni naturalista[4]. Sin embargo, Bloor tratará de mostrar que los dos sentidos pueden ser derivados del tratamiento de Wittgenstein de las reglas.

Mi lectura de este debate es que los herederos wittgensteinianos en la sociología de la ciencia reeditan viejas controversias de los estudios sociales en general. En lo que sigue centraré mi tratamiento del tema en el libro Bloor de 1997. Específicamente quiero analizar si su apropiación de Wittgenstein lo habilita para formular una teoría sociológica naturalista del conocimiento. Mi posición será adversa a esta lectura naturalista pero dado que el libro es cuatro años posterior a la crítica de Lynch, mis razones serán distintas.En *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Bloor encuentra una teoría social del conocimiento en Wittgenstein de carácter **naturalista, causal explicativa**, que tendrá consecuencias relevantes para la aplicación del Programa Fuerte a la sociología de la ciencia. Para ello se deberán complementar todas las afirmaciones de Wittgenstein acerca de que las reglas son instituciones, con la elaboración de un modelo de institución social. Dicha consideración tendrá consecuencias relevantes para la aplicación del Programa Fuerte a la sociología de la ciencia. Podemos organizar la exposición de Bloor del siguiente modo: en primer lugar, una reconstrucción del argumento de Wittgenstein a favor del carácter social de las reglas y del seguir una regla como apoyándose en tres tesis: un rechazo del determinismo lingüístico, un rechazo del individualismo y una consideración finitista del significado. En segundo lugar, mostrará que su lectura de Wittgenstein será afín a la lectura escéptica de Kripke, es decir, Bloor acepta como pertinente el desafío del esceptico en cuanto a qué no hay hechos individuales, mentales o disposicionales, del significado. Finalmente, al ofrecer un modelo de institución social, pretenderá mostrar que puede dar una respuesta directa pero también escéptica al desafío de Wittgenstein. Son los hechos sociales, la pertenencia a la comunidad lo que hace correcta las atribuciones de significado.

Bloor nos invita a pensar en un ejemplo familiar, una secuencia de números pares: 2, 4, 6... cualquiera sabría cómo continuarla. Una regla simple del tipo 'comenzar con dos como primer número y luego sumar dos para producir el siguiente número de la secuencia y así' puede generar la secuencia.(cf. p. 1) Dos preguntas se suscitan frente a este ejemplo trivial de aritmética: por un lado, ¿dónde termina la secuencia? debemos responder: no termina, es infinita. Y, por otro lado, si vamos a seguir la regla 'sumar dos', entonces 'tenemos que' decir 14 luego de 12 o 'debemos' decir 16 luego de 14. Pero, ¿de dónde vienen el debe y el tener que? Nos enfrentamos a dos misterios, el de la infinitud y el de la compulsión de las reglas.(p. 2) No se trata de una necesidad física, tiene más que ver con conducirse correcta o incorrectamente, o, para decirlo claramente, estamos en el terreno de las normas. Por tanto, dirá Bloor, el problema de la compulsión de las reglas es el problema de la normatividad, al punto que, resolver tal problema afectará a todo tipo de normas.(p. 2) Lo mismo sucede con la infinitud, "En sus varias formas y bajo varias condiciones, ellas [las normas] 'requerirán' algo de nosotros, y el requerimiento se aplicará típicamente a un número indeterminado e ilimitado de casos."(p. 2) La respuesta de Wittgenstein a estos misterios involucrará, según Bloor, cuatro tomas de posición.

En primer lugar, un rechazo a una visión que podría denominarse 'determinismo lingüístico': la creencia en que el carácter compulsivo e infinito de las reglas deriva de la propiedad llamada 'significado', es decir, el significado de la regla misma y lo que es mentado por aquel que sigue la regla. (Bloor, 1997, p. 3)[5] En segundo lugar, involucrará el rechazo del individualismo, para el cual el determinismo de significado es un ingrediente esencial. (cf. p. 4) El individualismo se basa en la idea de que seguir una

regla es posible por nuestro poder de asir el significado de los conceptos usados en la regla. "Una vez que los hemos asido, entonces es su significado el que nos guía o determina nuestra conducta."(Ibid., 4)[6].

En tercer lugar, Bloor, junto con Barnes y siguiendo Mary Hesse[7], encuentra en las reflexiones de Wittgenstein acerca de las reglas y del significado una concepción que llama: 'finitismo de significado'. El aprendizaje ostensivo ilustra el finitismo pues, permite ponderar la importancia relativa que tienen la experiencia y la tradición, el 'sentir las semajanzas' y la 'idea de clase', en los procesos de enseñar y aprender reglas[8]. El alumno aprende a asir cosas no por las cosas en sí mismas, las cuales permanecen silenciosas, sino por otras personas. Las sucesivas aplicaciones son establecidas por convención en la tradición, es la confianza en el maestro y el reconocimiento de su autoridad cognitiva lo que perpetúa futuras aplicaciones de un término. (cf. 1996, p. 54) Ahora bien, ni las futuras aplicaciones de los términos son ilimitadas de antemano ni ningún acto de clasificación es irrevocablemente correcto. Vemos aquí que la concepción finitista responde a los misterios de la infinitud y de la normatividad de una manera contraria al determinismo lingüístico y al individualismo.

El rechazo, por parte Wittgenstein, de apelar a una idea en la mente que trascienda todos los ejemplos disponibles de aplicación no involucra que Wittgenstein hable de una mente en blanco. De hecho, señala Bloor, Wittgenstein usó modelos biológicos y mecánicos que describen por qué nuestra respuesta a un número finito de ejemplos podría contener dentro de sí una tendencia innata a ir más allá de ellos(Cf.1997, p. 15)[9] El problema es que esta tendencia no explicaría la normatividad, pues la reduciría a mera subjetividad: "Es el consenso tácito de la acción el que determina lo que es considerado como correcto o incorrecto". (ibid.) "El consenso hace a las normas objetivas, es decir, una fuente de límite impersonal y externo sobre el individuo"(p. 17)

Por último, Bloor afirma que su reconstrucción de Wittgenstein es afin a la interpretación escéptica de Saúl Kripke aunque intenta ir más allá. Podemos comprender, según Kripke, a Wittgenstein como planteando un desafío escéptico: ¿qué hecho acerca de ti mismo es el que constituye tu significar 'sumar' por 'más'? El argumento de Wittgenstein, según la reconstrucción de Kripke, consistirá en rechazar una serie de candidatos a "hecho" que corresponda a nuestro hablar acerca de personas que significan cosas.(Ibid., p. 58) Ahora bien, según Bloor, puede apreciarse en la reconstrucción de Kripke de Wittgenstein una ambigüedad: si bien hay expresiones del propio Kripke acerca de que no hay hecho de ningún tipo acerca de lo que una persona significa[10], sin embargo, si prestamos atención a los diferentes candidatos a hechos sucesivamente descalificados por Kripke, veremos que son todos hechos individualistas: la conducta pasada del individuo, sus sentimientos, intenciones o estados mentales, sus disposiciones o autoinstrucciones verbales.(Ibid., p. 63)

Según Kripke, en lugar de preguntarnos en qué condiciones una proposición es verdadera debemos preguntar bajo qué circunstancias se nos permite hacer una determinada aseveración y cuál es el papel en nuestras vidas de tal permiso.(K. 75) Imputar un significado específico a las palabras del hablante bajo estas condiciones es parte de incluirlo en nuestros planes e interacciones.(Cf. Bloor, 1997, p. 59.) Es decir, es aceptada como propia en estas circunstancias, es la cosa tradicional, útil o convencional a decir. Tales condiciones son llamadas condiciones de aseverabilidad y son aquellas por las que el individuo ha manifestado ser competente.(Cf. Bloor, p. 59) Observa Bloor que el enfoque de las condiciones de aseveración es, en un sentido, una consideración sociológica del significado, justamente Kripke niega "que la noción de una persona siguiendo una regla haya de ser analizada simplemente en términos de hechos acerca del seguidor de una regla y del seguidor de una regla solo, sin referencia a su pertenencia a una comunidad más amplia."(Kripke, 109) Pero hay una diferencia entre el tratamiento de Bloor y el de Kripke. Para Bloor, la referencia a la pertenencia del individuo a la comunidad *refiere* a un hecho del significado, solo que de un tipo particular, un hecho sociológico, "un hecho acerca de la sociedad, el lugar de los agentes en ella y de su relación con ella".(Bloor, p. 64) Este es un tipo particular de referencia: la autorreferencia: referencia a una realidad que es dependiente de los propios actos de referencia dirigidos a ella.(Bloor, p. 68) La autorreferencialidad es la esencia de la institución social, es por ello, que para dar cuenta del significado en términos de acuerdo en las prácticas de seguir una regla debemos explorar, según Bloor, un modelo de institución social.

II. "A game, a rule is an institution"(RFM VI: 32). Un ejemplo sencillo de institución social es el dinero. Una moneda no es sólo un disco de metal estampado, lo que lo hace una moneda es como es usado y, lo que hace correcto llamar 'moneda' al disco es que existe una práctica grupal de llamar a un

cierto tipo de objeto una moneda cuando es usado de cierta manera. Bloor, p. 29) Esto revela un carácter autorreferencial de, y autocreativo en, la propia práctica. Esto es, si colectivamente abandonamos toda referencia al dinero, es decir, toda práctica de usar un objeto como valor universal de cambio, éste desaparecerá.(Ibid., p. 30) La charla sobre monedas no es acerca de una realidad independiente sino charla sobre charla.(Ibid.) Llamarlo moneda colapsa con el hecho de que suficientes personas estén dispuestas a acordar que es una moneda.(p. 31) En definitiva podemos tratar a las instituciones sociales como proferencias performativas gigantes producidas por un colectivo social[11].

¿Cómo se involucra este aparato teórico en el contexto de las reglas, seguir una regla y la normatividad? Tres citas de Bloor responden a esta cuestión: "La continuación 'correcta' de una serie numérica es la continuación que es colectivamente llamada 'correcta', no es una cuestión de contar votos sino que refiere a un patrón estable de interacción."(p. 33) "La corrección a la que yo refiero es constituida por las referencias de otros a su corrección, y mi referencia contribuye al fenómeno para el cual todos los otros hablantes a su vez refieren."(ibid.) "Así la regla existe en y a través de la práctica de citarla e invocarla en el curso del entrenamiento, en el curso de juntarnos para seguirla y en el curso de decirles a ellos que no la han seguido o no lo han seguido correctamente."(ibid.) En la jerga sociológica *standard*, regla es una categoría de actor[12], más aún, invocar categorías normativas es en sí mismo un acto de participación en una práctica autorreferencial que no tiene fuente independiente de justificación. En definitiva, el carácter autorreferencial de las instituciones sociales, permitirá iluminar tanto el rechazo de Wittgenstein a la posibilidad de una regla seguida una sola vez -sin una multitud de aplicaciones por parte de una multitud de personas no habría autocreación del sistema- así como la exigencia de que los ejemplos de práctica reglada deben ser acciones observables y no cosas en la mente.(Cf. ibid., p. 34)

Según Bloor, este modelo de institución social tiene el beneficio de proveer una respuesta escéptica y directa al planteo de Kripke, esto es, a la pregunta por cuál es el hecho de la cuestión del significar algo, se responde, escépticamente, ningún hecho individualista y directamente, sí hechos sociales, los hechos del significado son los hechos de la pertenencia institucional. Afirmaciones como 'Juan entiende (*means*) sumar por más' (para el caso de la institución de la arimética) o 'Juan posee 5 acres de tierra' (para el caso de la institución de propiedad) indican que tales atribuciones pueden hacerse de un individuo dentro de una institución social que, en el primer ejemplo, refiere a su participación en una actividad para la cual ha sido entrenado, en la que interactúa con otros participantes y que comparte su vocabulario.(Cf. Ibid., p. 67) Y, en el segundo ejemplo, la atribución es posible en virtud del lugar del individuo en un sistema social en el que las personas organizan sus asuntos alrededor del concepto de propiedad.(Cf. ibid., pp. 65-66)

En ambos casos, preguntaría el escéptico, ¿a qué se refieren las palabras en dichas prácticas? La respuesta, dirá Bloor, es: dado que estamos tratando con instituciones sociales nos topamos con un tipo especial de referencia: la autorreferencia. *De este modo, en los casos instanciados arriba, ¿por qué son correctas ambas atribuciones? Son correctas porque todos o casi todos se comportan en forma semejante.* La atribución 'Juan posee 5 acres de tierra' es correcta por ser colectivamente performativa, crea tales cosas como derecho de propiedad en virtud de referirnos a ella.(Cf. ibid., p. 66) Algo similar puede decirse en el caso de la aritmética, "...el acto de significar deriva del contacto real o percibido del actor con la institución de sumar. La institución misma sólo existe en virtud del nexo total de acciones, referencias y conductas similares de los otros participantes."(Ibid., p. 67) Justamente aquí, apunta Bloor, nos topamos con una concepción totalmente terrena de la normatividad de las reglas, claramente concreta y causal, en una palabra, naturalista.(p. 20) En conclusión, sí hay una realidad independiente establecida contra los seguidores individuales de reglas, pero nada que vaya más allá de la colectividad social y sus partes constitutivas: "sólo significa que somos compelidos por reglas, en tanto, colectivamente nos compelimos unos a otros"[13](ibid., p. 22).

Kripke rechaza explícitamente considerar la referencia de la corrección de las atribuciones de significado en términos de pertenencia a una comunidad como una solución directa al planteo escéptico. Señala Kripke, Wittgenstein no sostiene que, para todo m y para todo n, el valor de la función a la que nos referimos mediante 'más' sea (por definición) el valor que (casi) toda la comunidad lingüística daría como respuesta. Dicha teoría sería una teoría de las condiciones de verdad. (p. 102) con la consecuencia indeseable de que, como resultaría para el planteo de Bloor, la respuesta que cada quien dé a un problema de adición sea, por definición, la correcta, sino más bien el lugar común de que, si todos concuerdan respecto a cierta respuesta, entonces nadie se sentirá justificado en llamar equivocada a la respuesta.(p.

103)Kripke diría más específicamente, no es que si el actor sigue la regla de la adición en la forma convencional seguida por todos, entonces estaría siguiéndola correctamente, sino que si en el futuro el agente se conduce en forma suficientemente rara (y en suficientes ocasiones), entonces ya no estaremos comprometidos a afirmar que él está siguiendo la regla convencional de la adición.(p. 91)

En otras palabras, para Bloor, la consideración de Kripke es una respuesta escéptica, en primer lugar, por su carácter finitista, hace a cada aplicación de un concepto un cumplimiento contingente y, en un sentido azaroso. Ninguna respuesta presente determina la aplicación futura de una vez y para siempre. En segundo lugar, es escéptica con respecto a hechos individuales. Ahora bien, a pesar de Kripke, es también una respuesta directa pues, según Bloor, ofrece hechos sociales, los cuales en cuanto cumplen con la caracterización durheimiana de independencia y coerción, dan lugar a una consideración naturalista de la sociología. Sin embargo, si todo esto apunta a mostrar que no son hechos mentales ni la realidad o los eventos naturales en sí mismos los que constituyen el significado sino consideraciones sociales que hacen mención a las prácticas y pertenencia a una comunidad, la descripción de Kripke de en términos de condiciones de aseveración o justificación resultará más apropiada. Esto resulta más evidente cuando recordamos la aplicación del análisis wittgensteiniano por parte del Programa Fuerte al caso de los conceptos y teorías científicas donde sostiene justamente que no es la realidad independiente, no son hechos mentales, ni percepciones ni inclinaciones lo que constituyen el significado. Si ninguna realidad independiente constituye el significado, ¿qué tienen de especial los hechos sociales para constituirse en realidad independiente?

Hay un último punto a observar. Kripke y Bloor utilizan las mismas categorías para dar cuenta en términos wittgensteinianos del lenguaje y del significado, pero les otorgan diferente estatus y poder explicativo. Es decir, la compulsión de las normas debe entenderse en términos de convenciones, costumbres, prácticas, pertenencia a una forma de vida, de intereses y expectativas. Bloor señala, además, que no resultará para nada superfluo expandir tales intuiciones acerca de qué entendemos por una institución social. Pero al dar este paso, cree que dicho modelo autorreferencial promociona la adopción de una concepción naturalista de teoría sociológica.

El paso de Bloor consiste en que el carácter autorreferencial, autocreativo, performativo y circular del discurso dentro del juego no excluye explicación causal del sistema como un todo. Tomando la explicación humeana de normatividad en la esfera moral nos proveemos del aparato teórico-explicativo básico, pues, señala Bloor, Hume mostró "como las convenciones con fuerza moral provienen de interacciones desprovistas de un carácter obligatorio, esto es de un patrón de interacciones interesadas y calculadoras".(Cf. ibid., p. 135) En definitiva, intereses y disposiciones, no normativos, suministran la matriz conductual para el fenómeno que llamamos compulsión lógica. Pero aquí se nos presenta la cuestión acerca de la consistencia entre el modelo sostenido de institución social y sus pretensiones naturalistas, pues dado el carácter autorreferencial y autocreativo de la institución social, la pregunta surge inmediatamente, ¿cuál es el estatus del discurso sociológico que explica en términos causales no normativos la normatividad?

En su discusión con Kripke, Bloor ensaya una respuesta. Señala que un análisis institucional acerca de la propiedad legal o de la práctica de la adición no es un sustituto para lo que un individuo podría o debería decir en sus desempeños dentro de la institución legal o la práctica aritmética, cito, "La teoría institucional nos habla, en términos generales, acerca de las causas fácticas y precondiciones para hablar dentro del juego que posee el significado que posee. Apunta a la realidad detrás de él. No debemos identificar (a) las condiciones de verdad tal como son formuladas dentro del juego del lenguaje con (b) los hechos de la cuestión tal como ellos pertenecen a la existencia y carácter del juego mismo. Esto podría expresarse diciendo que no debemos confundir juegos y metajuegos, aunque Wittgenstein mismo siempre rechazó este imaginario de 'meta' niveles".(Ibid., p. 66) Bloor acepta las reservas de Wittgenstein, sin embargo, cree que con cautela distinciones como esa o aquellas que hablan de un fuera y dentro del juego son útiles, no son más que convenciones sociales. Pero no hay nada que impida a cualquier participante hacer el esfuerzo de traer teorías filosóficas o sociológicas a su discurso. "No podemos asumir *a priori* que reflexiones exteriores dejarán al discurso intocado o lo socavarán. Dependerá de cómo los jugadores del juego elijan desplegar estos recursos."(Ibid., p. 67)

No veo nada naturalista en esta concepción. Las afirmaciones del Programa Fuerte de estudiar las ciencias naturales con los mismos métodos de dichas ciencias no son compatibles con este desarrollo.

Más bien apunta a una diferencia sustancial entre ciencias naturales y sociales que, concedo a Lynch, socava los principios del programa. Si, por un lado, 'regla' es una categoría de actor y no una descripción que podría hacer un teórico externo para observar y predecir la conducta de un grupo, y, por otro, el fenómeno de seguir una regla no es distinto de las descripciones dadas de ellas,(Bloor, 1997, p. 35) entonces, cualquier descripción dada de ellas se identificará con ellas, es decir, será autorreferencial y autocreativa. Es decir, Bloor reconoce, al igual que todos aquellos que han visto problemática la posibilidad del naturalismo para los estudios sociales, el carácter interpretado de la realidad social por lo que toda teorización social será otra interpretación de las interpretaciones sostenidas por los actores en sus prácticas cotidianas. Este fenómeno ha sido llamado por Giddens la doble hermenéutica de las ciencias sociales[14] y obliga a rever al menos dos de los principios del Programa Fuerte. En primer lugar, el de causalidad pues, hay una interdependencia entre descripciones y prácticas que necesariamente hará que cualquier redescripción de la práctica la modifique. Esto no tiene paralelo con la investigación de las entidades naturales, las cuales, como ha señalado Hacking, no interactúan con las descripciones de los actores acerca de ellas, lo que ha llevado a este autor a diferenciar entre tipos naturales y tipos sociales y que Bloor acepta.(cf. 1997, p. 35)[15]. En segundo lugar, revisa el principio de imparcialidad o neutralidad valorativa, pues, si las redescripciones modifican las prácticas, es inevitable el potencial crítico y transformador de las prácticas que toda redescripción conlleva. Por tanto, del modelo de institución social se derivan dos tipos posibles de abordaje, o nos ponemos fuera del juego y redescribimos en términos de algún otro juego del lenguaje, ésta será la vía crítica sostenida por Habermas, Giddens y Bhaskar, o aprendemos el juego desde adentro y sólo redescribimos en términos del propio juego, vía tomada por Lynch. En ambos casos, no se trataría más que de redescripciones de la práctica, pero de ningún modo se trataría de una teorización de tipo naturalista.

En suma, es totalmente relevante que Bloor haya investigado el modelo de institución social así como el tipo de ciencia social adecuado para dicho modelo que se puede derivar del último Wittgenstein. Lo que resulta llamativo es que no haya atendido a sus precursores, Anscombe y Winch, quienes habían notado que Investigaciones filosóficas socava de raíz las pretensiones naturalistas de la investigación social.

Bibliografía

Anscombe, E. (1981), *Collected Papers.*
Barnes, B. (1977), Interest and the Growth of Knowledge, London Routledge.
Barnes, B. (1986), *Kuhn y las ciencias sociales*, México, Breviarios de FCE (1982 en inglés)
Barnes, B., Bloor, D., Henry, J. (1996), *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, The University of Chicago Press
Bloor, D. (1973), "Wittgenstein y Mannheim on the sociology of mathematics", en Studies in the History and Philosophy of Sciencie, vol 4: 173-191
Bloor, D. (1998), *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa, Barcelona. 1971,1a ed. en inglés: London, Routledge and **Kegan Paul** (1991), primera reedición por Chicago, Chicago University Press).
Bloor, D. (1983), *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, London, MacMillan.
Bloor, D. (1992), "Left and rigth wittgensteinians", en Pickering, (ed.) (1992), pp. 266 a 282.
Bloor, D. (1997), *Wittgenstein, Rules and Institutions.* London, New York, Routledge.
Bhaskar, R. (1979), *The Possibility of Naturalism.* Brighton, Harverster Press.
Kripke, Saúl (1989), Wittgenstein: reglas y lenguaje privado. México. UNAM. (1982, Basil Blackwell)
Lynch, M. (ed.) (1992), "Extending Wittgenstein: the Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science", en Pickering, pp. 215 a 265.
Lynch, M. (ed.) (1992), From the 'Will to Theory" to the Discursive Collage; A reply to Bloor's 'Left and rigth wittgensteinians'", en Pickering, pp. 283-300.
Faustino, Silvia. "El aspecto normativo y el aspecto social de las reglas". En *El giro pragmático en la filosofía contemporánea.* Samuel Cabanchik, Federico Penelas, Verónica Tozzi (eds.)
Giddens, A. (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*, (Londres, MacMillan/Berkeley: University of Chicago Press.
Habermas, J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa.* Buenos Aires, México. Taurus.
Hacking, I. (1999), *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, London, England.
Pickering, A. (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago: University of Chicago Press
Winch, P. (1972), Ciencia social y filosofía, Bs As, Amorrortu. (1958, Routledge and Kegan Paul)

Notas

* Agradezco los comentarios críticos de los Doctores Silvia Faustino (PUC-Brasil) y David Pineda (Universidad de Girona) a un trabajo anterior sobre este tema que será publicado en *El giro pragmático en la filosofía contemporánea* (Cabanchik, S.; Penelas, F. y Tozzi, María Verónica, comps.), GEDISA, en prensa. Gracias a ellos he podido mejorar mis conjeturas acerca de las cuestiones que me preocupan.

[1] Se destacan también los trabajos de Steven Shapin, Michael Mulkay y Harry Collins, entre otros.

[2] Continuación y complemento de varios artículos sobre la relevancia de Wittgenstein para la teoría social del conocimiento y del libro de 1983 *Wittgenstein a Social Theory of Knowledge*.

[3] Las investigaciones sociales de la ciencia que ilustran este tipo de enfoque son las derivadas de la Etnometodología de Garfinkel y Sacks.

[4] Hay otro uso de naturalismo y que refiere a la adopción de la neutralidad valorativa en el estudio de los fenómenos sociales. En consonancia con su segundo principio Bloor sostiene que "El sociólogo se ocupa del conocimiento, incluyendo al conocimiento científico, puramente como un fenómeno natural, ... En lugar de definirlo como una creencia verdadera, el conocimiento para el sociólogo es lo que los hombres toman como tal." (Bloor, 1998, p. 35). Nuevamente, la adopción de la neutralidad valorativa no es una con la adopción de la explicación en detrimento de la comprensión ni con el colectivismo en detrimento del individualismo.

[5] Como prueba textual del rechazo de Wittgenstein a esta concepción, Bloor señala los pasajes 185 a 199 de Investigaciones filosóficas. Específicamente, &188

[6] Investigaciones filosóficas, &&199 y 196, entre otros, vienen a rechazar esta visión. En definitiva, estos parágrafos favorecerían un lectura colectivista de la normatividad y así, recuerda Bloor, fue leída por sus tempranos defensores, Malcom (1954), Rhees (1954) y Winch (1958) y por sus tempranos críticos individualistas, Ayer (1954) y Strawson (1954).(Bloor, 1996, p. 7)

[7] Barnes y Bloor han expuesto el finitismo de significado en varios de sus artículos y libros en función de mostrar como la concepción wittgesteiniana del lenguaje ilumina no sólo la normatividad en las reglas matemáticas sino también la de la inducción y la confirmación de teorías, ver por ejemplo, Barnes, 1982, Barnes, Bloor & Henry) Bloor aclara que lo que llaman finitismo de significado no es lo mismo que el 'finitismo' o 'intuicionismo' en matemáticas rechazado por Wittgenstein mismo.(ver Bloor, 1997, p. 149)

[8] Importancia que encuentran en Wittgenstein. "Once you have described the procedure of this teaching and learning, you have said everything that can be said about acting correctly according to the rule"(RFM VII: 26)(Bloor, 1997, p. 9)

[9] Ejemplos de uso de modelos biológicos en OC 358, 359, 475 y RFM VII: 40 y mecánicos en RFM IV: 20, I: 3, VII: 4, III: 69.

[10] "denial that there is any fact of the matter as to what I meant"(Kripke, p. 41)

[11] En su descripción del modelo de institución social, Bloor sigue a Anscombe y Barnes. Con respecto a los conceptos sociales se sostiene, siguiendo a Anscombe, una teoría idealista del significado: la existencia de una entidad social no refiere a algo espiritual o mental sino "que no existe en absoluto excepto por los signos. Es como si las palabras la produjeran por señalarla". Anscombe, 1978, reprinted, 1981, p. 138) El carácter interactivo entre la realidad social y las concepciones de los agentes acerca de ella ha sido desarrollado por Hacking, 1999 y Bhaskar, 1979. Esta interacción es la que marca una diferencia entre las entidades y procesos sociales con las entidades y procesos naturales, cualificando o moderando cualquier pretensión naturalista en los estudios sociales.

[12] Bloor señala que, sin usar esta noción, Wittgenstein sugiere algo similar: "Ya que si tú me das una descripción de cómo las personas son entrenadas en seguir una regla y cómo reaccionan correctamente al entrenamiento, tú mismo emplearás la expresión de una regla en la descripción y presupondrás que yo la entiendo" (RFM VII: 26)

[13] Coerción a, e independencia de, cada uno, es la definición durheimiana de hecho social como cosa.

[14] Descripción que comparten Bhaskar (1979) y Habermas (1999)

[15] Un tipo interactivo es aquel que puede interactuar con lo que es clasificado, la clasificación misma puede ser modificada o reemplazada. Por ejemplo, el nuevo conocimiento acerca de "lo criminal", "lo homosexual", llega a ser conocido por las personas clasificadas, y cambia la forma en que los individuos se comportan y *loops back* para forzar cambios en la clasificación y el conocimiento acerca de ellos.(Hacking, 1999, pp. 104-105).

LA CONTINUIDAD DE LAS CIENCIAS Y EL FIN DE UNA IMAGEN

Denis D. Velázquez
UN de la Patagonia Austral

Durante los días 3 y 4 de octubre de 1989, en el Gustavus Adolphus College, con la presencia de alrededor de cuatro mil personas tuvo lugar la Conferencia Nobel N° XXV bajo la consigna "¿El fin de la ciencia?". Actuaron como oradores, el físico S. Glashow, el biólogo G. Stent, el historiador G. Holton y los filósofos S. Harding, M. Hesse e I. Hacking; todos ellos respondieron a una convocatoria que entre sus párrafos más notorios señalaba que: *"La ciencia como una empresa unificada, universal y objetiva está actualmente siendo cuestionada. En tiempos recientes la ciencia ha empezado a ser entendida como un factor social subjetivo y relativista. Así la ciencia está actualmente re-examinándose a sí misma como producto de cosas tales como enfoques paradigmáticos, luchas ideológicas y instrumentos básicos de poder. [...] Con el cambio que acaba con la ciencia como disciplina logocéntrica y objetiva, regresa la pregunta, ¿dado este desarrollo, qué deberá significar la ciencia para la sociedad? No puede significar más, como pretende el modernismo, la guía estable en un mundo de inestabilidad humanista. ¿Está esta nueva comprensión de ciencia pronosticando el fin de la ciencia?"*[1].

Casi cinco años después, entre el 29 de mayo y el 2 de junio de 1995, convocados por la Academia de Ciencias de New York, se volvieron a reunir aproximadamente doscientos científicos y filósofos bajo el eslogan "La huida de la ciencia y la razón"[2]. El tono general de las ponencias tiende a denunciar la pretensión de ciertas corrientes de pensamiento actuales de presentarse como científicas, recurriendo a un concepto de 'cientificidad' que malinterpreta o directamente niega, algunas notas imprescindibles de la práctica científica.

Con estos antecedentes, sumado al auge adquirido por las ideas de la post-modernidad en este último tiempo y que proclaman el fin de las principales preocupaciones del hombre en los últimos tres siglos (las ideologías, la historia, la obra de arte, la revolución, etc.), resulta natural que el periodista norteamericano J. Horgan escriba, en 1996, una obra en la que el enunciado convocante en 1989 pierde su carácter interrogativo pasando a adquirir un tono decididamente afirmativo: *"El fin de la ciencia"*[3].

"Si creemos en la ciencia debemos aceptar la posibilidad -inclusive la probabilidad- de que la gran era del descubrimiento científico haya pasado a mejor vida. Por ciencia entiendo no la ciencia aplicada, sino la ciencia en su vertiente más pura y más grandiosa, a saber, ese deseo profundo del ser humano de comprender el universo y el lugar que ocupa en él. Podría ser que las investigaciones ulteriores no aportaran más revelaciones ni revoluciones de envergadura, sino tan sólo unos rendimientos graduales y decrecientes"[4].

Hoy en día sabemos que es muy difícil conceptualizar "la" ciencia y que se tiende a hablar de "ciencias", entonces ¿a qué sentencia a muerte Horgan cuando habla del fin de "la ciencia"? En otras palabras ¿qué imagen de ciencia tiene en mente Horgan al momento de extender su certificado de defunción?.

El hilo de nuestro argumento consistirá en elucidar el concepto de ciencia que tiene en mente Horgan, mostrar que el mismo es incorrecto desde el punto de vista epistemológico, y que por lo tanto, coincidimos en *declarar el fin de esa imagen restringida* de la ciencia lo que no es equivalente a decir que *proclamamos el fin de la ciencia.*

Una imagen

Sintéticamente, el trabajo de Horgan refleja una imagen de la ciencia como una empresa progresiva (la velocidad del progreso actualmente se ha acelerado enormemente); es una imagen optimista que considera que la ciencia actual ya ha dado respuesta a las preguntas importantes que podrían dar origen a nuevos marcos teóricos generales y dado que hay acuerdos dominantes en la comunidad científica acerca de la veracidad de dichas respuestas, esto es una razón para creer que dichos marcos teóricos son finales.

En primer lugar debemos aclarar que Horgan se está refiriendo a lo que él denomina "ciencia empírica" y que nosotros podríamos decir muy en general, ciencias naturales y en particular, física y biología. Respecto de éstas últimas sostiene que han llegado a sus marcos teóricos finales: en la física macrocósmica: la física relativista; en la física microcósmica: la física cuántica; en la biología: el darwinismo.

Pero la física y la biología no constituyen *todo* el conocimiento científico, es evidente que hay otras áreas epistemológicamente relevantes que Horgan aquí no considera, como la química, y otras como la que podríamos genéricamente denominar "ciencias sociales" de la cual presenta una imagen muy pobre. En este último campo estamos lejos de decir que hemos llegado a *marcos teóricos finales;* los paradigmas vigentes en las distintas ciencias sociales generan explicaciones del mundo inconmensurables entre sí, esto porque la realidad social es tan compleja que es casi imposible comprenderla en una teoría única (excepto que creamos en el Ojo de Dios que en su omnisciencia estuviera en posesión de la suma de interpretaciones) y cualquier postulación de una teoría última constituiría un dogmatismo, la verdadera negación del espíritu científico. El título del capítulo 6 es nuevamente revelador acerca de la imagen que tiene Horgan de las ciencias, restringida ahora al campo de lo social: "El fin de *la* ciencia social"[5]. Tanto al hablar de 'ciencia' en general, como al hablar de 'ciencia social', es evidente que Horgan tiene en mente un campo *unificado* de conocimientos y es hacia este supuesto que dirigiremos nuestras objeciones.

En este sentido, es correcta la observación de Hacking de que ciertos augurios del fin de la ciencia provienen de un pensamiento regido por la idea de *unidad: "La cólera actual hacia la ciencia, señalada por el título de nuestra conferencia, está dirigida a una ideología de la ciencia que expresa que hay una realidad última, una verdad última, un camino hacia la verdad (el método científico), un modo confiable de razonar, un modo racional de hablar"*[6].

Hacking sostiene que la unidad es una ideología, forma parte de lo que G. Holton llama "themata", o sea, ideas gobernantes acerca de la naturaleza, los seres humanos o la divinidad que se repiten en el desarrollo sucesivo de una cultura. La unidad ha sido uno de los themata más persistentes y ha sido asociado a otras poderosas ideas como el dios del monoteísmo, la nación, el estado, el yo, etc. Además, Hacking sostiene que la ideología de la unidad se encuentra relacionada a la vez con una meta-ideología: que realmente sólo hay *una* clase de unidad.

La unidad de la ciencia denota al menos 11 familias diferentes de tesis. Esas tesis son:[7]

Tesis 1: Hay un solo mundo, *una* realidad y *una* verdad.

Tesis 2: Todas las clases de fenómenos deben estar relacionados entre sí.

Tesis 3: El mundo está constituido de hechos pero éstos tienen un orden, hay una estructura fundamental *única* (causal o lógica) de las verdades acerca del mundo.

Tesis 4: Si bien las clasificaciones difieren, hay *un* sistema clasificatorio fundamental último y correcto, el de las "clases naturales".

Las tesis 1 a 4 son tesis metacientíficas que operan como supuestos ontológicos generales a la idea de la ciencia unificada.

Tesis 5: La ciencia apunta a conocer *la* verdad sobre aspectos del *único* mundo; si bien nunca podremos saber toda la verdad acerca de algo, todas nuestras piezas de conocimiento son fragmentos de *la* verdad.

Tesis 6: Hay que poner en evidencia las conexiones entre distinto tipo de fenómenos en vistas de construir la Gran Teoría Unificada.

Tesis 7: Hay que encontrar no sólo la verdad, sino también la estructura (lógica) de las verdades la cual permitirá sucesivas reducciones hasta llegar a la Gran Teoría Unificada.

Tesis 8: Toda la ciencia puede ser expresada en un lenguaje.

Las tesis 5 a 8 son de carácter epistemológico, refieren al objetivo de la ciencia y establecen algunos preceptos metodológicos generales.

Tesis 9: Existe un *único* modelo de racionalidad estándar a partir del cual juzgar las hipótesis científicas.

Tesis 10: Existe un *único* modo de investigar acerca del mundo (el método científico), que es el mismo para todas las ciencias.

Las tesis 9 y 10 son tesis lógicas íntimamente relacionadas, pues la racionalidad es metodológica y a su vez el método es el garante de la racionalidad.

Tesis 11: La ciencia ha tenido un éxito maravilloso en sus unificaciones, colocando variedad de hechos dentro de una misma estructura intelectual. Esta última, obviamente, es una tesis histórica.

La hecatombe de una ilusión

Decíamos que tanto al hablar de 'ciencia' en general, como al hablar de 'ciencia social', es evidente que Horgan tiene en mente un campo *unificado* de conocimientos; pero el *thématha* de la unidad y la meta-ideología con la que se encuentra relacionado (que realmente sólo hay *una* clase de unidad) presentan problemas. La unidad en sí misma no es una idea simple, reúne en sí dos notas (la *determinación* y la *integración armónica* de las partes) cuya relación no es fácil y pone en evidencia que ni siquiera la idea de unidad está unificada[8]. Mientras el sentido de determinación es celebrado por los *filósofos* (y se refiere al supuesto de que todo fenómeno cae bajo un principio, ley o lenguaje «único, singular»), el sentido de armonía es celebrado por los *científicos* (y alude a la comunidad armoniosa de dominios de investigación distintos). De las 11 familias diferentes de tesis algunas de ellas tienen que ver con la determinación y otras con la armonía.

Las tesis relacionadas con la unidad son igualmente problemáticas. En los artículos analizados Hacking advierte que no se pronunciará sobre la T. 1, aquí tampoco nos explayaremos al respecto, baste decir que una de las principales controversias en filosofía de la ciencia en la actualidad (la controversia realismo-anti-realismo) se concentra en lo problemático de esta afirmación. Hacking reconoce que ha sido gentil con la idea de conexión (T. 2). Distintos aspectos de la naturaleza, que parecen prima facie no relacionados, puede mostrarse que interaccionan. Así, siempre tiene sentido preguntarse si esto está conectado con aquello (T 6).

Según Hacking, la idea de que hay una estructura fundamental *única* de causación (T. 3), determinista o probabilística, que organiza el mundo descansa sobre un análisis inadecuado del concepto de "causa". Por otra parte, si bien el sentido común apoya la idea de "clases naturales", Hacking rechaza la exigencia de que exista una taxonomía única que corte a la naturaleza en clases (T. 4). Contra la tesis que afirma que la ciencia apunta a conocer *la* verdad sobre aspectos del *único* mundo (T. 5), hoy en día hay innumerables discusiones acerca de lo problemático de su postulación. Contra la tesis 7, los objetivos reduccionistas propios del positivismo lógico se mostraron inalcanzables, inclusive la química cuántica, a pesar de su proximidad con la mecánica cuántica, es y permanecerá una disciplina autónoma. Es imposible tratar de reducir los problemas de una a la otra.

Acerca de la tesis 8, Hacking señala que en 1800 una persona alerta, podría saborear cualquier artículo publicado en las revistas científicas; hoy en día, esto ya no es humanamente posible, y esto es en parte producto de la proliferación de los lenguajes técnicos específicos, además de que han fracasado los intentos de encontrar un lenguaje común de la ciencia. El pluralismo irreductible de lenguajes de la ciencia es un rasgo tan deseable como la irreductible pluralidad de las visiones políticas en una democracia.

En contra de las pretensiones de que hay sólo una razón y sólo un método científico (T. 9-10) ya ha mostrado Feyerabend con argumentos históricos que carecen de fundamento. Hacking, a partir de los escritos de A. Crombie, defiende un pluralismo de «estilos de razonamiento científico» en la tradición europea, evitado extraer de ello las consecuencias anarquistas de Feyerabend. No hay un solo estándar de razón mediante el cual las hipótesis científicas pueden ser evaluadas, Crombie dice que hay estilos completamente diferentes de investigación, cada uno con sus propios cánones de buenas razones. Hacking agrega que cada estilo engendra nuevos estándars de razón, nuevos criterios para lo que se ha de considerar verdadero-o-falso. Pensar no en "el" método científico sino en "los" diferentes estilos y en lo que mantiene estable a cada estilo permite introducir el orden a partir de un sistema clasificatorio para lidiar con la des-unidad característica de las ciencias: "*Las ciencias pueden ser agrupadas en términos de una de sus des-unidades, sus estilos*"[9]. En el enfoque de Hacking, resulta inconcebible la existencia de un conjunto de rasgos peculiares a todas las ciencias y poseídos sólo por éstas. No hay ningún conjunto de condiciones necesarias y suficientes para constituir una ciencia. Hay un conjunto de familias de semejanzas entre las ciencias[10].

Finalmente, contra la tesis 11, Hacking reconoce dos obras fundacionales en filosofía e historia de las ciencias escritas alrededor de 1830: *The History of the Inductives Sciences* (1838) de Whewell y *Cours de philosophie positive* (1830-43) de Comte. Aunque la perspectiva de los padres fundadores de nuestros

campos de especialización difieren bastante, ambos coinciden en considerarse como filósofo-historiadores de "las" ciencias, no de "la" ciencia. En ambos casos, la des-unidad es firmemente proclamada[11].

Habiendo criticado las principales tesis que sustentan la imagen de la ciencia como un campo unificado, podemos concluir lícitamente, que la hegemonía de dicha imagen ha llegado a su fin.

La salida

Es bien conocida la metáfora ideada por O. Neurath para la imagen de la ciencia como campo inestable pero unificado: los científicos son como marineros que a bordo de un único barco deben darse a la tarea de su reconstrucción en mar abierto. Esta imagen de la ciencia fue mejorada por H. Putnam, haciendo evidente que la empresa científica no está tan unificada como se suponía: *"Mi imagen no es la de un simple barco sino de una flota de barcos. La gente en cada bote está intentando reconstruirlo sin modificarlo demasiado a la vez que el bote se está hundiendo... Además, la gente está pasando suministros y herramientas de un bote a otro y gritándose consejos y estímulos (y desalientos) entre sí. Finalmente, la gente algunas veces decide que ya no les gusta el bote en dónde están y se trasladan juntos a un bote diferente. Y algunas veces un bote se va a pique o es abandonado. Todo esto es un poco caótico; pero dado que es una flota, ningún barco está jamás totalmente alejado de los otros botes"*[12].

Durante la *Aufklarung* la ciencia, como la gran aventura intelectual unificante persiguiendo la teoría última de todo, sirvió como un modelo para toda la cultura,. En el presente la imagen de Putnam parece coincidir más con la actividad científica real y también con una época que valora la pluralidad y exige su respeto. Así, el abandono de la vieja pretensión de unidad en la ciencia no implica la clausura de dicha empresa.

Notas

[1] "Introduction", pp. x-xi, en Elvee, R. Q. (ed.) *The End of Science? Attack and Defense*, Maryland, University Press of America Inc., 1992, pp. ix-xiii.
[2] Gross, P., Levitt, N. Y Lewis, M., *The Flight from Science and Reason*, New York, The New York Academy of Sciences y Johns Hopkins University Press, 1996.
[3] Horgan, J., *The End of Science*, New York, Broadway Books, 1996. (v.e.: *El fin de la ciencia*, Barcelona, Paidós).
[4] Horgan, J., *op. cit.*, p. 21.
[5] La bastardilla es mía.
[6] Hacking, I., "Disunified Sciences", p. 37; en Elvee, R. Q. (ed.) *The End of Science? Attack and Defense*, Maryland, University Press of America Inc., 1992, pp. 33-52.
[7] Hacking, I., *op. cit.*, pp. 39-41.
[8] Hacking, I., "The Desunity of the Sciences", en Galison y Stump (eds.), *The Desunity of Science*, 1996.
[9] Hacking, I., *op. cit.*, p. 74.
[10] Hacking, I. *op. cit.*, p. 68.
[11] Hacking, I., *op. cit.*
[12] Citado en Holton, G., "How to Think About the End of Science", p. 73; en Elvee, R. Q. (ed.) *The End of Science? Attack and Defense*, Maryland, University Press of America Inc., 1992, pp. 63-74.

Filosofía de la lógica

PROPOSICIONES HIPOTÉTICAS Y CONDICIONALES: NOTAS SOBRE LOS APORTES DE CH.S. PEIRCE Y F.P. RAMSEY A LA LÓGICA CONDICIONAL*

Estanislao Barry
Sandra Lazzer
UBA

I

En materia de lógica condicional, los nombres de Charles Sanders Peirce [1839 - 1914] y Frank Plumpton Ramsey [1903 - 1930] suelen aparecer ligados a lo que algunos autores llaman el «redescubrimiento del condicional material», en el caso del primero, y a la formulación de una suerte de procedimiento de índole pragmático, que se conocerá luego como «Test de Ramsey», en el caso del segundo. Aunque los aportes a la lógica condicional por parte de estos autores no hubieran sido más que éstos, de todos modos los mismos serían más que meritorios. Sin embargo, creemos que no es así, que hay elementos en los textos de ambos autores donde se puede ver de manera muy clara la presencia de otros valiosos antecedentes de las posteriores teorizaciones que dieron lugar al desarrollo de lo que hoy conocemos como lógica condicional. En este trabajo nos proponemos mostrar que la real importancia de la obra de Peirce y Ramsey en materia de teoría de condicionales excede en mucho los elementos antes mencionados.

En una primera parte, nos ocuparemos de la obra de Ch. S. Peirce, mostrando como este autor, a partir de la presentación que hace de la polémica clásica en la lógica estoica entre Filón y Diodoro, entenderá lo que un condicional diodórico es, en asociación con una especial noción de posibilidad. A su vez está noción de posibilidad será la clave para comprender cuál es la naturaleza que Peirce le atribuye a las proposiciones hipotéticas. Veremos como Peirce trata, a la vez, de dar cuenta de ciertos usos efectivos de expresiones condicionales en el contextos del lenguaje natural que no pueden ser totalmente explicados con la noción de condicional filónico.

En una segunda parte, analizaremos el marco teórico donde el Test de Ramsey, en su versión original, fue enunciado. Para ello presentaremos la concepción de Ramsey respecto de la manera correcta de entender las proposiciones generales y cuál es su vinculación con el concepto de proposición hipotética variable (variable hypothetical). Mostraremos como esta última noción, - sobre la que la propuesta del test se apoya -, ha sido recientemente tratada desde la lingüística formal bajo la denominación de «genérico» (generic). La problemática de las proposiciones genéricas, y su relación con los llamados condicionales genéricos e inferencias genéricas son temas de actual discusión con fuerte conexión con el ámbito de la lógica condicional.

II

Podemos encontrar en la obra de Peirce muchos elementos relacionados con lo que hoy llamamos lógica condicional[1]. La manera de abordar el análisis de esta cuestión, es buscar sus aportes en materia de condicionales en sus discusiones acerca de la naturaleza de las proposiciones hipotéticas. Allí Peirce, por un lado, lleva a cabo una discusión acerca de la naturaleza de estas proposiciones, sus relaciones y diferencias con las proposiciones categóricas, argumentando en favor de una visión según la cual la diferencia entre éstas no es de carácter radical[2]. Pero, por otro lado, Peirce en varios pasajes protesta contra el uso (que por momentos él mismo adopta) de «proposición hipotética» como queriendo significar cualquier tipo de proposición compuesta, que puede ser tanto disyuntiva, condicional, o conjuntiva[3]. Peirce cree que la propiedad de ser compuesta adjudicada a las proposiciones hipotéticas, no es una diferencia sustantiva respecto de las categóricas. Además asociará la noción de una proposición categórica universal a la de una hipotética disyuntiva y la de una proposición categórica particular a la de una hipotética conjuntiva. Ahora bien, en este ámbito de discusión, aparecen ciertas cuestiones teóricas relacionadas

con proposiciones hipotéticas, que son las que aquí nos interesa destacar. Pero, antes de discutir cómo interpretar el contenido de los pasajes de la obra de Peirce donde se trata este tema, permítasenos hacer una breve alusión a algunos elementos que constituyen los presupuestos lógico-filosófico de Peirce en esta materia.

En primer lugar, tal como es reconocida (incluso por el mismo Peirce) es fuerte la impronta kantiana en todo su pensamiento. Peirce conservará gran parte del vocabulario kantiano, pero en materia de lógica se separará de Kant en varios puntos[4], entre los que se encuentra el del análisis mismo de la noción de proposición. Mientras que Kant había tomado en su análisis una noción de proposición basada en la distinción tradicional entre sujeto y predicado, Peirce sustituirá este análisis (lo mismo que hiciera Frege) por otro, en el que la distinción se establece más bien entre nombres (o índices en terminología peirciana) y expresiones incompletas o insaturadas. En segundo lugar, hay en Peirce una fuerte influencia de los pensadores escolásticos, entre los que se destacan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Es justamente del primero de quien tomará la idea de que la clasificación de los argumentos es más fundamental que la de proposiciones. De esto se seguirá que todo lo que digamos acerca del significado de cualquier tipo proposición dependerá sustantivamente del rol que desempeñe ésta en un cierto tipo de inferencia. Finalmente, otro elemento de importancia a destacar, son los intentos de Peirce por apartarse de una visión puramente algebraica de la lógica introducida por Boole[5]. Es así como Peirce concederá en su desarrollos formales en materia de lógica prioridad a la noción de inclusión sobre la de igualdad, escapando a la tendencia generalizada en su época de reducir la cópula lógica a la igualdad matemática. Es en este marco que introduce el análisis de la relación de ilación[6] como relación lógica fundamental y además, - al igual que Frege -, interpretará esta relación al modo filónico. Pero veamos ahora qué elementos asocian a la obra de Peirce con lo que podríamos denominar una teoría de condicionales.

Como hemos dicho antes, Peirce es reconocido como el «redescubirdor de la noción de condicional filónico», i.e. de lo que hoy denominamos condicional material en lógica proposicional[7]. Hay varios pasajes en la obra de Peirce en donde se trata esta cuestión conectándola con el tema de la naturaleza de las proposiciones hipotéticas, partiendo a la vez de la caracterización de un tipo inferencia (deductiva). Uno de estos pasajes es, en efecto, éste:

> «Para poner las cosas en claro, será mejor empezar por definir el significado de "proposición hipotética" en general [...] Pues bien, la peculiaridad de la proposición hipotética estriba en que va más allá del estado de cosas actual (real) y afirma lo que sucedería de ser las cosas distintas a como son o pueden ser. La utilidad que esto tiene está en que nos pone en posesión de una regla, a saber, que «si A es verdadero, B es verdadero» tal que si más tarde llegáramos a saber algo que ahora no sabemos, como que A es verdadero, entonces, en virtud de esta regla, nos encontraríamos con que sabemos también alguna cosa, como que B es verdadero. No puede caber duda alguna que lo Posible, en su significación primaria, es aquello cuya falsedad no conocemos. Este propósito se ve por tanto satisfecho si, dentro del rango entero de (la) posibilidad, en todo estado de cosas en que A es verdadero, lo es también B. Por tanto, la proposición hipotética sólo puede resultar falsa respecto de un único estado de cosas: aquél en que siendo A verdadero, B es falso. Los estados de cosas en que B es verdadera no pueden hacerla falsa....»[8]

Aquí Peirce vincula, por un lado, la idea de tener un tipo especial de proposición hipotética con la noción de una clase de inferencia. Por otro, establece lo que en terminología actual denominaríamos las condiciones de verdad de las proposiciones hipotéticas. Peirce denomina a este tipo de inferencia, tomando el vocabulario de la lógica medieval de Duns Escoto, una «consequentia simplex de inesse». El condicional filónico será entonces un tipo de proposición (hipotética) «de inesse». Sin embargo, Peirce no sólo conoce y analiza la noción filónica de condicional, sino que menciona y estudia la polémica clásica entre Diodoro de Cronos y su discípulo Filón de Megara[9]. Peirce se autodenomina como filónico y da razones para ello, pero esto no le impide ser absolutamente consciente de los resultado antintuitivos a los que esta posición lleva en algún caso[10].

Durante el siglo XX, algunos autores como Arthur Prior usaron el adjetivo «diodórico» para designar un tipo de modalidad y por consiguiente un tipo de sistema modal[11]. En la discusión crítica que Peirce hace de la polémica estoica clásica, el término «diodórico» designa algo muy distinto de lo que luego se entenderá por ello en la lógica modal. Para Peirce «diodórico» es un calificativo que parece

aplicable a un tipo de construcción que está más cerca de los usos efectivos de los hablantes en un lenguaje natural[12]. Una posición diodórica respecto de la naturaleza de las expresiones condicionales en Peirce, no se contrapone a una posición filónica. Todo esto hace suponer que el tratameinto que Peirce da a la noción de condicional filónico en particular y a la de condicional en general, es más compleja que la que la literatura le ha adjudicado. Hay elementos como para poder considerar que Peirce anticipa alguna de las consideraciones teóricas que dieron muchos años después lugar a la aparición de las semánticas de mundos posibles y a su aplicación en una teoría del significado de las expresiones condicionales. En lo que queda de este apartado trataremos de justificar esta afirmación.

En varios pasajes de la obra de Peirce aparece tratado o mencionado el problema de las expresiones condicionales[13], pero tal vez sea en «The Regenerated Logic» (1896)[14] donde de manera más acabada y completa encontramos plasmadas sus ideas al respecto. En este trabajo, Peirce, comentando la obra del lógico y matemático alemán E. Schröder, va a exponer primero, su concepción acerca de la naturaleza misma de la lógica[15], para luego dedicarse al problema de las proposiciones hipotéticas y entre ellas especialmente a las proposiciones condicionales. En este pasaje Peirce precisa el sentido que le dará al término "proposición condicional".

> «Desde 1867 vengo manteniendo que no hay más que una sola relación lógica primaria y fundamental: la de ilación, expresada por «ergo». Para mí, una proposición no es más que una argumentación desprovista de la asertoricidad de su premisa y su conclusión. Esto hace que toda proposición no sea en el fondo otra cosa que una proposición condicional»[16].

En este contexto aparece una de las menciones a la famosa polémica clásica de la lógica estoica. Peirce, luego de presentarla, va a introducir una noción de «posibilidad» con el fin de explicar la diferencia entre las dos posiciones.

> «Con vistas a explicar ambas posiciones, lo mejor es aludir al hecho de que el término «posibilidad» puede entenderse en muchos sentidos; sin embargo, todos ellos pueden ser abarcados bajo la definición de que posible es aquello que, en cierto estado de información, no se tiene conocimiento de que sea falso. Cambiando el estado de información supuesto, puede obtenerse todas las variedades de posibilidad. Así, la posibilidad «esencial» es aquella que no supone nada que haya de conocerse más que las reglas lógicas. La posibilidad «sustantiva», en cambio, supone un estado de omnisciencia. Ahora bien, los lógicos filónicos han insistido siempre en la conveniencia de iniciar el estudio de las proposiciones condicionales considerando lo que significa una proposición en un estado de omnisciencia, y los diodóricos, quizás no muy acertadamente, han dado generalmente su asentimiento a este orden en la forma de proceder.»

La clave para entender las diferencias entre los dos tipos de condicionales entonces, es precisar como entiende Peirce la noción de posibilidad y algunas otras nociones asociadas a ella, como la de «estado de cosas posibles» o «rango de posibilidad» y «universo de discurso».

> «La consecuencia «de inesse», 'si A es verdadera, entonces B es verdadera' se expresa interpretando que i denota el estado de cosas actual (real), Ai significa que A es verdadera en el estado de cosas actual y Bi que B es verdadera en el estado de cosas actual, y luego diciendo 'Si Ai es verdadera entonces Bi es verdadera' [...] Pero un condicional filónico estándar se expresa diciendo 'En cualquier estado de cosas posibles, i, o bien Ai no es verdadera o Bi es verdadera' [...] La «consequentia de inesse» es, desde luego, aquel caso extremo en el que la proposición condicional pierde todo su sentido específico debido a la falta de un rango de posibilidades. El condicional propiamente dicho es 'En todo caso posible, i, o bien Ai no es verdadera o bien Bi es verdadera.»

En los pasajes extractados hay varios elementos de juicio a tener en cuenta. En primer lugar, aquí está presente la concepción peirciana según la cual lo posible es algo inherente a un estado de información, i.e. a disponer de cierto conocimiento. Podríamos decir que la noción de posibilidad, tomada en tanto modalidad, debe ser entendida como una posibilidad epistémica. Esto es lo que lo aleja a Peirce de los desarrollos en lógica modal, guiados por la distinción entre una implicación material y una implica-

ción estricta. Dichos desarrollos estuvieron basados en una noción de necesidad lógica (y consecuentemente de posibilidad) como la que encontraremos en la obra de C. I. Lewis. Lo que es posible en Peirce, lo es respecto de un «rango» o «estado de cosas» que se nos presentan como conocidas o supuestas por el hablante. Cuando llegamos al límite de este rango de posibilidades, entonces estamos en presencia de una posibilidad sustantiva, asociada a un estado de omnisciencia, que es el que la «consequentia de inesse» y/o el condicional filónico presuponen.

En segundo lugar, la idea de «rango de posibilidades» involucra la presencia de una cuantificación. Según Peirce lo que se cuantifica en una proposición hipotética son estados posibles de cosas y esto nos da el rango de posibilidades. En un sentido general, lo que es posible es una hipótesis, que en un estado dado de información, no es conocida. Pero si la información de la que disponemos es actual (real), cuasi-instantánea, o como en algunos pasajes Peirce la denomina, siguiendo el vocabulario de la lógica medieval , «hic et nunc»[17], estaremos en el límite que antes mencionábamos, es decir,

> «Una 'consequentia simplex de inesse' no se relaciona con ningún rango de posibilidades, sino simplemente con lo que sucede, o es verdadero, 'hic et nunc'»[18].

En tercer lugar, hay que tener en cuenta la noción de «universo de discurso», entendido como la totalidad de lo que se considera posible y cuando hacemos esto todo lo que no ocurre deberá ser considerado como imposible[19]. Este universo puede ser muy limitado y una manera de limitarlo es considerar solamente lo que actualmente ocurre. Peirce toma esta noción de universo de discurso de De Morgan. Aunque ya hemos destacado algunos de los elementos que conectan la obra de Peirce con la de su contemporáneo Frege, hay en el primero una actitud epistemológica respecto del lenguaje lógico que lo aleja del segundo. Tanto para Frege como en general para los logicistas el lenguaje de la lógica habla de todo lo que hay. Peirce, en cambio, siguiendo las ideas de Boole y De Morgan, prefiere insistir en la idea de universo de discurso, que comprende únicamente aquello que convenimos en considerar en cada caso y que por lo tanto podemos cambiar. Por eso la expresión «en todo caso posible» utilizada por Peirce debe ser entendida como restringida a un universo de discurso determinado.

El tratamiento de la cuantificación sobre un rango de posibilidades y la referencia inevitable a un universo de discurso, asociado al análisis de las proposiciones hipotéticas, sugieren la presencia de elementos teóricos con los que Peirce anticipa algunos desarrollos contemporáneos que involucran semánticas de mundos posibles. En este sentido, creemos que se puede afirmar que hay en Peirce un intento de formular una teoría (lógica) de la modalidad, cuya aplicación al estudio de la naturaleza de las proposiciones hipotéticas genera una cierta teorización que nos acerca a lo que hoy llamaríamos teoría de condicionales. Pero hay aún dos elementos más a destacar a este respecto en los textos de Peirce, a saber: primero, el uso de una distinción terminológica, -con la cual no es consecuente en todo momento -, una suerte de proto-taxonomía de tipo de condicionales y segundo, un intento en su teoría de los gráficos existenciales, de reconocer y representar las diferencias entre aquellas expresiones condicionales que se asocian a una «consequentia simplex de inesse» y aquellas que no.

Cuando Peirce usa el término «proposiciones hipotéticas» para referirse exclusivamente a las que tienen estructura condicional, suele sustituir este término por «proposiciones condicionales». Una distinción importante que se puede encontrar en sus textos está dada entre lo que llama una «consequentia» común u ordinaria de una «consequentia simplex de inesse». La segunda es la que está asociada a una visión filónica y por lo tanto a una proposición condicional de ese tipo. La otra, aunque no de manera muy clara y precisa, a veces tiende a vincularla a una concepción diodórica. El problema aquí es que las proposiciones hipotéticas vistas bajo una conecpción diodórica para Peirce están representadas más bien por algún tipo de conjunción que por un condicional. Pero en otros pasajes, esta «consequentia» común u ordinaria está más cerca de una construcción condicional, que llama «hipotético» (hypothetical) que concierne a un universo de posibilidades en general, sin ninguna limitación. Pero en ambos casos, se trata de expresiones condicionales que pretenden estar cerca de la significación que encontramos en los hablantes de un lenguaje natural. Una última distinción que es necesario destacar es aquella en que Peirce divide las proposiciones hipotéticas en «generales» y «ut nunc», la segunda de las cuales está asociada, como ya vimos, al condicional filónico. Lo interesante aquí es que Peirce asocia la primera con las «proposiciones categóricas universales»[20], diciendo,

> «una proposición hipotética sea condicional [...] o copulativa es o bien general o bien «ut nunc». Un condicional general equivale precisamente a una categórica universal. «Si realmente quie-

> res ser bueno, puedes serlo», significa «cualquier estado de cosas determinado en el que quepa suponer que tú quieras ser bueno es un estado de cosas en el que puedes ser bueno». El universo es el de los estados de cosas determinados que son hipotéticamente admisibles»[21].

En la obra de Peirce se encuentran los desarrollos de una presentación de la lógica deductiva a través de una teoría iconográfica conocida como «la lógica de los gráficos existenciales»[22]. Estos gráficos pretenden representar las distintas características que las inferencias deductivas poseen. El sistema de los gráficos existenciales abarca la lógica proposicional, la lógica de primer orden, la lógica de orden superior y la lógica modal. La llamada por Peirce «hoja de aserción» (sheet of assertion) es el más elemental de los gráficos con el que se representa lo que es verdadero acerca del universo de discurso. La porción «alfa» de esta «hoja de aserción» es usada para dar cuenta de las inferencias de la lógica proposicional. La «hoja alfa» representa entonces, lo que el autor denomina estado cuasi-instantáneo del universo. Este es el universo simplemente actual y las diferentes partes de la hoja representan hechos o afirmaciones verdaderas acerca del universo. Pero hay algunos pasajes donde Peirce parece insinuar la posibilidad de representación de otros universos. Tendríamos entonces un gráfico más complejo, en un espacio tridimensional del cual el universo de hechos actualmente existentes sólo sería una cara.

> «...con el fin de representarnos mentalmente la relación entre el universo de posibilidades y el universo de los hechos actualmente existentes, diremos que, si concebimos éste como una superficie, es necesario que concibamos aquél como un espacio de tres dimensiones, o una superficie cualquiera que represente todos los hechos que pudieran existir en un universo existencial»[23].

Este modelo más complejo serviría también como un instrumento para distinguir entre proposiciones hipotéticas o meramente «hipotéticos» que se refieren al universo de lo posible en general y el condicional «de inesse», que se concentra en una representación dada sobre un estado cuasi-instantáneo del universo de posibilidades. Creemos que aquí sin duda, se puede encontrar otro intento más por distinguir tipos distintos de expresiones condicionales.

III

La relación entre la obra de Frank Ramsey[24] y los desarrollos de la lógica condicional parece, en primer instancia, mucho más directa que la que encontrábamos en Peirce. Gran parte de los trabajos en semántica para condicionales han sido inspirados, directa o indirectamente, por las sugerencias contenidas en una nota a pie de página que Ramsey incluyó en su artículo «General Propositions and Causality»[25], la que luego se conocerá como «Test de Ramsey»[26]. Autores de diversas orientaciones y en distintos períodos de la historia reciente de la lógica condicional[27], vieron en las ideas de Ramsey contenidas en esta nota, desde un punto de partida para discutir la fundamentación teórica de los sistemas de lógica que iban a proponer, a un instrumento para la definición formal de una regla semántica que permita evaluar cierto tipo de condicionales, hasta incluso, una noción capaz de ser llevada al lenguaje objeto, transformádose en un tipo especial de regla de inferencia[28]. Muchas fueron, y siguien siendo, las polémicas que se originaron a partir de las distintas aplicaciones del test. Con esto la importancia del mismo para la lógica condicional estaría ya ampliamente justificada. Sin embargo, aquí intentaremos volver sobre la formulación original del test, tal como aparece en el texto de Ramsey, no tanto para discutir si los usos, y seguramente abusos, que se hicieron de él, se condicen con el espiritu general de las ideas del propio Ramsey, sino para tratar de mostrar cómo el concepto de «hipotético variable» (variable hypothetical), que llevó a Ramsey a formular la sugerencia contenida por este test, tiene una estrecha relación con consideraciones acerca de lo que hoy se discute, tanto en el ámbito de la lingüística como el de la lógica y la inteligencia artificial, bajo la denominación del «problema de los genéricos». La respuesta al mismo abarca teorizaciones sobre «proposiciones genéricas», «inferencias genéricas», así como también sobre un tipo o clase de condicionales, conocido como «condicionales genéricos». Cuál es la propuesta contenida en el test en su versión original, cual es el contexto teórico en el que se formula y cómo, finalmente, se vincula con el concepto de «hipotético variable», serán los puntos que analizaremos a continuación.

Durante los años de entreguerras muchos lógicos y filósofos estuvieron abocados a tratar de asimilar las nuevas tesis que surgieron tanto con la aparición del «Principia Mathematica» de Russell y

Whitehead como del «Tractatus Logico-Philosophicus» de Wittgenstein[29]. Ramsey no fue una excepción. Es considerado uno de los críticos más importante y profundo de ambos texto. La obra lógico-filosófica temprana de Ramsey, la que podríamos situar hasta el año 1926, reconoce una fuerte influencia de las ideas logicistas. En dos importantes trabajos[30] Ramsey tratará de salvar a los «Principia» de las fuertes críticas que venían tanto del formalismo hilbertiano como del intuicionismo broweriano. Fue así como concibió y llevó a cabo una de las más importantes reformulaciones de las teoría russeliana de tipos, tanto para su versión simple como ramificada. Esto significó para Ramsey a la vez la cumbre como el final de su relación con la tradición logicista. En el período que va desde el año 1926 hasta el año 1929, se produce en Ramsey un importante cambio intelectual, el que lo llevó a un abandono de las tesis logicistas y a la adopción de una visión respecto de los problemas de la naturaleza la matemática mucho más cercana al finitismo. Además, Ramsey, como muchos otros intelectuales de Cambridge de la época, experimentó un giro pragmatista en su pensamiento. Lee a Peirce[31] y uno de sus referentes en materia de lógica será el conocido lógico de Cambridge W. E. Johnson, de cuya obra era un profundo conocedor[32]. Esta era la orientación filosófica de Ramsey en el momento en que lleva a cabo su elucidación del concepto de «proposición general». El problema que lo motivaba tiene que ver con la explicación de la noción de causalidad inherente a las leyes de la naturaleza. En este contexto será entonces donde aparecerán tanto su propuesta de entender a la proposiciones generales como «hipotéticos variables», como la famosa nota que diera origen al no menos famoso test.

En «General Propositions and Causality»(1929), publicado poco tiempo después de su muerte, Ramsey vuelve sobre el tema del concepto de «ley de la naturaleza» y cómo estas leyes se vinculan con la noción de causalidad. Ramsey había formulado su primera visión sobre estos temas en un trabajo anterior «Universals of Law and of Fact»(1928). Según D.H. Mellor, (editor de los «Philosophical Papers» y uno de los estudiosos más importantes de la obra de Ramsey) hay en Ramsey dos teorías acerca de las leyes naturales, que se corresponden a cada una de los trabajos mencionados. Ambas teorías serían de fuerte inspiración humeana, en el sentido de que para distinguir los enunciado legaliformes de meras generalizaciones accidentales verdaderas no apela a su contenido, a lo que en ellas se dice, sino a la forma como son usadas. Ramsey abandona rápidamente lo que D. M. Armstrong denominó una «teoría sistemática» acerca de las leyes naturales para formular una teorización alternativa, donde la explicación de cúal es la naturaleza de las «proposición general» tiene un papel central. Así, para Ramsey, una adecuada teoría del significado de las proposiciones generales incluye una respuesta al problema de la causalidad. El instrumento filosófico en función del cual Ramsey elabora su teoría que es, según S. Blackburn[33], una de las más famosas aplicaciones del proyectivismo humeano. El mecanismo que Hume había aplicado a nociones como la de `valor´ o de `causa´ es extendido por Ramsey a las proposiciones generales. Estas proposiciones no representan juicios cuyo contenido pueda ser evaluado como verdadero o falso, sino proyecciones de nuestros hábitos acerca de creencias singulares, proyectan nuestro grado de confianza en estas creencias. Son, en todo caso, juicios de probabilidad. Veamos como llega Ramsey a estas conclusiones.

Su visión en materia de proposiciones generales, puede ser descripta, en términos muy generales y metafóricos, como partiendo de una suerte de síntesis dialéctica de las concepciones aparentemente defendidas por Russell y Wittgeinstein[34]. Como dijimos antes, Ramsey conocía en detalle la obra de cada unos de estos autores. En 1927 en su artículo «Facts and Propositions»[35] se declara seguidor de Wittgenstein en esta materia, diciendo:

> «[D]ebemos ahora decir algo acerca de las proposiciones generales, tal como son expresadas en castellano por medio de las palabras «todo» y «alguno», o en notación del Principia Matemática por variables aparentes: Acerca de esto adopto la visión de Mr. Wittgenstein, según la cual «Para todo x, $[f]x$ « debe ser considerada como equivalente al producto lógico de todos los valores de «$[f]x$», i. e. la combinación de $[f]x_1$ y $[f]x_2$ y $[f]x_3$ y . . ., y que « hay un x tal que $[f]x$ « es asimismo su suma lógica»[36].

Esta noción era diametralmente opuesta a la que por la misma época en diversos trabajos había presentado Russell. Para este autor una proposición del tipo «Para todo x, $[f]x$ « no puede ser identificada con una mera conjunción. Pero en su análisis de las proposiciones generales, Russell se había visto obligado a postular la existencia de «hechos generales» en un *vice a vice* con hechos particulares. Al decir

que «Todos los hombres son mortales» nos referimos a cierto hecho, de igual modo que cuando al decir que «El duque de Wellington es mortal», nos referimos a un hecho particular. La posición de Russell se volvía más verosímil cuando lo que estaba en juego eran conjuntos no numerables de individuos, como suele suceder en el ámbito de ciertas afirmaciones generales de la matemática. Dos años después de la publicación de «Facts and Propositions», Ramsey abandona la tesis Johnson-Wittgenstein. Pero como tampoco estaba dispuesto a aceptar las consecuencias ontológicas que conlleva la posición de Russell al respecto, se aboca a la formaulación de su propia teoría. Así es como en «General Propositions and Causality» va postular una serie de razones según las cuales no es posible asimilar la noción de una proposición general a la de una mera conjunción[37], pero sin que esto lo lleve a aceptar la existencia de hechos generales. La solución que ofrece tendrá una orientación fuertemente pragmatista y el concepto clave para su propuesta será el de «hipotético variable». Concluye entonces, que las proposiciones generales y más precisamente los «hipotéticos variables « que las representan, tienen una importancia pragmática en relación con la evaluación de nuestras acciones, evaluación ésta, realizada en base a cierto tipo de proceso deliberativo. Ahora bien, aquello que es objeto de evaluación en nuestras deliberaciones son creencias. ¿Qué es para Ramsey una creencia?. Aquí vuelve a aparecer la influencia wittgeinsteiniana en la visión de Ramsey. En «General Proposition and Causality» le atribuye a la creencia dos características: la de ser un mapa y la de ser una guía para la acción. Ramsey propone elucidar el concepto de «creencia» en términos de una analogía con el concepto de mapa. Entender a la creencia como un mapa significa que podemos pensar en la totalidad de las creencias de los hombres en un momento particular, lo que constituiría un gran mapa donde cada una de las creencias individuales serían sub-mapas. Este gran mapa no debe entenderse en sentido cartográfico, sino como el sustituto de una noción de imagen. El mapa de creencias está en continuo cambio. Además se puede distinguir del concepto ordinario de mapa porque no se presupone la idea de un interprete del mapa. No hacemos una interpretación de la realidad en función de nuestra interpretación del mapa. Nuestras creencias, el conjunto de nuestras creencias, es nuestra interpretación de la realidad. Ellas tienen un poder intrínseco de representación.

Por otro lado, podemos distinguir entre creencias y pensamientos. El punto importante a destacar aquí es que las primeras no pueden ser reducidas a los segundos. Los pensamientos son el «mero tomar en consideración a una proposición» (the mere entrertaing of propositions). Según Armstrong fue Hume el primero en plantearse la diferencia entre ambos, preguntarse acerca de qué rasgos hacen del «creer en algo» un acto diferente de la mera consideración de proposiciones. El problema de distinguir un mapa de creencia de uno de pensamientos es lo que Armstrong denominó «el problema de Hume»[38]. Ramsey reformula el problema ofreciendo una solución al mismo. Las creencias son mapas en función de los que actuamos, i.e. las creencias a diferencia de los pensamientos son «guías para la acción». Las creencias son mapas del mundo a la luz del cual disponemos nuestras acciones. Hasta aquí tenemos una descripción, muy rápida y demasiado general de qué entiende Ramsey por creencia. Esta caracterización está asociadas a creencias sobre cosas o hechos particulares en un tiempo y un espacio determinado (beliefs concerning particular matters of fact) i.e. «creencias particulares o singulares».

Aquí se introduce una distinción que nos interesa destacar y que es esencial para comprender cuál es el problema del significado de las proposiciones generales. Descartada la posibilidad de que oraciones como «Todos los hombres son mortales» o «(El) arsénico es venenoso»[39] puedan ser entendidas como meras conjunciones o su significado esté dado por la referencia a un hecho general, Ramsey, como dijimos antes, propone una solución alternativa, y para ello hace uso del concepto de «hipotético variable» ¿Qué es lo que distingue a este tipo de construcciones? Estos enunciados están asociados a algún tipo de creencia y Ramsey sugiere que se trata un tipo especial de «creencias generales», entendidas éstas como «hábitos de inferencias», mediante los cuales pasamos de alguna creencia particular acerca de los hechos a otra creencia particular acerca de los hechos[40]. Pero además la expresión (lingüística) de estas reglas será cierto tipo de oraciones, con estructura condicional *«si...entonces...»*, cuya aceptación o rechazo, es una parte esencial en todo proceso deliberativo, proceso éste, mediante el cual un agente racional decidirá acerca de llevar a cabo o no un curso de acciones. Para explicar cómo se evalúan pragmáticamente estas situaciones, las que están en el trasfondo significativo de las proposiciones generales cuando estas adoptan la forma de «hipotéticos», Ramsey introduce una nota a pie de página, la hoy famosa sugerencia ramseyana que pasó a ser conocida como «Test de Ramsey»[41]. Hasta aquí Ramsey y su concepto de hipotético variable. Veamos ahora, para terminar, que conexiones se pueden establecer con «el problema de los genéricos» que se discute hoy en la literatura.

El fenómeno de la genericidad ha sido estudiado en los últimos años desde el ámbito de la lingüística, la lógica, así como también desde la inteligencia artificial. Por un lado, está asociado a ciertas frases nominales que denotan géneros o clases naturales. En oraciones como, 1) la papa fue originariamente cultivada en Sudamérica[42], la frase nominal «la papa» no designa ni una papa individual, ni un grupo de papas, sino a la clase natural «papa». «La papa» actúa aquí como una «frase nominal genérica», y la genericidad está en la referencia de la frase nominal en cuestión. Por otro lado, este fenómeno también está asociado con cierto tipo de oraciones que expresan una regularidad, la que reúne grupos de episodios particulares o hechos, i.e. a una propiedad general. Cuando decimos que, 2) la papa contiene vitamina C y aminoácidos, tenemos una oración que no habla ni de un episodio específico, ni de un hecho aislado, sino que da cuenta de la presencia de una propiedad general. Este tipo de genericidad es más bien una cuestión inherente a la predicación que a la referencia. Por eso, en este caso la misma es un rasgo de la oración toda, y no de cualquier frase nominal que ocurra en ella[43]. Lo que la oración dice es que la papa tiene «típicamente» la propiedad de tener vitamina C y aminoácidos. Sin embargo, esta afirmación no excluye la posibilidad de hallar una papa que no tenga estas propiedades. Las oraciones del tipo de la oración 2) son las que se denominan «oraciones genéricas» en las que se expresan «propiedades genéricas», por medio de una «predicación genérica». Las del tipo de la oración 1), que contienen una referencia a una clase natural, tienen algo en común con estas oraciones, pero también tienen importantes diferencias en cuanto a su forma lógica y lingüística.

Las teorías semánticas usuales tienen problemas a la hora de explicar tanto cómo se construye una adecuada teoría de la referencia de los términos de clases naturales, como también la naturaleza de la predicación genérica. Esta suerte de falencia teórica ha dado lugar a una serie de investigaciones que tienen por objetivo desarrollar una visión común que cruza todas las áreas temáticas antes mencionadas[44] del fenómeno de la genericidad.

En el ámbito de la inteligencia artificial se ha prestado especial importancia al problema vinculado con este tipo de oraciones, especialmente con aquellas que contienen una predicación genérica. Es reconocido como rasgo distintivo y definitorio de este tipo de oraciones el hecho de admitir excepciones. Cuando decimos «Los pájaros vuelan» lo que queremos expresar es que es posible admitir que se dé para cierto individuo que aún siendo pájaro no vuele. Además, un rasgo distintivo del razonamiento humano de sentido común, es que debe formularse en contextos de información limitada. Una limitación puede estar dada por el hecho de que usamos generalizaciones aún sin disponer de la información completa de todos los casos posibles a los que el predicado en cuestión se aplica. Sin embargo, los seres humanos somos capaces de llevar a cabo cierto tipo de «generalizaciones» e inferir exitosamente. Es así como el resultado de estas generalizaciones rara vez puede ser asociado a un tipo de proposición con las características de una proposición general cuantificada universalmente. Hay una diferencia importante entre decir que «Para todo x, si x es un pájaro entonces vuela» y decir «Los pájaros vuelan». La diferencia pasa precisamente por el hecho que mientras que la primera va a resultar falsa sólo si encontráramos un caso contrario (por ejemplo un pingüino), la segunda puede seguir siendo considerada verdadera aún en conocimiento de alguna/s excepciones.

El estudio del fenómeno de la genericidad y las inferencias de sentido común que en este marco se pueden llevar a cabo, hizo a los lógicos vincular esta noción con la de «razonamiento por default». Esto significa relacionar los desarrollos teóricos para elucidar las propiedades de la genericidad de una predicación con ciertas inferencias que se dan en un contexto de información incompleta, como es la «información genérica». Estas inferencias, sin embargo, permiten establecer cierto tipo de conclusiones en base reglas como las de la lógica default, la lógica autoepistémica, Circumscription y otros sistemas similares. Además, asociado a esto, la búsqueda de una noción de implicación (entailment) ligada al «sentido común», hizo que también se vincularan los desarrollos en lógica no-monótona con un tipo de condicional capaz de reflejar esta idea de implicación, y a estos condicionales se los denominó «condicionales genéricos»[45].

Pero entonces, ¿qué vinculación se puede establecer entre el fenómeno de la genericidad y los aportes teóricos hechos por Ramsey a la elucidación del concepto de proposición general? A pesar de que el marco teórico y las motivaciones que llevaron a Ramsey a discutir la naturaleza de las proposiciones generales es muy distinto, creemos que en este punto ya se puede ver claramente la relación temática existente entre un «hipotético variable» y una proposición genérica. Tanto en uno como en otro marco teórico de discusión, está presente la cuestión de que ciertas expresiones que parecen reflejar proposicio-

nes generales no pueden ser entendidas como siendo cuantificadas universalmente, porque esto no se condice, ni con su significado, ni con su uso en el lenguaje natural. Finalmente, hay dos posibles puntos más de conexión con las ideas de Ramsey que queremos destacar antes de terminar.

Desde el ámbito de la inteligencia artificial se ha tratado el problema de la caracterización de las oraciones genéricas, es decir, el hecho de admitir excepciones, desde una perspectiva que podríamos calificar como imbuida en «el espíritu de una visión ramseyana». Esto significa que se ha rechazado el artibuirle a dichas oraciones contenido proposicional, es decir, más bien son vistas como una suerte de instrucciones o reglas de cómo proceder o cómo llegar a ciertas inferencias. Para esta visión, una oración como «la papa contiene vitamina C» nos da una cierta información acerca de lo que debemos esperar en nuestra experiencia cotidiana, de cómo debemos actuar en relación con estos vegetales, y de qué se puede infiere del conocimiento de esta propiedad genérica característica[46]. Además, si no disponemos de información contraria, estas reglas nos permiten esperar que toda papa con la que nos topemos contenga vitamina C. Algunos lingüistas y lógicos como por ejemplo F. J. Pelletier y N. Asher, rechazan esta posición y han argumentado en favor de una semántica para este tipo de oraciones donde sí se tenga en cuenta su contenido proposicional, donde la clave para entender la significación de este tipo de expresiones debe estar dada por sus condiciones de verdad.

El estudio de las propiedades que definen a las inferencias no-monótonas llevó a algunos lógicos a una caracterización de las mismas vía un conectivo como el estudiado por las lógicas condicionales. Surgió así la noción de «condicional genérico». Además, el desarrollo histórico de la lógica condicional, como dijimos antes, había estado influenciado por la posible aplicación del test de Ramsey. Entre los problemas filosóficos que surgieron estuvo, y está, el de llevar a cabo una adecuada taxonomía o clasificación de tipo de condicionales, entre los cuales deberían estar aquellos capaces de representar lo característico de un inferencia no-monótona. Se ha discutido hasta el cansancio cuáles son, - y por qué razones -, los condicionales y/o operadores condicionales, que cumplen con el test de Ramsey. También se ha estudiado la relación entre el test (por lo menos alguna de sus versiones) con la no-monotonía. Pero siempre al clasificar se tomó en cuenta la idea de que un condicional cumpliera o no con el test, más que la idea de que el condicional fuera o no la expresión de un hipotético variable. Como ya hemos mostrado, existe una vinculación entre una oración de tipo «hipotético variable» y ciertos condicionales que deben ser evaluados pragmáticamente siguiendo las sugerencias de la nota a pie de página que dio origen al test. Admitiendo, por hipótesis, que existe una fuerte relación teórica entre los conceptos de «hipotético variable» y «proposición genérica», y viendo a éstas últimas como aquellas cuya expresión condicional está representada por un condicional genérico, ¿podríamos decir entonces, que estos condicionales son precisamente aquellos para los cuales el test de Ramsey debería poder aplicarse? De ser así, tendríamos un criterio clasificatorio alternativo para estos condicionales, porque la base sobre la que se sustentaría la clasificación no sería el que cumplan o no con el test, que hora debería entenderse como un efecto y no una causa. La clasificación estaría basada en que el condicional en cuestión sea o no la expresión condicional de una proposición (u oración) en la que su significado este dado por la presencia de una predicación genérica.

Aunque en la literatura actual en torno a las discusiones e implicancias teóricas del concepto de «genérico», no se reconoce explícitamente como un antecedente del mismo a la visión de Ramsey sobre las proposiciones generales, creemos que lo expuesto hasta aquí es suficiente para establecer la estrecha relación existente.

Bibliográfía

Armstrong D. M. (1973), Belief, Truth amd Knowledge, Cambridge, Cambridge University Press.
Ascher, N & Pelletier, F. J. (1997), «Generics and Defaults» en van Benthem J & Meulen A.T. : Handboock of Logic and Language, North Holland, The MIT Press Cambridge Masschusetts.
Mates, B. (1985), Lógica de los estoicos, Madrid, Tecnos.
Peirce, C. S. (1936-58), Collected Papers of C. S. Peirce, v. 1-6 ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, v. 7-8 ed. Arthur Burks, Cambridge: Harvard.
Peirce, C. S. (1988), Escritos lógicos, Introducción, selección y traducción de Pilar Castillo Criado, Alianza Universidad, Madrid , España.
Peirce, C. S. (1992), Reasoning and the Logic of Things, The Cambridge Conferences Lectures of 1898, with ans Introducction by K. Laine Ketner y H. Putnam, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Prior, A. (1955), «Diodorian Modalities,» The Philosophical Quarterly 5, pp 205-213.
Ramsey F.P (1990), Philosophical Papers editado por D.H. Mellor, Cambridge University Press.
Thibaud, P. (1982), La lógica de Chales Sanders Peirce: del Algebra a los Gráficos, Paraninfo, Madrid, España.
Sahlin, N-E. (1990), The Philosophy of F.P.Ramsey, Cambridge, Cambridge University Press.

Notas

* Este trabajo fue realizado en el marco de las actividades del Grupo de Investigación del Programa de Subsidios de la Universidad de Buenos Aires, Secretaría de Ciencia y Técnica (UBACyT) denominado «Nociones de Consecuencia Lógica no Estándar y Lógicas Condicionales», al que los autores pertenecemos.

[1] Peirce fue sin duda uno de los más importantes lógicos del siglo XIX. Activo sucesor de la tradición iniciada por Boole, modificó la lógica desarrollada por éste introduciendo el tratamiento cuantificacional y de relaciones. En este trabajo nos proponemos prestar atención a otros aspectos lógico-filosóficos más que a los detalles de sus desarrollos formales.

[2] En numerosos pasajes se encuentran referencias de como unas pueden ser reducidas a otras.

[3] Peirce usa indistintamente en varios pasajes los términos «conjuntive» y «copulative», lo que estaría indicando que los toma como sinónimos.

[4] En materia de lógica otro aspecto importante que lo separa de Kant será que, mientras éste sostenía que toda inferencia (deductiva) es reducible a la forma Bárbara de la silogística aristotélica, Peirce sostuvo que hay tres tipos de inferencia irreductibles identificables con las tres primeras figuras y que él asimilará a las nociones de inferencia deductiva, hipotética y inductiva respectivamente. Ver Peirce [1936-58] parágrafo (2.516)

[5] Peirce al comentar la obra de E. Schröder, miembro de la escuela algebraica dice «Creo que al profesor Schröder el formalismo algebraico le gusta más, o le disgusta menos que a mi. El contempla los problemas de la lógica a través de los lentes de las ecuaciones y las fórmulas, desde esta perspectiva, de una forma que a él le parece muy general, mientras que a mi muy estrecha de miras.» Peirce [1988] pág. 240

[6] La relación entre una proposición hipotética y la relación de ilación se puede encontrar en el pasaje señalado por la nota 13.

[7] Peirce fue un lógico que se interesó por la historia de su propia disciplina. Fue un gran conocedor de la lógica estoica y la lógica medieval. Pero fue a la vez lo que hoy denominaríamos un filósofo de la lógica, en tanto y en cuanto dedicó una especial atención, no sólo al desarrollo de importantes y originales formalismo sino que además vislumbro mucho de los problemas que relacionan la lógica con la epistemología y la ontología

[8] Peirce [1936-58] parágrafo (3.374).

[9] Filón defendió en está polémica la posición que sostenía que un condicional verdadero es aquel que no tiene antecedente verdadero y consecuente falso. Diodoro, en cambio, sostenía que una proposición condicional es verdadera, si no fue nunca posible que el antecedente sea (o haya sido) verdadero y el consecuente sea (o haya sido) falso. Es una cuestión abierta de debate histórico determinar si es o no lícito identificar al condicional diodórico con la llamada implicación estricta de la lógica modal del siglo XX definida por C.I Lewis. Los matices asociados a la necesidad y la temporalidad marcan una diferencia entre ésta última posición y la de Filón. No fueron los puntos de vista filónico y diodórico los únicos que participaron de la controversia estoica sobre la naturaleza de las proposiciones condicionales. Para un análisis exhaustivo del punto puede verse Mates [1985] pág 78 y ss.

[10] Véase Peirce [1936-58] parágrafos (3.4443 - 3.444). También en Peirce [1992] puede leerse:»El punto de vista filónico ha sido preferido por los grandes lógicos. Su ventaja es que es perfectamente inteligible y simple. Su desventaja es que produce resultados que parecen ser contrarios al sentido común.» Este mismo pasaje forma parte del articulo «The Regenerated Logic» en Peirce [1988] pág. 234.

[11] Ver Prior [1955] El tipo de modalidad D que representa esta idea de modalidad diodórica está asociada a un modelo semántico con una relación de accesibilidad entre mundos que tiene las propiedades de ser reflexiva, transitiva y lineal.

[12] «La posición diodórica puede ser vista como aquella que es natural a las mentes, por lo menos, de aquellos que hablan lenguajes europeos» Peirce [1936-58] parágrafo (3.441).

[13] Muchas veces se ha dicho que los desarrollos en lógica de Peirce carecen de sistematicidad y claridad. Esto hace que puedan darse interpretaciones dispares respecto a un mismo punto. Todo se complica aún más debido a que expone los resultados de sus investigaciones en un vocabulario y con un simbolismo un tanto peculiares Sin embargo, y a pesar de haber dejado inconcluso muchos de los proyectos en los que se hubo embarcado, toda su obra está plagada de insinuaciones de sus penetrantes ideas. A esto no se escapa el tema de la naturaleza de las expresiones condicionales

[14] «The Regenerated Logic»fue publicado por primera vez en The Monist, vol 7, 1896, pp 19-40. Forma parte de Peirce [1936-58] vol 3 pp 266-287. Aquí tomamos la traducción castellana contenida en Peirce [1988] bajo el título «La lógica regenerada», pp 220-242.

[15] Aquí Peirce expone su famosa concepción de la lógica que entendida en un sentido amplio no es otra cosa que una teoría general de los signos a la que llama semiótica. Esta teoría incluye tres ramas: la gramática especulativa, la lógica crítica, que será la lógica en un sentido estricto y la retórica especulativa.

[16] Peirce [1988] pág.234.

[17] La temporalidad para Peirce es un rasgo importante de las proposiciones hipotéticas. En Peirce [1988] pág. 236 puede leerse: « Las proposiciones hipotéticas, a diferencia de las categóricas, involucran la idea de tiempo. Cuando ésta se elimina de la afirmación, sólo se refieren a dos posibilidades, lo que es siempre y lo que no es nunca»

[18] Peirce [1992] pág. 125.

[19] Aquí el uso término imposible podría llevar a equívocos. Nos inclinamos a pensar que Peirce se refiere con él a una de las dos posibilidades que se generan cuando eliminamos la noción de tiempo, por estar en un estado de cosas cuasi instantáneo. Ver nota 14.

[20] Esta asociación, como luego veremos, anticipa de algún modo la problemática que abordará Ramsey respecto de la naturaleza de las proposiciones generales y la negativa de éste de identificarla con proposiciones categóricas universales, si esta universalidad esta pensada en un sentido irrestricto

[21] Este pasaje pertenece a Lógica (exacta) pág. 254 Peirce [1988].
[22] Se puede ver Tribaud [1982]. Especialmente los apartados referentes al tratamiento de la lógica modal a través de la lógica de gráficos, pág. 157 y ss.
[23] Ver Peirce [1936-58] (4.514)
[24] Es muy difícil destacar en pocas líneas cuál es la importancia teórico-filosófica de la obra de Frank Plumpton Ramsey. Después de su muerte, ocurrida a la edad de 26 años, se pudo recopilar parte de sus escritos, donde un extraordinario conjunto de ideas pioneras tanto en economía, matemática, lógica y filosofía sólo habían comenzado a desarrolarse. Su extremadamente corta vida transcurrió durante las tres primeras décadas de este siglo en el ámbito de la universidad de Cambridge, bajo la influencia de personalidades como G.E.Moore, B.Russell, A N. Whitehead, L. Wittgenstein, J. M Keynes y W.E. Johnson.
[25] Ramsey [1990] pp 145-163.
[26] En la literatura sobre el tema se denomina, a partir del trabajo de Willian Harper, con el nombre de «Test de Ramsey», a un procedimiento, de índole pragmático, mediante el cual se pueden establecer las condiciones de aceptabilidad (o de verdad) de un determinado condicional respecto de un cuerpo de creencias o conocimiento (o un estado de cosas posibles).
[27] Sólo a manera de ejemplo podríamos citar a R.Chisholm, N.Goodman, R.Stalnaker, P.Gardenfor, I. Levi, entre algunos otros
[28] Un ejemplo de ello se puede encontrar en Crocco G. & Herzig A.: «The Ramsey test as inference rule» en http:/www.irit.fr/~Adreas.Herzig
[29] Ramsey fue el primer traductor del «Tractatus» al inglés y el autor de una de las más importantes notas críticas, publicada en 1923 en la revista «Mind» Ramsey tuvo antes del año 1923 una serie de encuentros con Wittgenstein de los cuales no sólo surge la idea de la traducción sino que además los comentarios y críticas de Ramsey fueron el motivo que impulso a Wittgenstein a introducir algunas alteraciones en la segunda edición alemana. Además, muchos años después, Wittgenstein va a reconocer el peso que las críticas de Ramsey tuvieron en su reorientación filosófica; prueba de ello son los comentarios que el propio Wittgenstein le dedica en la introducción de «Las investigaciones filosóficas»
[30] Estos son «The Foundation of Mathematics» y «Mathematical Logic», publicados ambos en 1926. Ver Ramsey [1990] pp 164-244.
[31] Rastros evidentes de la influencia de Peirce están presentes en «Truth and Probability»(1926) En este ensayo se puede encontrar no sólo elementos pragmatistas de estilo peirciano, sino que además se hace manifiesto el impacto de la lectura de Wittgenstein.
[32] Uno de los primeros trabajos publicados por Ramsey fue una nota crítica de «Logic Part II: New Statesman» de W.E. Johnson.
[33] Ver Simon Blackburn ; «Opinions and chances» en D. H. Mellor (ed) «Prospects for Pragmatism», Cambridge University press, 1980, pág.175 y ss.
[34] Algunos autores como N. E. Sahlin, en Sahlin [1990] pág. 104. han argumentado que este es un ejemplo más de como en Ramsey buscó permanentemente de llevar a cabo una síntesis de las frecuentemente conflictivas doctrinas de Wittgenstein y Russell.
[35] Ver Ramsey [1990] pp 34-51
[36] Ramsey [1990] pp 49-50 Esta idea de entender las proposiciones generales a través de conjunciones no sólo la toma del «Tractatus», sino también de la lógica de Johnson.
[37] Las razones para negarse a entender que las proposiciones generales puedan asimilarse a conjunciones son:
1) no las escribimos como una conjunción
2) no las usamos como conjunciones
3) la particularidad es que se constituyen como reglas para la acción con la forma de hipótesis donde el contenido excede lo que podemos saber a partir de una mera generalización.
4) carecen de contenido proporcional, no son ni verdaderas, ni falsas.
5) no son juicios, sino reglas para juzgar, no pueden ser negadas pero si se puede estar en desacuerdo con ellas.
[38] Ver Armstong [1973], pág 4.
[39] Estos ejemplos son los mismos que usa Ramsey en Ramsey [1990] pág. 146 la presencia del artículo indispensable en castellano fue puesta entre paréntesis para indicar que no debe sugerir la idea de un cuantificador universal.
[40] Ramsey también en este punto sigue a Peirce, Véase por ejemplo «The Fixation of Belief» en Peirce, Ch.S.: «Change, Love and Logic: Philosophical Essays», University of Nebraska Press, pp 7-31.
[41] Ramsey , en «General Propositons and Causality» (ver Ramsey [1990] pág.155), nos propone, mediante una suerte de experimento mental, la consideración del siguiente escenario. Un hombre tiene una torta y decide no comerla porque supone que sí lo hiciera, le hará mal. Por otro lado, un interlocutor considera su conducta y decide que es errónea. Los agentes racionales presentados por Ramsey en su ejemplo comparten las creencias básicas, es decir, comparten el mismo conjunto de base de creencias singulares. Están sólo en desacuerdo respecto de ciertas creencias generales, es decir, en desacuerdo respecto de ciertos condicionales. Pero ¿de qué tipo condicionales se trata? El agente que decide no comer la torta acepta (después del evento) el condicional «Si hubiera comido la torta, me habría enfermado» mientras que su interlocutor rechaza este condicional. ¿Pero cómo establecer cuáles son las razones que llevan al agente a considerar (en términos de Ramsey) «correcto» el condicional mencionado y a su interlocutor a considerarlo erróneo? Aquí Ramsey introduce a modo de nota al pie de página el siguiente comentario

> '...si dos personas están discutiendo acerca de 'Si p entonces q', y ambas están en duda frente a p, (entonces) están añadiendo p hipotéticamente a su conjunto de conocimiento y argumentando sobre esa base acerca de *q*; por tanto, en ese sentido 'Si p, q' y 'Si p, Ø q' son contradictorios. Podemos decir que están ajustando sus grados de creencia en q dado p. Si p resulta ser falso, estos grados de creencia se vuelven nulos. Si cada una de las partes cree Ø p, la pregunta deja de tener algún sentido excepto como una pregunta acerca de qué se sigue de ciertas leyes o hipótesis...'

Este es el famoso pasaje que ha dado lugar a la formulación del test.
[42] Estos ejemplo de oraciones fueron tomados de Ascher & Pellettier [1997] pp 1127-28
[43] También la genericidad relacionada con una predicación se puede dar en el caso de la regularidad de una acción que es predicada de un individuo particular como en la oración 3) María fuma un cigarrillo después de cenar. La diferencia entre 2) y 3) está dada porque en la primera de generaliza sobre propiedades objetos, mientras que en la segunda, sobre lo que algún objeto (persona) hace, pudiendo decirse entonces que «típicamente» actúa en una cierta forma. En el caso de la oración 4) los violinistas fuman después de los conciertos, podríamos reconocer que la generalización puede ser entendida como afectando tanto a ciertos objetos (violinistas «típicos») como a ciertas acciones (la acción «típica» de fumar de los violinistas)

[44] Un compendio de los trabajos desarrollados en esta asociación interdisciplinaria se puede encontrar en The Generic Book, Carlson G. & Pelletier F.J. (eds) The University of Chicago Press, 1995

[45] En la introducció al libro «Conditionals: from Philosophy to Computer Science! G. Crocco, L Fariñas y A.Herzig, Oxford Science publications, 1995, presentan la noción de condicional genérico como la de un producto teóricp de la lógica condiconal motivado por los desarrollos en el ámbito de la lógica no-monótona y las teorías de revisión de creencias. Ver pág 2 de dicha introducción.

[46] Una de las cuestiones, que en cierto modo Ramsey deja abierta, es cómo establecer la diferencia entre lo que se denominan universales que soportan leyes y universales que soportan hechos. Ramsey no ofrece criterios claros de como establecer una clara división entre ambos. Los hipotéticos variables pertenecerían a la segunda clase, sin identificarlos totalmente con meras generalizaciones accidentales porque poseen cierta fuerza nómica. Además de acuerdo con Ramsey no necesitamos saber todo. Lo que necesitamos es tener una razonable sistematización del conocimiento acumulado que poseemos y una cierta creatividad para manejarlo. Esta idea sugiere la conexión entre la visión de Ramsey y la manera en que nos manejamos con ciertas generalizaciones que tiene como producto final una proposición genérica.

PSICOLOGISMO EN LA JUSTIFICACIÓN FILOSÓFICA DEL RAZONAMIENTO DERROTABLE

Natalia Buacar
Sandra Lazzer
UBA

I

Desde un punto de vista filosófico, el desarrollo de la «inteligencia artificial» (IA) estuvo, y está, atravesado por distintas corrientes; las cuales tienen concepciones alternativas y, en algunos casos, notoriamente diferentes, respecto a cómo llevar a cabo los objetivos del campo. Reproducir o simplemente generar una conducta que pueda ser calificada como «inteligente» en una computadora, robot o, en términos más generales, en algún artefacto tecnológico, parece ser la descripción más general de su principal objetivo. Muchos investigadores vieron en los procesos inferenciales, especialmente en aquellos relacionados con el llamado razonamiento del sentido común, un punto de partida por medio del cual se podía alcanzar esta meta de emular una conducta inteligente. Esto permite explicar el por qué del interés por la lógica de buena parte de los investigadores del área. Fue así como se pensó en utilizar los resultados de la lógica para poder inculcar raciocinio «inteligente « a una máquina. Con esto se hizo a su vez imprescindible la reconstrucción formal de los procesos ligados al razonamiento del sentido común. Las dificultades halladas en la aplicación de la lógica clásica como herramienta para llevar a cabo esta tarea dieron lugar a la aparición de «nuevas lógicas», entre las que se destaca la llamada lógica no-monótona, con las que se trató de representar, entre muchas otras cosas, el carácter derrotable de ciertas inferencias típicas del razonamiento humano. Estos desarrollos formales que se dieron en el marco de la IA a partir de los años ochenta del siglo pasado reverdecieron viejas discusiones filosóficas, entre ellas, la polémica entre psicologistas y anti-psicologistas, propia del ámbito de la lógica de fines del siglo XIX y principio del siglo XX. Cuáles son los parecidos y diferencias entre esa disputa y la que se está dando ahora en el marco de las lógicas ligadas al razonamiento de sentido común, es sin duda un tema que merece un análisis profundo y exhaustivo pero que excede en mucho los objetivos de este artículo. Nuestro propósito aquí estará exclusivamente vinculado a la supuesta necesidad de adoptar alguna forma de psicologismo a la hora de justificar filosóficamente aquellas lógicas que tratan de formalizar el razonamiento derrotable.

II

Como hemos señalado, con el surgimiento en los años setenta del llamado programa de desarrollo de la IA se reabrió el problema de la reconstrucción lógica del razonamiento humano ordinario. La lógica clásica se mostró, en principio, inadecuada para dar una solución a este problema y las esperanzas fueron depositadas en un tipo de razonamientos no deductivos, todos ellos teóricamente vinculados, que incluye: los razonamientos "por defecto", los no-monotónicos, los simplemente plausibles y los "prima facie". En la literatura sobre el tema se ha usado, entre otras, la expresión "defeasible reazoning", como un nombre genérico que abarca a todos estos razonamientos. En el presente trabajo, siguiendo la denominación que Carlos E. Alchourrón elige en "Concepciones de la Lógica"[1], traduciremos dicha expresión como "razonamiento derrotable".

Hemos dicho que las lógicas del razonamiento derrotable parecen encontrarse en mejores condiciones que la lógica deductiva para llevar adelante la tarea de reconstruir el razonamiento humano ordinario. Esta afirmación se funda en lo siguiente: ha habido un acuerdo más o menos generalizado acerca de que una de las características principales adjudicables al razonamiento humano de sentido común es su flexibilidad, es decir, el hecho de que nueva información puede modificar una conclusión obtenida -en esto consistiría su carácter derrotable-. La lógica deductiva, sería inadecuada para modelizar los razonamientos del sentido común pues adolecería de una presunta falta de flexibilidad, consecuencia de la propiedad estructural de la monotonía, característica del razonamiento deductivo. Este problema motivó la búsqueda de una definición y caracterización de una noción de inferencia que fuera general y abarcante, y que a su vez pudiera ser no-monótona y por lo tanto flexible; dando así lugar al surgimiento de las llamadas lógicas no-monótonas.

Es evidente entonces la existencia de una fuerte ligazón que el desarrollo de este tipo de lógicas parece tener con cuestiones empíricas, de cómo y por qué la gente de hecho razona derrotablemente. Pero entonces, ¿cuál es el rol que deberíamos adjudicarles a estas cuestiones empíricas a la hora de intentar formular una justificación filosófica de este tipo de sistemas de lógicas?. En trabajos recientes, tanto F. J. Pelletier y R. Elio como D. Gabbay y J. Woods han formulado su respuesta argumentado en favor de un enfoque psicologista en relación con este tipo de justificación. En este trabajo nos proponemos argumentar en contra de la necesidad de adoptar una tal visión psicologista, si de una justificación filosófica de los razonamientos derrotables, y en general, de la lógica no-monótona se trata.

III

El término "psicologismo" ha sido entendido de múltiples maneras, tanto dentro del grupo de sus defensores como de sus detractores. Nuestra discusión se restringirá a la consideración de aquello que los autores mencionados entienden por "psicologismo"[2]. En «What Should Default Reasoning Be, By Default?» de Francis Pelletier y Renée Elio, y en «The New Logic» de Dov Gabbay y John Woods, se presentan argumentos a favor de una posición psicologista, es posible, entonces, reconstruir a partir de allí su propia concepción del psicologismo, de manera tal de poder determinar en que sentido se los puede llamar "psicologistas".

F. Pelletier y R. Elio describen lo que entiende por psicologismo en estos términos:

> «*El punto de vista según el cual el contenido de un campo de cocimiento X es todo aquello que reside en los estados psicológicos [...] de la mayor parte de los seres humanos, es lo que llamamos "psicologismo" (con respecto al campo X). [...] La lógica, de acuerdo con el psicologismo, trata acerca de aquellas inferencias que la gente juzga válidas, adecuadamente generalizadas*»[3]

Ser psicologista, en el caso particular de las inferencias no-monótonas, involucra creer que este tipo de lógicas quedan definidas por aquellas inferencias derrotables que la mayor parte de la gente acepta como correctas.

Luego agregan que:

> «*[D]e acuerdo con el psicologismo, la gente [...] no puede cometer equivocaciones.[...] Es sólo si rechazamos el psicologismo en lógica que podemos decir que la mayoría de la gente comete errores en lógica. Se ha descubierto que la gente comete más errores razonando con el "Modus Tollens" que con el "Modus Ponens" [...] [P]ero describimos este comportamiento humano como cometiendo "equivocaciones" o "errores" porque creemos que el psicologismo es falso con respecto a (la lógica deductiva).*

[...] Creemos que el caso es distinto para el razonamiento derrotable. En este caso, hay un conjunto de actividades humanas que involucran razonamiento derrotable. Y estamos en la situación de tratar de construir una teoría de la racionalidad que explicará, o al menos simulará, este comportamiento [...] "Pero los datos que la teoría debe cubrir están determinados por las prácticas de la 'gente común'"[4].

A partir de esta concepción del psicologismo los autores adscriben a una posición psicologista en el caso de la justificación de las lógicas derrotables pero la rechazan en el caso de la lógica deductiva y del razonamiento probabilístico. La diferencia en cuanto a la toma de posición radica en la presencia, tanto en el caso de la lógica deductiva como en el razonamiento probabilístico, de una teoría objetiva, la cual es independiente de como la gente de hecho razona. Esta teoría, en tanto es normativa, permite explicar el error. Es la presencia de un "ideal normativo", que en el caso de la lógica deductiva está asociado a la propiedad que tiene los razonamientos deductivos de poder transmitir la verdad de premisas a conclusión, lo que da sentido y posibilita la indagación de cuándo y por qué la gente comete errores razonando deductivamente. Contrariamente, F. Pelletier y R. Elio creen que no se dispone de tal ideal normativo cuando se pone en consideración la justificación de las lógicas del razonamiento derrotable. A la hora de llevar adelante esta tarea sólo es posible echar mano de prácticas concretas. La lógica que formaliza este tipo de razonamientos se reduciría entonces a generalizaciones empíricas provenientes de dichas prácticas.

Por su parte, D. Gabbay y J. Woods caracterizan su visión del psicologismo a partir de una elucidación de lo que sería el anti-psicologismo, y afirman al respecto que:

"El anti-psicologismo no es una única y estable tesis. Es al menos tres tesis, de hecho in equivalentes.

1. *En un sentido, es el caso dado por el argumento que hemos recién re-examinado y rechazado. (Se trata de un argumento contra la imposibilidad de una lógica del descubrimiento).*
2. *En otro sentido, es la visión de que a pesar de que la lógica trata con los cánones del razonamiento correcto, ninguna ley de la lógica es contradicha por ninguna ley psicológica o hecho psicológico.*
3. *En un tercer y más enfático sentido, es la visión de que la lógica no tiene nada que ver con cómo la gente de hecho razona o debe hacerlo"*[5].

La primera visión estaría representada por los críticos de la lógica del descubrimiento, quienes consideran que tal empresa no es más que un malentendido, pues como la gente inventa o selecciona hipótesis, formula conjeturas, y más generalmente, como piensa, es una cuestión que compete a la psicología. La segunda es una visión del anti-psicologismo aceptada por aquellos lógicos que tienen una "tradicional visión normativa de la lógica", según la cual, mientras la psicología es puramente descriptiva la lógica es puramente normativa. Por lo tanto, la verdad de las leyes de la lógica es absolutamente independiente de los hechos psicológicos. Con respecto a la tercera, se trata de una concepción que parece haber sido superada, la idea de que la lógica no tiene nada que ver, ni normativa ni descriptivamente, con como los seres humanos piensan y razonan.

Creemos que la variante del psicologismo a la que D. Gabbay y J. Woods adscriben para la justificación filosófica de lo que ellos denominan la «nueva lógica», puede caracterizarse como una negación del tercer sentido de anti-psicologismo rescatado por ellos. Y en tanto que se trataba de la forma más fuerte de anti-psicologismo, su negación da lugar a un psicologismo de carácter muy débil, que solo afirma una cierta relación entre el ámbito de la psicología y el de la lógica, pero donde no se establece cual es el carácter de esta relación. Los autores reducen su compromiso a lo siguiente: "Si el psicologismo es la visión de que la lógica tiene algo que ver con cómo los seres humanos como nosotros piensan y razonan entonces somos psicologistas"[6].

IV

Tal como dijimos antes, es nuestro propósito en este trabajo argumentar en contra de la necesidad de adoptar una posición psicologista en materia de justificación de los formalismos que dan cuenta del razonamiento derrotable. Para ello ofreceremos dos posibles estrategias argumentativas que se agregarán a otra ya existente. Pero introduciremos previamente una distinción entre diversos niveles de análisis en los cuales se puede plantear la cuestión de la justificación filosófica de dichos formalismos y, por ende, la necesidad de adscribir al psicologismo. Hay, a nuestro entender, tres niveles que es posible distinguir, a saber:

(a) un primer nivel asociado a los estados psicológicos y el comportamiento lingüístico de los sujetos, en algún sentido, ligado a elementos observables; a partir de los cuales es posible formular un análisis descriptivo de la manera en que de hecho razonan los seres humanos.

(b) un segundo nivel, vinculado con la postulación y/o el reconocimiento de ciertos patrones inferenciales comunes, describibles, tal vez, en términos de lo que podrían ser tomados como ejemplos paradigmáticos de razonamientos derrotables. De manera tal que estos patrones inferenciales funcionen como una suerte de "ideal normativo" de lo que estamos dispuestos a considerar como una inferencia derrotable correcta, satisfactoria o razonable (en algún sentido de estos términos).

(c) por último, un tercer nivel, donde se desarrolla propiamente la teoría lógica formal con la que se pretenderá modelizar este tipo de razonamientos, en la que se deberán analizar, de acuerdo con los cánones de lo que se considere una lógica (o, por lo menos, una teoría formal basada en lógica) las propiedades lógico-formales de este tipo de noción de inferencia.

Cabe hacer dos aclaraciones y dos concesiones. La primera aclaración consiste en señalar que la distinción propuesta no pretende ser en absoluto tajante, sino más bien de carácter gradual. La segunda es que dicha distinción no es privativa de la justificación de este tipo de lógicas. Es aplicable, y creemos que fructíferamente, al análisis de la justificación de otras lógicas. Con respecto a las concesiones, en primer lugar, podríamos admitir que en el caso de las lógicas del razonamiento derrotable, a diferencia de lo que sucede en el caso de los razonamientos deductivos, es dudable que haya un único «propósito general» independiente de la gente que la reconstrucción formal de estos razonamientos pretenda recoger. Esto hace que no sea posible postular un único patrón normativo general tal que pueda actuar como un verdadero ideal normativo para todas las variantes de razonamientos derrotables. Pero también es cierto que de esto no se sigue que no pueda existir ningún tipo posible de propósito independiente de la gente, tal como F.Pelletier y R.Elio parecen sostener, y que en consecuencia no se pueda establecer algún tipo de ideal normativo, aunque no abarque a todo los razonamientos derrotables. En segundo término, nos interesa destacar con esta distinción que, aun reconociendo un cierto peso de los factores psicológicos a nivel de las motivaciones que llevan a los lógicos a crear teorías formales sobre la inferencia derrotable, de ello no se sigue la necesidad de sostener el psicologismo en el nivel de la justificación. Sin embargo, según los autores mencionados, no sólo aquí se hacen presentes dichos factores: la justificación de los patrones inferenciales y, consecuentemente, de las teorías formales que se postulen a partir del reconocimiento de dichos patrones, están obligadas a depender esencialmente de la manera en que la gente, de hecho, razona derrotablemente. Es decir, tanto las postulaciones pre-sistemáticas de lo que entenderemos por razonamiento derrotable -presentes en el segundo nivel-, como el desarrollo de los formalismos -presentes en el tercer nivel-, se justificarán en términos psicologistas. ¿Es esto necesariamente así?, ¿es posible independizar la justificación de las teorizaciones presentes en los niveles dos y tres, de los propósitos que persiguen los teóricos al formular razonamientos derrotables? Creemos que esto es posible, y en lo que sigue nos abocaremos a la presentación de algunas estrategias argumentativas que permiten sustentar dicha posibilidad.

V

La estrategia ya existente que mencionaremos es aquélla expuesta por Carlos Oller, en contra del supuesto psicologismo inherente a la justificación filosófica de este tipo de razonamientos, en su trabajo "Psicologismo y normativismo en lógica: el caso del razonamiento revocable" donde señala que:

> *"los formalismos no monótonos han surgido como lógicas aplicadas cuya intención era modelizar el razonamiento revocable humano. Naturalmente, este origen no "condena" a la filosofía de las lógicas revocables a suscribir una posición psicologista, del mismo modo que el origen de la geometría en la agrimensura no hace a aquella una ciencia de la medición de los terrenos. En principio, es posible diferenciar la teoría pura de la aplicación que ha motivado la construcción de esa teoría de la cual es posible separarla. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que las lógicas revocables parecen tener con la aplicación que las ha motivado una relación especial [...] Si bien es posible separar la teoría pura de su aplicación en la formalización del razonamiento revocable, el interés de las lógicas no-monótonas parece residir en el logro de esta finalidad. Pero el interés esencial de una teoría lógica en su aplicación específica no implica automáticamente el abandono de una pretensión normativa de la teoría"*[7].

Carlos Oller adhiere a una justificación normativista de la lógica (incluidas las del razonamiento derrotable), y muestra como, aun reconociendo una relación del razonamiento derrotable con cuestiones empíricas, es posible, sin embargo, descartar el psicologismo como justificación de este tipo de lógicas. Para ello apela a una distinción entre lógica pura y lógica aplicada. Creemos que el rechazo al psicologismo puede darse además, aun sin suponer esta escisión entre un ámbito puro y otro aplicado respecto de la lógica. Presentaremos entonces dos intentos de llevar adelante esta tarea.

La primera estrategia argumentativa la hemos llamado de tipo "quineana". Cabe aclarar que no entendemos por ello una estrategia desarrollada por el propio Quine, sino, en términos generales, un tipo de argumentación que:

1. supone un continuo entre el ámbito empírico -correspondiente en este caso a la psicología del razonamiento y las ciencias cognitivas-, y el ámbito de la lógica formal -representado en este caso por los diversos formalismos propuestos-.
2. y supone alguna clase de holismo, por lo menos de tipo confirmacional.

De la combinación de estos dos elementos resulta:

3. una visión gradualista respecto de los dos ámbitos -el empírico y el formal-.

Hemos bautizado entonces como "quineana" esta estrategia, teniendo los recaudos mencionados, basándonos en la argumentación que Quine lleva adelante en "Filosofía de la Lógica" a propósito de su rechazo de la teoría lingüística de la verdad. Quine argumenta allí en contra de una distinción enfática de la lógica (y la matemática) con respecto a las ciencias de la naturaleza, pero no adhiere, sin embargo, a una reducción de las primeras a las últimas. Por lo tanto, no parece concebir la lógica como una disciplina empírica o cuasi-empírica.

> *"Se admite que la lógica y la matemática son útiles para las ciencias de la naturaleza, pero al que así piensa no le pasa siquiera por la cabeza la noción inversa de una corroboración de la lógica y/o la matemática por el éxito o la utilidad de sus servicios. La comunicación entre las ciencias naturales por un lado y la lógica y la matemática por otro es una vía en un sentido único"*[8].

Y agrega que:

> *"No me interesa proclamar que la lógica y la matemática son de carácter empírico, ni tampoco que la física teórica sea de carácter no-empírico: lo que sostengo es el parentesco entre unas y otra, y una doctrina gradualista"*[9].

Por lo tanto, aún en una estrategia como ésta, más cercana a considerar elementos empíricos en la justificación filosófica, al no involucrar necesariamente un reduccionismo de los elementos teórico-formales a los empíricos, no implica tener que suponer que el psicologismo, al menos en su versión mas fuerte, sea correcto respecto de la justificación del razonamiento derrotable.

La segunda estrategia argumentativa es de tipo "convencionalista", con esta denominación queremos referirnos a un punto de vista según el cual, en términos generales, lo descriptivo y lo normativo conforman una dualidad pero no un dilema, pues se piensa la idea de convención del siguiente modo:

> *"Las convenciones, a diferencia de los mandatos explícitos, son normas que han devenido tales sin que medie ningún acto de imposición arbitraria o decisión explícita colectiva. [...] Una actividad convencional es pues una actividad que está regida por normas seguidas implícita o inconscientemente por los que llevan a cabo dicha actividad. Pero las convenciones son normas y por tanto las actividades convencionales son susceptibles de llevarse a cabo correcta o incorrectamente, siguiendo las reglas o no"*[10].

Argumentar en el ámbito del lenguaje ordinario, es decir, razonar dentro del marco del sentido común, involucra, en un primer sentido, un conocimiento regido por un conjunto de reglas implícitas. A quienes practican dicha actividad se les atribuye conocimiento implícito de las reglas. Pero hay un segundo sentido, también involucrado, en cual el conocimiento de dichas reglas se hace explícito, donde se establece cuales son las reglas que rigen la actividad en cuestión y donde a la vez se describe el conjunto de reglas convencionales que actúan como ideal normativo de tal actividad. Parte entonces de la función de disciplinas como la lógica, en este caso la lógica no-monótona, sería describir el conjunto de normas convencionales en cuyo seguimiento se funda el desarrollo exitoso de una actividad como el razonamiento de sentido común. Pero en este punto se hace claro que la función de una disciplina como ésta es

a la vez descriptiva y normativa, donde ambas dimensiones son parte de una misma finalidad. Según esta propuesta, descripción y prescripción no se oponen si son relativas a prácticas convencionales. De esta manera una posición psicologista, que privilegiaría aspectos puramente descriptivos en detrimento de aquellos que podríamos considerar como normativos, no sería el modo adecuado de justificación filosófica de las lógicas no-monótonas desde un punto de vista convencionalista.

Obviamente lo dicho hasta aquí no agota la polémica en al ámbito de las lógicas del razonamiento derrotable, no ha sido éste el propósito del presente trabajo, como tampoco el tomar partido por una u otra posible argumentación, sino simplemente mostrar que hay más de una posible posición filosófica desde donde rechazar una visión psicologista respecto a la justificación de las lógicas no-monótonas.

Bibliografía

Diez, J. A. & Moulines, C. U. (1999), Fundamentos de Filosofía de la Ciencia, Ariel, Barcelona.
Gabbay, D. & Woods, J. (2001), "The New Logic" en L. J. of the IGLP, Vol. 9 No. 2, pp. 141-174.
Oller, C. (1999), "Psicologismo y Normativismo en Lógica: El Caso del Razonamiento Revocable" en La Filosofía Analítica en el Cambio de Milenio, Cursos y Congresos, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 95 -100.
Pelletier, F. J. & Elio, R. (1997), "What Should Default Reasoning Be, By Default?", en "Computational Intelligence", 15:1997, pp.165-187.
Quine, W.V. (1981]), Filosofía de la lógica, Alianza, Madrid.

Notas

[1] Alchourrón, C. E., "Concepciones de la Lógica" en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 7: "Lógica", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Editorial Trotta, 1997, pp: 11-47.
[2] Que se aleja de lo que podría denominarse "psicologismo en un sentido clásico" como puede encontrarse desarrollado en la obra de Gottlob Frege.
[3] Pelletier, F. & Elio R. [1997] p. 176.
[4] Pelletier, F. & Elio R. [1997] p. 178.
[5] Gabbay, D. & Woods, J. [2001] p. 142.
[6] Gabbay & Woods [2001] p. 144. Nada se dice sobre el segundo sentido del anti-psicologismo, por lo tanto su toma de posición no implica un privilegio de lo descriptivo por encima de lo normativo. Cabe aclarar que no niegan la posibilidad de una lógica del descubrimiento, pero no es el primer sentido de anti-psicologismo el que resulta relevante en esta discusión.
[7] Oller, C. [1999] p. 99.
[8] Quine, W.V. [1981] p. 168 Esto parece mostrar que Quine estaría dispuesto a adherir a la segunda forma de anti-psicologismo anteriormente expuesta.
[9] Quine, W.V. [1981] p. 170.
[10] Diez, J. A. & Moulines, C. U. [1999] p. 21.

LA CRÍTICA DE FRICKÉA HYPERPROOF

Mirna Rita Camusso
UNC

Martin Frické en su artículo "What are the advantages of Hyperproof-like reasoning systems?" plantea que el programa no tiene mérito teórico, su mérito son sus importantes ventajas pragmáticas. Llega a esta conclusión basándose en un análisis del programa como sistema en términos de lenguajes interpretados sobre un esquema conceptual común y la traducción entre tales lenguajes. La intención del trabajo será argumentar que el programa Hyperproof no sólo tiene méritos pragmáticos, como Frické afirma, sino también méritos teóricos.

Hyperproof es un programa de computación que permite desarrollar demostraciones en un medio heterogéneo. El sistema provee una situación o escenario representada como un diagrama y enunciados semi-formales, a partir de esta información se deben demostrar ciertos objetivos que aparecerán en la parte inferior de la pantalla. Este programa permite la interacción en la transmisión de la información de un medio al otro. Del diagrama mediante la regla "Observe" se puede introducir información al medio semi-formal compuesto de enunciados, en este medio se desarrolla la demostración paso a paso, pero donde también se pueden ingresar nuevos diagramas mediante algunas reglas. Una de ellas es la regla "Apply", esta regla permite modificar el diagrama original transportando información establecida en manera de enunciados a una manera diagramática. Todas las reglas de inferencia pueden ser evaluadas por el programa, el cuál también evalúa si se ha conseguido demostrar el objetivo propuesto.

Según el punto de vista ortodoxo, no se lleva a cabo una demostración si en ella hay componentes diagramáticos puesto que lo único que los diagramas aportarían es una ayuda heurística a la hora de comenzar a realizar una demostración. Así se dirá que "los diagramas son invaluables para descubrir soluciones; pero demostraciones no diagramáticas son necesarias para mostrar que una solución tentativa, quizás descubierta a través de un diagrama, esta indicando una verdadera solución"[1]. No obstante, opuestos a la ortodoxia se encuentran Barwise y Etchemendy, los autores de Hyperproof, para quienes los diagramas pueden constituir una heurística, pero también pueden ser parte de demostraciones genuinas, y eso es lo que intentan demostrar mediante este programa.

Una ventaja atribuida al programa es que permite una mayor facilidad a la hora de realizar ciertas demostraciones, que la que se tendría contándose sólo con el sistema de enunciados, con respecto a esto Frické se muestra de acuerdo, es más, considera que las ventajas pragmáticas no son poco importantes puesto que pueden marcar el éxito o fracaso al resolver problemas. Sin embargo, se muestra en desacuerdo con las sugerencias de "que 1) la habilidad para probar tanto la consecuencia como la consistencia dentro del mismo sistema es muy inusual y también, en su implementación, muy útil, y que 2) hay teoremas que pueden ser probados en los medios mezclados que no pueden ser probados en unos solamente diagramáticos o solamente textuales y esta característica es valorable"[2].

Con respecto a 1) Frické argumentará que le parece una exageración el uso de esta habilidad como razón para declarar una superioridad del sistema propuesto por el programa frente a cualquier otro sistema convencional de la lógica elemental. Esto se debe a que una gran cantidad de sistemas convencionales son sistemas de tablas semánticas que pueden probar tanto la consecuencia como la consistencia. Sin embargo, no rechazará esta habilidad de Hyperproof, sólo la relativizará al diagrama en uso. El siguiente interrogante será si se puede hablar de la superioridad de Hyperproof frente a los sistemas de tablas semánticas, por lo que realizará un análisis de las características de ambos sistemas concluyendo que: "Los sistemas de tablas semánticas son completos, flexibles, abstractos, semi-efectivos, y no tienen problema para trabajar con información parcial o relaciones de alta aridad; mientras sistemas como Hyperproof son más naturales, pueden proveer más de una heurística, donde resolver problemas genuinos lo requiere, y pueden manejar inferencias involucrando mucha información"[3].

Antes de analizar 2) Frické notará que dentro de Hyperproof la prueba de consistencia es una prueba relativa a la consistencia del diagrama, sin embargo, los diagramas son autoconsistentes (debido al

homomorfismo del diagrama con el mundo y a las convenciones impuestas al diagrama). Pero además explicará que se puede concebir al programa como compuesto de dos lenguajes interpretados con el mismo esquema conceptual de base.

Entonces dirá que algunos enunciados de los distintos lenguajes en uso pueden ser traducidos al otro. Definirá entonces que dos enunciados serán traducibles sí y sólo sí sus respectivas interpretaciones los mapean sobre la misma proposición subyacente. Y un sistema de razonamiento compuesto a través de medios heterogéneos será más interesante si cuenta con alguna forma de generar esta traducción, en el caso de Hyperproof esto es posibilitado por las dos reglas ya mencionadas, "Observe" y "Apply".

Otro elemento que resalta es que para cualquier lenguaje habrá la noción de su poder expresivo, es decir, de la riqueza lingüística del nivel sintáctico para tratar con los esquemas conceptuales subyacentes. Lo que relacionará con el hecho, ya mencionado, de la autoconsistencia de los diagramas significando, entonces que los diagramas carecen de poder expresivo. Sin el cual es poco sabio pensar en usar tal sistema para razonar con consecuencias.

No obstante, considero que si los diagramas carecieran de poder expresivo no tendría sentido que se los usara, no tendrían utilidad alguna. Ahora, si lo que quiere decir es que los diagramas poseen un menor poder expresivo que los sistemas lingüísticos, estaría de acuerdo, pero aún así no significa que no se los pueda usar de una manera válida en las áreas que ellos son capaces de tratar. Después de todo no poseemos un lenguaje que tenga un poder expresivo total[4]. Así, si es aceptado que se usen sistemas lingüísticos, que tienen un límite en su poder expresivo, para tratar con el razonamiento, entonces también debería ser aceptado que se usen sistemas diagramáticos. De todas formas no pareciera ser esto lo que Frické está criticando, sino más bien, el modo en que se relacionan los dos tipos de lenguajes que ubica en el sistema de Hyperproof.

Y aquí se puede retomar el análisis de 2). Para ello, comenzará presentando un ejemplo ofrecido por Barwise y Etchemendy, quienes querían mostrar que la manipulación en medios mezclados tiene ventajas teoréticas sobre un esquema sentencial solamente aumentado en su información. Se definirá entonces un sistema, OASL, en el que la información inicial del sistema se verá aumentada por la habilidad de observar verdades del esquema congelado inicial. Se podría pensar que OASL puede probar todo lo que pueda ser probado en Hyperproof, sin embargo, Barwise y Etchemendy presentan contraejemplos de esto.

Veamos el contraejemplo. Primero se presenta una situación dada de la cual, puede construirse una situación observacionalmente equivalente. En la primer situación tanto en Hyperproof como en OASL se puede deducir el enunciado deseado. Sin embargo, en la segunda situación mientras que en Hyperproof se puede demostrar que el enunciado no se sigue de la información disponible, en OASL no se puede demostrar ni que se sigue ni que no se sigue. De esta forma Hyperproof se anotaría una victoria, aunque Frické la considera aparente.

¿Por qué aparente? Para explicar esto analiza la noción de equivalencia observacional. Ésta "es una relación entre dos diagramas dado un lenguaje de enunciados, todos los enunciados verdaderos del lenguaje en un diagrama deben ser verdaderos en el otro diagrama"[5]. Si bien, los enunciados que posibilita el lenguaje de enunciados que posee Hyperproof siguen manteniéndose verdaderos, no sucede así con todas las proposiciones que posibilita el diagrama, el lenguaje textual de Hyperproof carece de poder expresivo para dar cuenta de posiciones absolutas en la grilla de 8 x 8 de su diagrama, así como tampoco puede expresar varias de otras relaciones que se establecen a partir de la ubicación de los bloques, por ejemplo la distancia de la separación entre ellos.

Debido a esta carencia Frické encuentra que Barwise y Etchemendy no logran demostrar la necesidad de los diagramas en el proceso de razonamiento. Sin embargo, no considero que estén tratando de probar eso, lo que intentan lograr es mostrar la ventaja que hay al trabajar con medios heterogéneos frente a otros sistemas para tratar con ciertas cuestiones. Y esta ventaja viene dada porque el modo en que se combina la información diagramática permite tener más información de lo que permite la combinación en un medio lingüístico, se da nueva información de un modo perceptual obvio[6].

Frické terminará su exposición diciendo: "La crítica no es que Hyperproof no puede hacer justicia a, digamos, todas las verdades lógicas; es, más bien, que Hyperproof no puede hacer justicia a todas las verdades lógicas de su plantilla de 8 x 8 y sus bloques en ella"[7]. ¿Qué está diciendo? Que la falta de poder expresivo del lenguaje de enunciados hace que no se pueda enunciar, por ejemplo, lo siguiente: "Hay un bloque en la mitad derecha de la plantilla, entonces hay un bloque en la mitad derecha de la plantilla". Lo cual dado el estado actual del programa no es posible lograr. Resultando Hyperproof incompleto.

De esta forma Frické dirá que no existe la ventaja de Hyperproof sobre OASL que los autores del programa querían lograr. Pero para terminar cabría aclarar que los autores estaban conscientes de la limitación del lenguaje de enunciados del programa, es más, también encuentran que los axiomas de ubicación del programa no son completos, y dicen: "Esto no nos dará una axiomatización completa de los predicados de ubicación, pero nos dará suficiente con que trabajar"[8].

La consideración que realiza Frické de que el lenguaje de enunciados de Hyperproof es pobre para expresar ciertas verdades, es cierta. No obstante, dados los predicados interpretados disponibles, Hyperproof puede hacer un correcto uso de sus herramientas para conseguir demostrar varios enunciados, hecho que de otra forma no se podría lograr o sería muy complicado. Además es un buen punto de partida para posteriores desarrollos como el mismo Frické dice.

Notas

[1] Martin Frické, "What are the adventages of Hyperproof- like reasoning systems?", The British Journal for the Philosophy of Science, V. 48, N. 3, Septiembre 1997, Pág. 400
[2] Idem. Pág. 401
[3] Idem. Pág. 404
[4] Y si lo tuviéramos, ¿lo querríamos?
[5] Idem. Pág. 407.
[6] Cf. Sun-Joo Shin, 1994, The logical status of diagrams, Cambridge University Press, USA, Pág. 165
[7] Martin Frické, "What are the adventages of Hyperproof- like reasoning systems?", The British Journal for the Philosophy of Science, V. 48, N. 3, Septiembre 1997, Pág. 408.
[8] Barwise y Etchemendy, 1994, Hyperproof, CSLI Publicatons, USA, Pág. 205.

CONTEXTOS Y LÓGICAS NO DISTRIBUTIVAS EN UNA INTERPRETACIÓN TRASCENDENTAL DE LA FÍSICA CUÁNTICA

Andrea Costa, Graciela Domenech,
Hernán Bruno Pringe, Christian de Ronde
IAFE - CONICET - UBA

Introducción

El propósito de nuestro trabajo será considerar algunos de los elementos presentes en una posible interpretación de corte trascendental de la física cuántica. Para ello, en primer término, discutiremos un experimento paradigmático en el que se ponen de manifiesto algunas de las peculiaridades de la física cuántica. Luego, consideraremos la noción de *contexto* y la pertinencia de la utilización de lógicas no distributivas para dar cuenta de dichas peculiaridades. Finalmente, compararemos *los* contextos cuánticos con *el* contexto clásico.

El experimento de Young o de las dos rendijas

La situación experimental que vamos a discutir es la siguiente. Consideremos un dispositivo compuesto por un cañón que lanza esferas hacia un tabique con dos orificios por los que las esferas pueden pasar y alcanzar luego una pantalla en la que impactan, dejando registro del lugar de llegada. Es posible predecir la distribución de impactos sobre la pantalla tanto cuando ambas rendijas están abiertas como cuando una de ellas está abierta y la otra cerrada. Esquemáticamente,

fig. 1 el dispositivo andando con la distribución de llegada con las dos abiertas
fig. 2 lo mismo con una abierta y otra cerrada

Más aún, la intensidad de impactos de la distribución que corresponde a las dos rendijas abiertas puede pensarse como la suma de las intensidades de la distribución en los casos en que sólo una de las rendijas está abierta.

En principio, esperaríamos que estos resultados no cambiaran si disminuyéramos proporcionalmente el radio de las esferas, de las rendijas y la separación entre ellas. Sin embargo, si se realiza esta experiencia en el dominio microscópico -por ejemplo, con electrones- los resultados de los casos esquematizados en las figuras 1 y 2 cambian sustancialmente. Cuando una de las rendijas está abierta y la otra cerrada, el resultado sobre la pantalla es la acumulación de impactos a la altura de la rendija abierta. Pero en el caso en que ambas están abiertas, lo que se observa no es la simple acumulación de impactos más o menos a las alturas correspondientes a las dos rendijas sino que, cuando un gran número de electrones ha alcanzado la última pantalla, la distribución de los puntos muestra franjas de gran intensidad, otras de intensidad intermedia y otras franjas «prohibidas». A este patrón se lo denomina figura de interferencia.

fig. 3 y 4 dibujo y foto de la interferencia

Se podría argumentar entonces que la representación de los electrones como partículas que siguen una trayectoria que une el cañón con la pantalla pasando por uno u otro de los orificios no es adecuada: el experimento con electrones no reproduce la distribución de intensidades que se obtiene en el experimento con esferas macroscópicas.

Más aún, la figura de interferencia resultante es característica de los fenómenos ondulatorios, lo que llevaría a pensar que la representación de los electrones en términos de ondas es la correcta. No obstante, esta descripción del comportamiento de los electrones tampoco es satisfactoria. En efecto, si agregamos detectores a la salida de cada una de las rendijas, éstos se activan de manera alternada. Sin embargo, en el caso de que lo que incidiera sobre los mismos fueran dos frentes de ondas, los dos detectores se activarían *simultáneamente* y no uno a la vez. Así, nuevamente, parecería pertinente hacer afirmaciones acerca de la trayectoria del electrón a través de una u otra de las rendijas, pero, como hemos visto, esta posibilidad ya ha sido descartada.

En resumen, el experimento de Young con electrones muestra que el comportamiento de los mismos no es ni estrictamente corpuscular ni estrictamente ondulatorio. Más bien, el electrón se comporta como partícula *si el arreglo experimental con el que se lo estudia está diseñado para medir propiedades de partículas* (como su trayectoria en una cámara de niebla), o bien se comporta como onda *si el arreglo experimental con el que se lo estudia está diseñado para medir propiedades de ondas* (como la longitud de onda en una figura de interferencia)[1].

Contextos y lógicas no distributivas

Mostraremos ahora, a la luz del experimento recién discutido, algunos elementos presentes en una posible perspectiva *trascendental* respecto de la física cuántica. Estos son: i) la noción de contextualidad. ii) la utilización de lógicas no distributivas como complemento necesario de dicha noción.

Una interpretación trascendental debe mostrar *explícitamente* que la objetividad resulta producto de una actividad constituyente de la subjetividad cognoscente. En nuestro ejemplo concreto del experimento de las dos rendijas, las propiedades del electrón encuentran su fundamento en el arreglo experimental al que es sometido: el electrón *mostrará* propiedades de partícula o de onda dependiendo del modo como es medido. Esta afirmación puede resultar en principio trivial, ya que los objetos clásicos también muestran ciertas propiedades (y otras no) de acuerdo con el arreglo experimental al que son sometidos. Sin embargo, la diferencia esencial que los distingue de los objetos cuánticos es que, en el caso de estos últimos, *no es posible predicar simultáneamente todas las propiedades de los mismos.* Más bien, estas propiedades se estructuran en distintos subconjuntos del universal de modo tal que sólo las de un mismo subconjunto son determinables a la vez[2]. Llamaremos *contexto* a cada uno de estos subconjuntos. *Podemos entonces afirmar que los objetos cuánticos poseen propiedades contextuales, mientras que los objetos clásicos no*[3].

Ahora bien, además de poseer propiedades contextuales, los objetos cuánticos son tales que una descripción *completa* de los mismos sólo es posible si incluimos propiedades asociadas a al menos *dos* contextos diferentes. De tal modo, el conjunto de las propiedades de un sistema cuántico se organiza

como un universal *necesariamente* dividido en dos partes *complementarias*. Más precisamente, es posible mostrar que la representación más general del estado de un sistema cuántico es la de una matriz hermítica de traza unitaria denominada "matriz densidad"[4], tal que sus elementos diagonales contienen información acerca de las propiedades asociadas a un contexto, mientras que los elementos fuera de la diagonal poseen información asociada a un contexto *distinto*[5]. Pero, de esta manera, surge naturalmente la pregunta acerca de cómo relacionar propiedades asociadas a dos contextos diferentes.

Para responder a esta cuestión consideraremos nuevamente el experimento antes descripto. Sean las siguientes proposiciones:

P_A: el electrón pasó por la rendija A.

P_B: el electrón pasó por la rendija B.

Q: el electrón llegó a la pantalla.

Cuando no había detectores a la salida de las rendijas, *sólo* podíamos afirmar que el electrón llegaba a la pantalla. Esta situación puede ser formalizada mediante la expresión:

$$Q \wedge (P_A \vee P_B)$$

Por otro lado, al ubicar los detectores no sólo sabíamos que el electrón había llegado a la pantalla, sino si lo había hecho por la rendija A o por la B. Es decir:

$$Q \wedge P_A \vee Q \wedge P_B$$

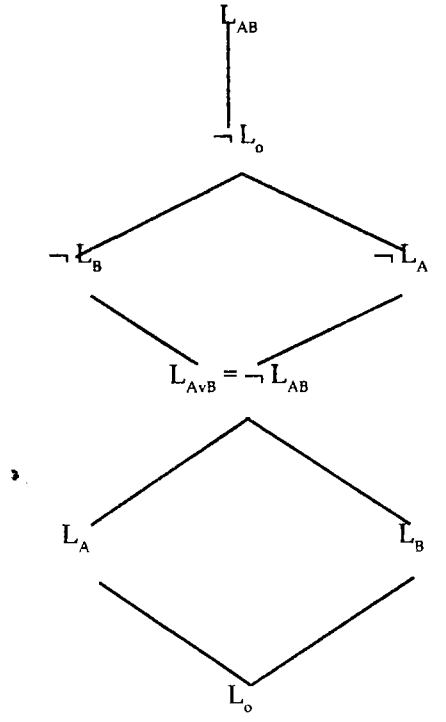
Ahora bien, en el primer caso la pantalla presentaba un diagrama de interferencia, característico de un comportamiento ondulatorio, mientras que en el segundo caso la figura obtenida era la propia de un comportamiento corpuscular. De tal modo,

$$Q \wedge (P_A \vee P_B)$$

no es lógicamente equivale a

$$Q \wedge P_A \vee Q \wedge P_B$$

Así, parece en principio razonable suponer que las proposiciones asociadas al contexto "onda" se relacionen con las asociadas al contexto "partícula" mediante una lógica no distributiva. En efecto, se ha demostrado que los conjuntos de proposiciones correspondientes a cada uno de los contextos asociados a este experimento se articulan en el siguiente reticulado no booleano[6]:



L_{AB} constituye el conjunto de proposiciones correspondiente al contexto "onda"; L_{AvB} el correspondiente al contexto "partícula", que a su vez posee una estructura interna boolena, asociada a las situaciones en las que sólo una de las rendijas tiene detector, mientras que la otra está cerrada. Los conjuntos de proposiciones asociados a estas situaciones son L_A y L_B. L_o es el conjunto vacío.

El conjunto de las proposiciones asociadas al contexto partícula es:

$$L_{AvB} = \{R_A, R_B\}$$

donde

R_A: el electrón llegó a la pantalla *pasando por la rendija A.*

R_B: el electrón llegó a la pantalla *pasando por la rendija B.*

Por su parte el conjunto de las proposiciones asociadas al contexto onda es:

$$L_{AB} = \{T\}$$

donde

T: el electrón llegó a la pantalla.

El reticulado expone la estructura establecida de acuerdo con una relación de orden parcial entre *conjuntos* de proposiciones. A partir de esta noción de orden o implicación es posible definir operaciones entre *conjuntos* de proposiciones *equivalentes* a la disyunción y la conjunción de proposiciones. Una vez hecho esto, es posible demostrar la no distributividad de la disyunción respecto de la conjunción[7]. No llevaremos a cabo aquí esta demostración. Pero señalaremos a partir de este resultado que es entonces posible demostrar que los conjuntos de proposiciones asociados a distintos contextos se estructuran en un reticulado que será en general no booleano. De tal modo, las proposiciones que versen sobre un objeto cuántico se dividirán en subconjuntos tales que serán ordenables por una lógica metacontextual no distributiva.

Conclusiones

En resumen, hemos señalado hasta aquí, en primer lugar, la necesidad de contextualizar el objeto cuántico, mostrando de este modo su carácter explícitamente fenoménico. En segundo término, mostramos que esta contextualización va acompañada *necesariamente* de un tratamiento conjunto de diversos contextos, pues ninguno de ellos individualmente brinda una descripción completa del sistema. Finalmente indicamos que la lógica apropiada para llevar a cabo esta tarea es una lógica no distributiva.

Nos gustaría finalizar resaltando que la consideración de un objeto cuántico como un objeto contextual sólo constituye una generalización del modo en que la física clásica considera sus objetos. En efecto, tanto en física newtoniana, como en relatividad especial y general, ciertas propiedades de los objetos son siempre relativas al sistema de referencia elegido, mientras que otras resultan invariables frente a cambios de estos sistemas[8]. En este sentido, podría en principio interpretarse las propiedades dependientes del sistema de referencia elegido también como *contextuales*. De este modo, la contextualización de las propiedades de un objeto sería el modo natural en el que un objeto es descripto, *incluso en las teorías "no cuánticas"*[9]. Sin embargo, la contextualización asociada al objeto cuántico difiere de la que hemos asociado a la elección de un sistema de referencia, porque, en este caso, para un cierto sistema de referencia arbitrario la información máxima acerca del sistema físico es completa, en el sentido de que provee respuestas definitivas (tipo sí-no) para todas las preguntas posibles que se pueden formular respecto de él. Por el contrario, en el caso cuántico, la información máxima adquirible en un contexto no es completa pero, aun cuando no pueda ser completada en el mismo sentido que la clásica[10], si lo puede ser (en un sentido más débil) considerando un nuevo contexto[11].

De tal modo, tanto en física clásica como en física cuántica es posible hablar de *contextos* en un sentido amplio. Pero en tanto en física clásica la información contextual es completa si es máxima, es posible considerar un solo contexto, por lo que no es necesario insistir sobre la contextualidad de la información. En otras palabras, como un solo contexto es suficiente no es necesario hablar de él. En cambio, en física cuántica, la necesidad de considerar más de un contexto exige que se haga explícita referencia a la contextualidad de la información, y así, en definitiva, al carácter fenoménico del objeto referido.

Figura 1

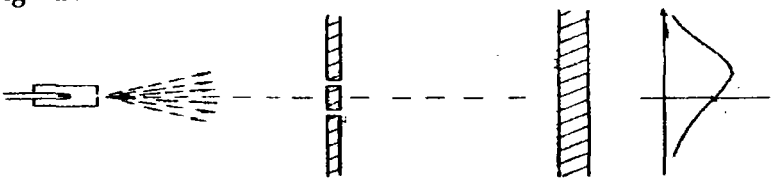


Figura 2

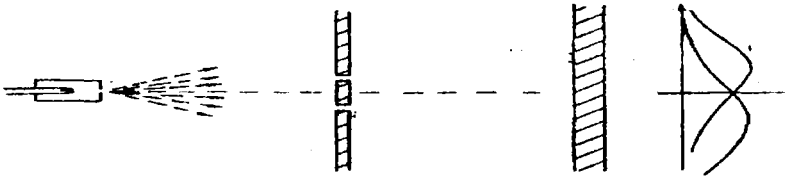


Figura 3

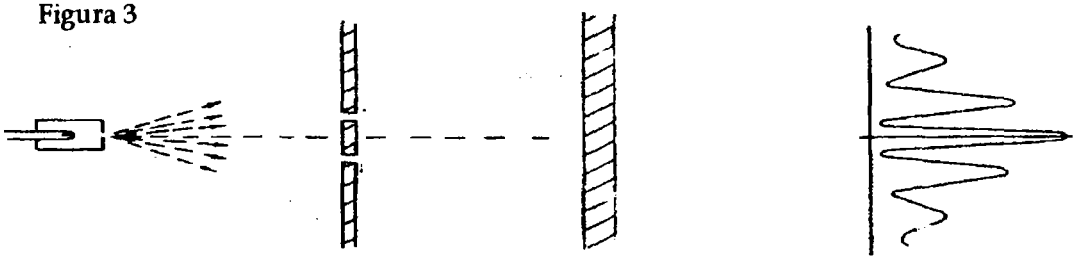


Figura 4

Notas

[2] Los subconjuntos posibles se determinan de acuerdo con la conmutatividad o no conmutatividad de los operadores en el espacio de Hilbert que representan las propiedades.
[3] En realidad, las propiedades de los objetos clásicos están contenidas todas en un mismo subconjunto o contexto, que no es sino el conjunto universal. Pero habiendo un solo contexto, no es necesario hablar de él. Veáse *Conclusiones*.
[4] Teorema de Gleason. Véase por ejemplo A. Peres, *Quantum Theory: Concepts and Methods*, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 190 y ss.
[5] M. Castagnino, A. Costa, G. Domenech, O. Lombardi, H. Pringe, C. de Ronde, *Essay on a Probabilistic Interpretation of Quantum Mechanics*, inédito.
[6] M. Bitbol, *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, Champs Flammarion, 2da Edición, 1999, pp. 433 y ss.

[7] Ibid, pp 440 y ss.
[8] A su vez, algunas propiedades invariantes en una teoría resultan relativas en otra.
[9] M. Castagnino, A. Costa, G. Domenech, O. Lombardi, H. Pringe, C. de Ronde, *Essay on a Probabilistic Interpretation of Quantum Mechanics*, inédito.
[10] C. Caves, C. Fuchs, R. Schack, *Quantum Probabilities as Bayesian Probabilities*, quant-ph/0106133.
[11] La información cuántica máxima no puede nunca ser completada hasta el punto de que provea respuestas definitivas (tipo sí-no) para todas las preguntas posibles que se pueden formular respecto del sistema *ni siquiera considerando más de un contexto*. Más bien, la consideración de dos contextos brinda información completa en tanto provee las probabilidades asociadas a los posibles resultados de las mediciones realizables sobre el sistema. De este modo, la información sobre el sistema es de carácter probabilístico. En qué sentido una información de este tipo puede ser considerado de carácter objetivo es una cuestión muy discutida. Véase por ejemplo: D. Mermin, *The Ithaca Interpretation of Quantum Mechanics*, quant-ph/9609013. Para una visión opuesta a la de Mermin: C. Caves, C. Fuchs, R. Schack, *op. cit.* y C. Fuchs, *Quantum Foundations in the light of Quantum Information*, quant-ph/0106166.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE IMPLICACIÓN ANALÍTICA EN LA LÓGICA CONTEMPORÁNEA

Carlos A. Oller
UBA

Introducción

El lógico norteamericano William Parry concibió en los años treinta una teoría de la implicación lógica (o *entailment*), la teoría de la implicación analítica (IA) [8] [9] [10], que se proponía evitar las paradojas de la implicación estricta de C. I. Lewis.

La teoría de Parry, quien era a fines de los años veinte y principios de los treinta estudiante de doctorado de la Universidad de Harvard, se inscribe dentro los esfuerzos que varios doctorandos de esa universidad realizaron por esos años para ofrecer una teoría satisfactoria de la implicación lógica. Según el testimonio del propio Parry, estos esfuerzos fueron estimulados por la presencia en Harvard del propio C. I. Lewis, y de otros lógicos que, como H. M. Sheffer, rechazaban la implicación estricta de Lewis.

En este trabajo estudiaré algunos aspectos de la historia del concepto de implicación analítica en la lógica del siglo XX. En el segundo parágrafo presentaré el sistema original de Parry y comentaré las motivaciones intuitivas que lo llevaron a construirlo. En el tercer parágrafo reseñaré algunos desarrollos que se producen en la década de los setenta cuando la lógica de la implicación analítica es redescubierta por miembros de la escuela de la relevancia. Finalmente, en el cuarto parágrafo reseño algunos estudios

recientes del autor sobre las propiedades de la implicación analítica cuando se la analiza como una relación de consecuencia.

La implicación analítica de Parry

Parry quiere caracterizar la relación de "implicación real", es decir la relación entre dos proposiciones que es necesaria y suficiente para permitirnos pasar, en virtud de razones puramente lógicas, de la afirmación de la primera proposición a la afirmación de la segunda. Es necesario apuntar al pasar que, aunque la intención de Parry era ofrecer una teoría de la consecuencia lógica, concibe su noción de implicación, siguiendo el ejemplo de C.I. Lewis, como una conectiva del lenguaje en lugar de tratarla como una relación metalingüística entre expresiones del lenguaje. La caracterización de esa noción debería, en la opinión de Parry, evitar paradojas de la implicación estricta como que *q* implique *p o no-p*, o que *p y no-p* implique *q*; Parry añade al rechazo de esas implicaciones la objeción al principio de adición, es decir a que *p* implique *p o q*. En todos los casos debe evitarse que en el consecuente de una implicación aparezcan términos irrelevantes respecto de su antecedente.

Parry denominó al principio básico de su teoría de la implicación analítica *Principio Proscriptivo*: ninguna fórmula con la implicación real o analítica como relación principal vale universalmente si tiene una variable que aparezca en el consecuente pero no en el antecedente. Este principio pretende generalizar la idea de que no es posible introducir nuevos términos *ad lib*, lo que resulta patente cuando consideramos sistemas deductivos como la geometría euclidiana: aunque ésta contiene la proposición *Dos puntos determinan una línea recta*, un matemático consideraría absurdo que por ello se lo obligara a admitir que también debe contener la proposición *Dos puntos determinan una línea recta o algunos ángeles tienen alas rojas*. El principio proscriptivo no sirve para demostrar fórmulas sino para rechazar la validez de determinados principios que lo violan directamente y de fórmulas que permiten pasar de principios aceptados a otros directamente proscriptos.

Parry proporcionó una presentación axiomática para su cálculo proposicional de la implicación analítica y probó, usando matrices de cuatro elementos, que los axiomas de su sistema satisfacen el requerimiento del Principio Proscriptivo.

El redescubrimiento de la implicación analítica

El sistema de la implicación analítica recibió poca atención hasta que fue redescubierto por los lógicos de la relevancia agrupados en torno a Alan Anderson y Nuel Belnap [1] [2]. Esto no resulta extraño ya que Parry proporciona un criterio, el Principio Proscriptivo, para determinar cuando en una fórmula de implicación el antecedente y el consecuente son (parcial o completamente) irrelevantes entre sí, y, de este modo, da indirectamente un criterio de relevancia. De hecho, en los años setenta Parry se consideraba a sí mismo como "el decano de los lógicos relevantes".

El primer lógico de este grupo en ocuparse detalladamente de la implicación analítica fue J. Michael Dunn [3]. Dunn estudió una extensión del sistema de Parry que consiste en agregarle a éste dos (esquemas de) axiomas. Para esta extensión proporciona Dunn una semántica algebraica, y prueba completitud y decidibilidad. Esta semántica tiene una interpretación intuitiva que ilumina la (o al menos, una) noción de implicación analítica: una proposición puede representarse por un par ordenado $<a, x>$, donde a es el contenido referencial de la proposición y x su valor de verdad; el contenido debe entenderse en este caso como el conjunto de temas o tópicos tratados en la proposición. El contenido de una proposición compleja es la unión de los contenidos de las proposiciones componentes, y su valor de verdad se obtiene a partir del de sus componentes de la manera usual. El valor de una implicación analítica será verdadero si y sólo si la primera proposición implica materialmente a la segunda y el contenido de la segunda está conjuntísticamente incluido en el contenido de la primera.

De acuerdo a esta interpretación, el tipo de analiticidad requerido por Parry para que exista la relación de consecuencia lógica consiste en la inclusión de los temas o tópicos de la conclusión en los de las premisas. Por ello resultaría adecuado, siguiendo a David Makinson [6], llamar a la implicación analítica «implicación tautópica».

Una presentación particularmente perspicua de la semántica algebraica de Michael Dunn para la extensión del sistema de Parry mencionada más arriba ha sido ofrecida por Richard Epstein [4], un lógico

contemporáneo que ha redescubierto de manera independiente la implicación analítica. De acuerdo a este enfoque, la lógica clásica tiene en cuenta sólo la forma y el valor de verdad de las proposiciones, pero es posible tener en cuenta también otros aspectos de ellas, como por ejemplo su contenido referencial. Si, además, acordamos que las conectivas lógicas no afectan el contenido referencial de una proposición, entonces un modelo para un sistema de implicación analítica será un par ordenado $<v, s>$, donde v es una valuación booleana y s es una función que asigna a cada fórmula bien formada un subconjunto de un conjunto no-vacío S, que puede considerarse como un conjunto de unidades de contenido. La función de asignación de contenidos cumple con las siguientes cláusulas:

S1. $s(A) = \cup\{ s(p) : p$ es atómica y aparece en $A\}$

S2. $s(\sim A) = s(A)$

S3. $s(A \,\&\, B) = s(A \vee B) = s(A \supset B) = s(A) \cup s(B)$

S4. $s(A \rightarrow B) = s(A) \cup s(B)$

El trabajo Dunn fue complementado por artículos posteriores de A. Urquhart [12] y Kit Fine [5] que proporcionaron, respectivamente, una prueba de completitud para una extensión modal del sistema de Dunn y pruebas de completitud y decidibilidad para el sistema original de implicación analítica de Parry.

La implicación analítica como relación de consecuencia

Es posible restringir la teoría de Parry a las implicaciones de primer grado (*first-degree entailments*) del cálculo proposicional de la implicación analítica. Estas son, de acuerdo a la caracterización de Parry, aquellas expresiones $A \rightarrow B$ donde $A \supset B$ es una tautología veritativo-funcional y B no contiene ninguna variable proposicional que no aparezca en A. Se puede considerar que las fórmulas de implicaciones de primer grado expresan una relación metalingüística entre expresiones del lenguaje y de esta manera hacer justicia a la intención original de Parry, que era ofrecer una teoría de la consecuencia lógica [7] [8].

Una relación de consecuencia para un lenguaje L es un conjunto de pares ordenados cuyo primer elemento es un conjunto, posiblemente vacío, de fórmulas de L (las premisas) y cuyo segundo elemento es una fórmula de L (la conclusión). Para simbolizar una relación de consecuencia genérica usaremos el símbolo $\mid$ flanqueado a su izquierda por un símbolo de conjunto y a su derecha por un símbolo de fórmula, y para indicar la relación de consecuencia analítica se utilizará el símbolo $\mid_a$.

La relación de consecuencia analítica puede caracterizarse semánticamente agregando a las cláusulas S1-S3 presentadas en §3 la siguiente condición:

S5. $s(?) = \cup s(A_i)$

$A_i \in ?$

S5 establece que el contenido referencial de un conjunto de fórmulas ???es la unión del contenido referencial de todos sus miembros. Diremos que una proposición A es una consecuencia analítica de un conjunto de premisas ? si y sólo si A es verdadera bajo toda valuación booleana v que haga verdadera a todos los miembros de ?, y, dada cualquier asignación de contenidos s que cumpla las cláusulas S1-S3 y S5, el contenido de A resulta incluido en el contenido de ?.

Se desprende de esta caracterización semántica de la relación de consecuencia analítica que las siguientes fórmulas metalingüísticas, los llamados *principios de Lewis*, no son inferencias analíticas válidas:

(1) $\{A \,\&?\sim A\} \mid_a B$

(2) $\{A\} \mid_a B \vee ??\sim B$

(3) $\{A \vee ?\sim A\} \mid_a B \vee ??\sim B$

(4) $\{A \,\&\, \sim A\} \mid_a B \,\&\, \sim B$

El principio de adición:

(5) $\{A\} \mid_a A \vee B$

no es una inferencia válida en este cálculo, mientras que el principio del silogismo disyuntivo:

(6) $\{A \vee B ? \sim A\} \mid_a ?? B$

sí lo es.

Una relación de consecuencia es clásica si y sólo si satisface las siguientes tres propiedades:

Reflexividad: Si A ? ?, entonces ? ¦ A

Corte: Si ? ¦ A, para todo A ???, y ? U ? ¦ B, entonces ? ¦ B

Monotonía: Si ? ¦ A, entonces para todo ? tal que ? ???, ? ¦ A

Se suele agregar a estas tres propiedades la de compacidad: una relación de consecuencia es compacta si y sólo, si una fórmula A es consecuencia lógica de un conjunto infinito de premisas ? entonces es una consecuencia lógica de un subconjunto finito ?´ de ??

La relación de consecuencia analítica que fue caracterizada semánticamente más arriba satisface, como es fácil comprobar, las propiedades de reflexividad, corte, monotonía, y también la de compacidad. De modo que es, en el sentido definido en el párrafo anterior, una relación de consecuencia clásica.

Es interesante notar que la relación de consecuencia analítica es también una relación de inferencia paraconsistente, porque no valida el siguiente principio de *ex contradictione quodlibet*: $\{A, \sim A\} \mid B$.

Bibliografía

Anderson, A. R. y **Belnap, N. D.**, (1975), *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*, Princeton University Press, Princeton, vol. I.

Anderson, A. R. y **Belnap, N. D.**, (1992), *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*, Princeton University Press, Princeton, vol. II.

Dunn, J. M. (1972), "A modification of Parry´s analytic implication", *Notre Dame Journal of Symbolic Logic*, 13, pp. 195-205.

Epstein, R. L. (1990), *The Semantic Foundations of Logic. Volume 1: Propositional Logics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Fine, K. (1986), "Analytic implication", *Notre Dame Journal of Symbolic Logic*, 27, pp. 169-179.

Makinson, D. C., (1973), *Topics in Modern Logic*, Methuen and Co., Londres.

Oller, C. A. (1997), "A Nonmonotonic Analytic Consequence Relation" (extended abstract), *Journal of the IGPL*, (5), pp. 905-907.

Oller, C. A. (1998), Paraconsistency *and Analyticity (extended abstract)*, en *Proceedings of the Stanislaw Jaskowski Memorial Symposium*, Nicholas Copernicus University, Torun (Polonia), pp. 100-105.

Parry, W. T. (1933), "Ein Axiomensystem für eine neue Art von Implikation (analytische Implikation)", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 4, pp. 5-6.

Parry, W. T. (1972), "Comparison of entailment theories", *The Journal of Symbolic Logic*, 37, pp. 441-442.

Parry, W. T. (1989), "Analytic Implication: Its History, Justification and Varieties", en J. Norman y R. Sylvan (eds.), *Directions in Relevant Logic*, Kluwer, Boston, pp.101-118.

Urquhart, A. (1973), "A semantical theory of analytical implication", *Journal of Philosophical Logic*, 2, pp. 212-219.

SOBRE EL SENTIDO Y EL SIGNIFICADO

Gustavo Ortiz
CONICET - UN de Río Cuarto

Habermas, en su *Teoría de la Acción Comunicativa: Complemento y estudios previos*, expresa que para llevar adelante una fundamentación de las ciencias sociales en términos de Teoría de la Comunicación, es preciso tomar algunas decisiones metateóricas y metodológicas. La primera, consiste en admitir el *sentido* como un concepto fundamental; por *sentido*, Habermas[1] entiende "paradigmáticamente el significado de una palabra u oración"; en otros textos, hablará del sentido como el significado intersubjetivamente compartido. Esto implica que no existen algo así como "intenciones puras o previas del hablante; el sentido tiene siempre una expresión simbólica"[2]. El que el *sentido*, así caracterizado, sea un concepto fundamental, supone que el lenguaje constituye categorialmente el ámbito objetual (la sociedad) y además, las teorías con las que hablamos de la misma.

También Weber otorgaba centralidad a la categoría de *sentido*, específicamente en el ámbito de la sociología y en la constitución del concepto de "acción". Por acción entendía Weber "una conducta humana... siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo"[3]. La acción humana, sin embargo, parece distinguirse de la acción social, en la cual "el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo"[4]. Por lo tanto, para Weber existen acciones humanas con *sentido* que no son acciones sociales; esto quiere decir que hay un *sentido* subjetivo "no comunicable adecuadamente por medio de la palabra" y que no puede ser comprendido en plenitud[5].

El trabajo que presento intentará esclarecer el uso aparentemente contrapuesto de *sentido* y de *significado* que hace Habermas en comparación con Weber, más allá de la coincidencia básica entre ambos respecto a la centralidad de los mismos para la ciencia social. Sospecho que la aparente contraposición se disuelve y se convierte en complementación, si se tiene en cuenta la perspectiva habermasiana, caracterizada por el giro lingüístico y por una teoría del conocimiento montada sobre la noción de intersubjetividad.

Procederé enumerando, en primer lugar, distintos usos de sentido y de significado, importante para entender la posición de Weber y de Habermas. En segundo lugar, trabajaré la suposición a delantada.

Los usos de sentido y de significado

Las palabras *sentido* y *significado*, aparecen constantemente utilizadas en el lenguaje cotidiano; algunas características acompañan, de manera generalizada, la presencia de las mismas. Me interesa subrayar uno de esos rasgos: es el que los muestra con un alto grado de indeterminación semántica, lo que favorece, con frecuencia, su empleo como sinónimos. Sin embargo, esta indeterminación semántica se ve compensada por una cierta competencia pragmática de los usuarios, adquirida en contextos y en prácticas específicas, que los capacita, más allá de las imprecisiones semánticas, para un uso acertado de los términos en el marco de situaciones determinadas. Este saber pragmático, que consiste en el dominio de determinadas reglas, adquiridas en complejos procesos de socialización e interiorización, regula a su vez no sólo el lenguaje, sino las acciones: quienes lo poseen, están habilitados para actuar y para hablar con *sentido* y con *significado*, aún cuando no siempre sean capaces de justificarlo lingüísticamente.

Pareciera, en consecuencia, que *sentido* y *significado* pueden ser tomados, por un lado, como categorías lingüísticas, por otro lado, como pertenecientes al ámbito de la vida, de la praxis o de la acción humana. En principio, esta diferencia de niveles está reflejada en la literatura introductoria al problema. Allí se registran, en efecto, los diferentes tipos de predicaciones que ambos términos conocen, tanto en la práctica cotidiana como en las interacciones académicas; usualmente se contabilizan los siguientes[6].

1.1. *Sentido* y *significado* se dicen, en primer lugar, de las expresiones lingüísticas, si es que éstas respetan determinadas reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. En cuanto categorías lingüísticas, y en su dimensión semántica, fueron estudiados, de una manera ya clásica, por Frege, con la advertencia de que *Sinn* y *Bedeutung* en este contexto, son traducibles mejor por lo que en la literatura especializada se entiende como *significado* y como *referencia*, respectivamente. De una manera también ya clásica, fueron considerados por el Positivismo Lógico, al introducir el lenguaje, en su dimensión sintáctico-semántica, como la alternativa al solipsismo gnoseológico humeano. La filosofía analítica posterior al Wittgenstein tardío, dándole prioridad a la dimensión pragmática, los convierte asimismo en categorías filosóficas centrales.

1.2. En cuanto categorías constitutivas de la realidad, se habla, en segundo lugar, del *sentido* y el *significado* de la historia y de las acciones y hechos institucionalizados. En ese mismo registro, ambos términos sirven, también, para distinguir entre acciones y comportamientos: las acciones serían comportamientos informados por un sentido o un significado y susceptibles de comprensión; los comportamientos, a su vez, ocurrirían en dimensiones espacio-temporales y serían susceptibles de observación. Me referiré indicativamente a cada una de estas predicaciones.

1.2.1. La atribución de un sentido y de un significado a la historia es de extracción judeo-cristiana. Atravesando el Medioevo y el Renacimiento, se seculariza en la Ilustración y en las utopías inmanentistas posteriores, al tiempo que se ve simétricamente contrarrestada por una racionalidad formulada en términos funcionales y sistémicos, en este contexto, el *sentido* se transforma en *función*.

1.2.2. A su vez, la suposición de que las categorías de *sentido* y de *significado* constituyen las acciones humanas, pareciera surgir de un entrecruzamiento de corrientes. Por un lado, está una perspectiva que podríamos denominar "naturalista", para distinguirla de la hermenéutica y su marcada carga religiosa, y que tiene sus antecedentes en las nociones aristotélicas de conocimiento técnico y conocimiento práctico. El conocimiento técnico enseña a producir algo; el conocimiento práctico enseña a actuar; ambos indican habilidades y capacidades diferenciadas, en el sujeto, para alcanzar determinados objetivos y propósitos; a ambos les cabe, en consecuencia, la calificación de *intencionales*.

1.2.3. El término *intencional* conoce un proceso complejo y ajetreado, pero visto con ingenuidad, postula la existencia de ciertas entidades internas al sujeto, a las que se las denomina, también, "motivos" y "razones". Las dos se distinguen entre sí, y a su vez, se diferencian de las categorías de "causa" y de "función", las que asoman inevitablemente, puesto que el sujeto de la acción es también un organismo corporal. En todo caso, la actividad humana, ya sea informada por el conocimiento técnico o por el conocimiento práctico, es intencional: asentada en motivos o en razones, apunta a determinados objetivos o propósitos. La acción intencional será tenida también como una acción con sentido y con significado.

1.2.4. La tradición que he denominado "naturalista" se solapa con la tradición hermenéutica religiosa, signada históricamente por el judeo-cristianismo. Para la fe judeo-cristiana, el para qué del hombre y de la historia, y en consecuencia, el sentido y el significado de la acción humana, apuntan a la escatología. En este contexto, *sentido* aparece como sinónimo de *orientación* y su carácter constitutivo signa la existencia creada del hombre, orientado hacia Dios.

Al margen de su presunta condición revelada, las creencias judeo-cristianas intervienen en la historia de Occidente como configuraciones culturales: conforman modos de pensar, de valorar y de sentir; inciden en las relaciones intersubjetivas y en los modos de organizar la sociedad. La sociología empírica de Max Weber, sensible a las motivaciones que impulsan las acciones individuales, estudia la naturaleza de estas creencias y la función que cumplieron en la constitución de la modernidad europea.

2. Una tercera tradición desemboca en la afirmación de la condición categorial del sentido, en principio, en el orden del conocimiento; finalmente, con un alcance ontológico. Se trata de la que comienza con el cogito cartesiano y su descubrimiento de la conciencia y de la subjetividad, se reformula en la actividad sintética del sujeto trascendental kantiano y tiene una de sus derivaciones en la intencionalidad husserliana, fundadora de *sentido* y constituyente de mundos como trama de *significados* objetivados.

3. Con antecedentes en la antigüedad clásica y en el Medioevo, la cuarta tradición de la que se alimentan la noción de sentido y de significado es la específicamente hermenéutica. Perfilada por Schleiermacher, planteada en términos kantianos como la pregunta por las condiciones de posibilidad

del saber histórico por Dilthey, radicalizada ontológicamente en Heidegger, formulada lingüísticamente por Gadamer, la comprensión hermenéutica del sentido y del significado se da paradigmáticamente en el texto escrito, según P. Ricoeur.

Los usos de sentido y de significado que he discriminado, inscriptos en sus respectivas tradiciones, me servirán para comparar, relacionando y distinguiendo, los empleos que de los mismos hacen Weber y Habermas.

Sentido y significado en Weber y en Habermas

En primer lugar, ambos autores coincidirían en que el uso que hacen de los términos, proviene de decisiones metodológicas[7]. Por cierto, éstas no aparecen como arbitrarias, sino que son susceptibles de fundamentación. Así las cosas, las categorías de *sentido* y *significado* serían característicos de las teorías sociológicas y del ámbito objetual sobre el cual éstas teorías recaen, es decir el de las acciones sociales. Al definir de esta manera el objeto de la sociología, Weber y Habermas se inscriben en la tradición alemana de las Geiteswissenschaften: la sociedad, en efecto, es vista como formada por interacciones normativamente regladas, a diferencia de la sociedad en cuanto hechos sociales, característica de la perspectiva francesa sostenida por Comte y por Durkheim. A pesar de la dimensión normativa de su ámbito objetual, tanto para Weber como para Habermas, la sociología se define como una ciencia empírica. Esta dimensión normativa del ámbito objetual de la sociología es decir, de las interacciones sociales, proviene del *sentido*; aquí, sin embargo, se detectan diferencias en el modo cómo el *sentido* las constituye.

En Weber, la imputación que se hace del *sentido* como formando parte de las acciones humanas, está marcada por su filiación neokantiana; como tal, tiene un alcance básicamente cognoscitivo, no ontológico. Es cierto que en sus obras Weber utiliza el término *sentido* en varios registros, básicamente en tres, pero en ninguno de ellos abandona el ámbito cognoscitivo.

Los dos primeros usos son empleados para caracterizar a la acción humana como "un comportamiento... al que el agente o los agentes le asignan un *sentido* subjetivo"[8]. Fuertemente influido por Dilthey y la tradición alemana de las Geisteswissenschaften, el *sentido mentado* le sirve, pues, para distinguir, en principio, entre acción y comportamiento y le ayuda a demarcar metodológicamente entre las ciencias de la cultura (entre ellas, la historia y la sociología) y las ciencias de la naturaleza. Lo que hace que un comportamiento se transforme en una acción, es precisamente el *sentido*, determinado inicialmente por los propósitos y motivaciones de los sujetos individuales. De todas maneras, el *sentido* no es reducible a un elemento psicológico, sino que conserva una matriz cultural. En cuanto tal, debe ser entendido en el marco de las cosmovisiones de Dilthey: se trata del *sentido vivido* de las formas culturales históricas. La historia, a su vez, está constituida por las acciones humanas individuales interrelacionadas, aunque en sí misma no se le adjudique entidad ni sentido. Weber sostiene la imputabilidad de las acciones con sentido sólo a los individuos, en consecuencia, rechaza cualquier amago de hipostasiar la historia y se abstiene de adjudicarle un sentido inmanente. En un segundo registro, complementario del anterior y con una fuerte influencia de Rickert, el sentido vivido tiene una naturaleza semejante a la del valor; es esta condición la que le da fuerza operante para orientar las acciones y lo hace susceptible de validez.

A partir de 1913, los textos weberianos reflejan el paso de las ciencias de la cultura y de la historia, al ámbito de la sociología; el paso del sentido, predicado de la acción intencional individual, al sentido, dicho de la acción social. Esta última, la acción social, es la misma acción individual intencional, pero orientada por las acciones de los otros agentes; a su vez, la relación social está dada por la probabilidad de las acciones sociales recíprocamente orientadas[9].

En Habermas, el sentido es constitutivo de la sociedad y de las teorías con las que la estudiamos. Esta forma de ver las cosas, nace de una decisión metodológica, que se inscribe en el marco de su pragmática universal, con un objetivo reconstructivo y una pretensión de cuasi trascendentalidad, que supera sin embargo, la definitividad y el nivel puramente cognoscitivo kantiano. La sociedad, en cuanto objeto de conocimiento y en cuanto realidad, está constituida simbólicamente y los sujetos de conocimiento guardan con ella relaciones recíprocas de dependencia. El sentido es una categoría constitutiva de la sociedad; es la que suministra, por un lado, la articulación de la acción social y de las instituciones sociales; por otro lado, es la que constituye a los sujetos sociales, definidos en cuanto tales como sujetos

capaces de lenguaje y de acción. Habermas asume decididamente el viraje hermenéutico en toda su radicalidad, pero evita la inflexión ontológica, a la que reemplaza por un acceso pragmático y un planteo consecuentemente lingüístico.

En un certero gesto inicial, Habermas define el *sentido* como *significado lingüístico*. No hay sentido subjetivo que no pueda ser dicho; en relación con Weber, el punto de referencia se desplaza del sujeto a las relaciones intersubjetivas mediadas lingüísticamente. Cuando Weber define la acción por el sentido mentado, lo que hace, comenta Habermas, es relacionarlo con las opiniones e intenciones de un sujeto. No define al sentido por el modelo del significado lingüístico, sino por la teoría intencionalista de la conciencia; parte de la acción individual para desembocar en la acción social; una acción social que se presenta como entrecruzamiento fáctico de intereses y que solo así, introduce mecanismos de coordinación, casi exclusivamente de carácter económico o jurídico.

Habermas procede a la inversa: parte de la acción social para llegar a las acciones individuales. Lo que hace que una acción sea tal, es su *sentido*, pero el *sentido* a de ser entendido como el *significado* intersubjetivamente compartido, o sea como el significado cuyas pretensiones de validez son aceptadas consensualmente por los sujetos; el modelo de tal acción significativa, es el acto de habla, que coordina las acciones de los sujetos comunicativamente, esto es, poniéndolos de acuerdo acerca de lo que sea el mundo e impulsando a la acción por sobre las coacciones de intereses individuales.

Me parece que las categorías de *sentido* y de *significado*, con los aportes de Weber y de Habermas, adquieren definitivamente carta de ciudadanía en las ciencias sociales. Ambos aportes, más que contradecirse, se complementan: finalmente, la racionalidad comunicativa habermasiana es una redefinición y ampliación de la racionalidad teleológica weberiana, no su negación.

Notas

[1] J. Habermas, 1994, *Teoría de la Acción Comunicativa. Complemento y estudios previos*, ed. Cátedra, Madrid, 19
[2] J. Habermas, 1994, op. cit., 20.
[3] M. Weber, 1969, *Economía y Sociedad*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 5.
[4] M. Weber, 1969, op. cit., 5.
[5] M. Weber, 1969, op. cit., 6.
[6] D. Thürnau, 1995, "Sinn/Bedeutung", en Ritter-Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstad, vol. 9., 813.
[7] M. Weber, 1973, *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. Amorrortu, Bs. As., 42-. J. Habermas, 1994, op. cit., 19.
[8] J. Habermas, 1987, *Teoría de la acción Comunicativa*, ed. Taurus, Madrid, vol. 1, 359.
[9] Véase F. Naishtat, 1995, "Max Weber et l'individualisme méthodologique", en *Raison Présente*, Nro. 116.

FREGE Y LA CONTROVERSIA ACERCA DEL PSICOLOGISMO

Gladys Palau
UBA - Sadaf

Desde Frege y hasta aproximadamente los años 70 del siglo XX, tanto la presentación formal de la lógica, como la concepción filosófica acerca de la naturaleza de las leyes lógicas, han estado regidas por el pensamiento fregeano. Sus ideas podrían fundamentarse en las siguientes tesis: F1) Un sistema lógico (o lógica) consiste en un conjunto de fórmulas basado en axiomas y reglas de inferencia; F2) La matemática y la lógica, tienen la misma naturaleza y sus leyes son exactas y precisas; F3) Las leyes de la matemática y la lógica no se conocen por medio de la intuición ni son probadas por observaciones psicológicas, sino que son verdades a priori y analíticas; F4) Las leyes o principios lógicos son universales, es decir, no son específicos de ningún dominio en particular, ni pertenecen a un contexto determinado, i.e., no están indexados a ninguna "especie" y F5) La matemática y la lógica no son disciplinas psicológicas, porque mientras las leyes psicológicas versan sobre hechos psicológicos, las leyes de la lógica versan sobre "pensamientos".

Las tesis F1 y F2, se explican a partir de la adhesión de Frege a la tradición Leibniz-Bolzano sobre la naturaleza de la lógica y la matemática. En efecto, en Ars combinatoria, al sostener la posibilidad de construir un lenguaje simbólico artificial cuya estructura fuese reflejo del pensamiento puro y que permitiera liberar al estudio lógico de las vaguedades del lenguaje ordinario, Leibniz inició una forma de encarar la problemática lógica desde el paradigma del pensamiento matemático. Su formación filosófica, enrolada en el más puro racionalismo y sus contribuciones a la matemática, condicionaron una concepción de la lógica independiente de todo matiz psicológico, tal como lo muestran su teoría de la identidad, el tratamiento de la noción de necesidad y la consecuente caracterización de las verdades lógicas como verdades de razón o verdades en todos los mundos posibles. Posteriormente, B. Bolzano (1781-1848), en sus obras Wissenschaftslehre (Theory of Science) de 1837 y Paradoxien des Unendlichen (Paradoxes of the Infinity)de 1851, ampliará este enfoque aportando ideas originales que marcarán el pensamiento lógico posterior, como por ejemplo, que una proposición es un objeto real cuya verdad o falsedad es independiente de cualquier contexto, i.e., son independientes del sujeto que las piensa; que el concepto de verdad es objetivo, i.e., no es ni epistémico ni psicológico; y que una proposición es universalmente válida o lógicamente verdadera, cuando todas sus "variantes" son verdaderas.

Entroncado en esta tradición, notificado del tratamiento algebraico de la lógica de De Morgan, Boole y en particular del de E.Schröder, y conocedor profundo del estado de la matemática de su época, Frege superó el supuesto leibniziano de que la matemática y la lógica tienen la misma naturaleza, afirmando que es posible reducir la primera a la segunda. El primer paso del programa logicista - la construcción de la lógica de predicados de segundo orden con identidad- es dado por Frege en su Begriffsschrift de 1879, y cuyo título completo es ilustrativo reproducir en forma completa: Notación conceptual: Un lenguaje de fórmulas del pensamiento puro, modelado bajo el de la aritmética.

En general, se coincide en sostener que las restantes tesis, es decir F3-F5, fijan la posición filosófica del logicismo frente a la naturaleza de la lógica, que ellas son absolutamente consecuentes con las primeras y, por ende, que también son consistentes con la tradición leibniziana. Sin descartar radicalmente esta afirmación, sostenemos que ellas adquieren otra dimensión significativa si son analizadas a la luz del debate sobre el psicologismo que se desarrolló en la vida académica alemana entre los años 1870 y 1920. En efecto, sus obras Die Grundlagen der Arithmetik.("La fundamentación de la aritmética") (1884)y Grundgesetze der Arithmetik ("Leyes básicas de la aritmética"), (1893-1903), fueron escritas en medio de ese debate y es precisamente en ellas donde, además de completar su programa logicista, Frege se encarga de exponer sus argumentos principales en contra del psicologismo. En otras palabras, es donde su logicismo deviene en antipsicologismo. Pero a su vez, es donde su crítica al psicologismo deviene en

filosofía de la lógica. Creemos que esto es así por las siguientes razones: primero, porque los argumentos en torno a la naturaleza de las verdades lógicas expuestos por Frege están dirigidos esencialmente a diferenciar la lógica de la psicología; porque la diferencia se establece mediante una distinción precisa y clara entre las leyes lógicas y las leyes de la psicología experimental recientemente surgida; y tercero, porque su fin principal es refutar definitivamente la posibilidad de una la reducción de la lógica a la psicología, tal como lo sostenía el psicologismo de Wundt y Sigwart. Esquemáticamente expuestas, sus críticas siguen la siguiente línea de argumentación: si a los fines de su rigurosidad y validación, la matemática puede ser reducida a conceptos y afirmaciones lógicas, entonces necesariamente las leyes lógicas no pueden ser reducidas a leyes psicológicas, porque si lo fueran, las leyes lógicas serían leyes descriptivas de hechos psicológicos y por ello, vagas e imprecisas. Pero como las leyes de la lógica son exactas y precisas (F2), las leyes lógicas no pueden ser leyes psicológicas, sino que por el contrario, son analíticas y a priori. Parece evidente entonces que su antipsicologismo se sigue naturalmente de su concepción previa de la matemática y la lógica involucrada en su programa logicista.

La mayoría de los comentaristas de Frege creen reconocer la misma actitud en sus obras esencialmente filosóficas. Hay razones para ello. Por ejemplo, se sostiene que, cuando en Der Gedanke eine logissche Untersuchung, (1918-1923) Frege hace referencia a la palabra pensamiento, ésta no tiene un significado psicológico, ya que los pensamientos no son concebidos como entidades mentales, sino en tanto informaciones o «significados» de oraciones aseverativas. En otras palabras, como lo afirma Susan Haack (1978,240), el sentido de una oración no es para Frege una entidad mental o idea, sino un pensamiento en tanto proposición u objeto abstracto. Así, uno de los objetivos de la lógica creada por Frege será establecer las leyes de cómo componer pensamientos verdaderos (o proposiciones) a partir de otros pensamientos (o proposiciones) también verdaderos. En palabras de Frege, las leyes lógicas son las "leyes de la verdad".

El fracaso del programa logicista, si bien hace caer, aunque parcialmente, la tesis F2. no arrastra consigo el necesario abandono de la concepción fregeana acerca de la naturaleza universal de la lógica y de sus principios sostenida en F4. Sin embargo, las recientes investigaciones producidas en el campo de la lógica han aparejado una reformulación total de las tesis F1 y F4. En efecto, afectan directamente a estas tesis los hechos actualmente indiscutidos acerca de que la lógica clásica es inadecuada o insuficiente para los dominios de discurso no extensionales, que se acepten como lógicas genuinas formalismos divergentes de la lógica clásica y que el concepto de ley lógica, o teorema, haya sido desplazado por el de consecuencia lógica. Por otro lado, también en el campo de la Inteligencia Artificial han surgido sistemas de lógica no-monótona que tratan de formalizar la lógica del sentido común o lógica natural, y que conducen irremediablemente a un replanteo parcial de la tesis F3 y a una reformulación de la tesis F5, o sea a plantear en otros términos, la relación entre lógica y psicología, más allá del hecho trivial de que los razonamientos lógicos son cosas que ocurren dentro de la mente humana. Por ello creemos que la tesis F5, aunque siempre haya sido entendida consistentemente con las cuatro anteriores, merece para nosotros un comentario especial.

Prima facie, F5 parece establecer sin duda alguna un divorcio definitivo entre lógica y psicología. Sin embargo, nosotros somos de la opinión de que su distinción entre leyes lógicas y leyes psicológicas deja aún espacio para indagar acerca de una posible relación entre lógica y psicología. Trataremos en lo que sigue de al menos esbozar una argumentación y para ello nos basaremos en el análisis que hace Martín Kusch sobre el antipsicologismo de Frege en su obra Psychologism (1995).

En el prólogo a Grundgesetze, Frege distingue entre leyes descriptivas (como las leyes de la física) y leyes prescriptivas (como las de la moral), y acusa a los partidarios de la lógica psicológica, especialmente a B. Erdmann, de identificarlas. Siguiendo a Martin Kush, la argumentación de Frege parece ser la siguiente: 1) Toda ley descriptiva puede ser aprendida o reformulada como una prescripción para pensar según ella y así, conlleva a una ley prescriptiva; 2) Las leyes lógicas descriptivas pueden ser comprendidas y reformuladas como prescriptivas, es decir, como leyes del pensamiento, ya que ellas, por no ser tópico-dependientes, legislan sobre cómo se debe pensar; 3) Luego, el gran error del psicologismo es creer que las leyes del pensamiento son leyes psicológicas descriptivas o que son leyes prescriptivas que derivan de leyes psicológicas descriptivas, porque, si así lo fueran, las leyes lógicas serían o bien relativas a cada especie humana o bien tópico dependientes.

De lo afirmado se sigue entonces que para Frege, el error del psicologismo es creer que las leyes de la lógica se derivan de leyes descriptivas de hechos psicológicos, cuando en realidad las leyes lógicas prescriptivas se justifican a partir de reglas descriptivas a las que él mismo llama leyes lógicas descriptivas básicas. Sin embargo, según Kusch, pese a que en Grundgesetze Frege afirmó claramente que las leyes lógicas prescriptivas se justifican en referencia a las leyes lógicas descriptivas y que éstas a su vez se justifican apelando a las leyes lógicas descriptivas más básicas, no pudo responder a la pregunta sobre el por qué son verdaderas ciertas leyes lógicas descriptivas básicas. La hipótesis de Kush parece plausible: en el pensamiento de Frege la justificación de las leyes lógicas descriptivas básicas no podría ser de tipo lógico sino que habría que acudir a premisas psicológicas o biológicas.

No contamos con elementos de juicio para decidir acerca de la adecuación de esta hipótesis, pero sí de que la admisión por parte de Frege de la existencia de leyes lógicas descriptivas y su forma de relacionarse con las leyes lógicas prescriptivas, constituyen buenas razones para aventurar las siguientes hipótesis: 1)que su afirmación de existencia de leyes lógicas descriptivas implica el reconocimiento de cierto tipo de lógica del sentido común o natural, de cuya descripción dan cuenta precisamente las leyes lógicas descriptivas; 2) que este tipo de lógica natural conlleva un tipo de normatividad formal que es en última instancia la que posibilita que las leyes lógicas descriptivas de esta lógica natural se transformen en leyes lógicas prescriptivas, es decir, en las leyes de la lógica; y 3) que el hecho de que las leyes lógicas descriptivas no sean reducibles a leyes que describen hechos psicológicos, hace pensar que Frege acepta la existencia de hechos lógicos básicos genuinos, tampoco reducibles a hechos psicológicos. De ahí que, pueda sostenerse que la aceptación de leyes lógicas descriptivas no implique la reducción de la lógica a la psicología.

De todas formas, estas consecuencias sitúan a Frege muy cerca de ciertos enfoques de la Inteligencia Artificial, que tratan de formalizar la lógica del sentido común y de otros que, provenientes de las ciencias cognitivas, creen ver en la lógica del sentido común la génesis de la lógica formal.

Bibliografía

Frege, G. (1884), Die Grundlagen der Aritmetk: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, trad. al inglés J.L.Austin, The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number, Blackwell, Oxford, 1980.

Frege, G. (1893-1903), Grundgesetze der Arithmetik: begriffsschriftlich abgeleitet, traducción al inglés M.Furth, Basic Laws of Arithmetic: An Exposition of the System, University of California Press, Berkeley, 1964.

Haack, Susan (1979), Philosophy of Logics, Cambridge University Press, Londres-N.Y.

Kusch, Martín (1995), Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge, Routledge, Londres-N.Y.

Página siguiente .Cuadro.

	Tradición psicologista		Tradición logicista
1520	Introducción del término Psicología por GOCLENIUS.		
1635	Lógica Hamburgensis, J.JUNGUIS	Enfoque psicológico	
1662	LOGIQUE DE PORT ROYAL La logique ou l'art de penser, de A.Arnauld y P.Nicole.,	de la lógica	
1664			Ars Combintoria de LEIBNIZ
1807	Neue Kritik der Vernunft, de J. FRIES		
1832	Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkes, de F.BENEKE	Naturalismo o psicologismo filosófico	
1837			Wissenschaftslehre, de B. BOLZANO
1842	System der Logik als Kunslehre des Denkes, de F. BENEKE		
1843	System of Logic. J. S. MILL		
1847			-Mathematical Analysis of Logic, de G. BOOLE. -Formal Logic de A. De MORGAN
1854			An Investigations of the Laws of Thought, de G. BOOLE
1870		Surgimiento de la nueva psicología	
1873	Logik, de C. de SIGWART		
1878			Begriffsschriff de G.FREGE
1883	Logik- de W. WUNDT		
1884			Die Grundlagen der Arithmetik-de G.FREGE
1886	Introducción del término Psicologismus, por E. ERDMANN	Debate	
1893	Grundzüge der Logik de T. LIPPS.	sobre	
1893-1903		el psicologismo	Grundgesetze der Arithmethik G. FREGE
1894			Philosophic der Arithmetik , Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, de G. FREGE
1900-1901	Logische Untersuchungen de E. HUSSERL		
1914-1918		Primera Guerra Mundial	
1918			Der Gedanke de G.FREGE
1920		Extinción del debate sobre el psicologismo	

Filosofía de la historia

UNA NUEVA INDAGACIÓN EN TORNO AL SENTIDO O SIN SENTIDO DE LA HISTORIA*

Rosa Belvedresi
UNGS - UNLP

La cuestión del sentido de la historia se ha presentado como el intento de encontrar una clave única y totalizadora que organizara la pluralidad de acontecimientos del pasado humano, y, más importante todavía, permitiera señalar una dirección clara de la acción en el presente en vistas al logro de un fin futuro, anunciado en aquella clave. De este modo, el sentido de la historia articularía así el pasado, el presente y el futuro proveyendo una orientación práctica clara y precisa. Una caracterización tal del sentido de la historia no ha resistido las críticas referidas al compromiso metafísico injustificable que lo ataría a suponer la existencia un sujeto racional de la historia o que denunciaban el carácter político cuasi-tecnológico que un tal principio teleológico parece habilitar.

Tales críticas son fundadas y por ello imposibles de pasar por alto, sin embargo en este trabajo quisiera retomar la cuestión del sentido de la historia y reubicarla en otro contexto. Al respecto, me interesa indagar en una noción de sentido que se desvincule de la idea de un plan único o de una meta final de la historia. En cambio, quisiera señalar la relevancia que la búsqueda de sentido posee para la orientación práctica de los sujetos como miembros de una comunidad dada. Mi propuesta avanzará en dos frentes: por un lado, señalaré las limitaciones que afectan a las visiones -que llamaré "naturalistas"- del sentido de la historia; por el otro, haré énfasis en que es la búsqueda por comprender el pasado la que está en el centro mismo de nuestra conciencia de seres históricos. En este segundo contexto reubicaré la cuestión del sentido de la historia, aunque sin rescatar la pretensión totalizadora que originalmente poseía sino haciendo hincapié, justamente, en el carácter de abierto que tal sentido poseería. Estoy, entonces, intentado retomar una tesis historicista según la cual la reescritura de la historia es una de las modalidades básicas por la cual una comunidad se apropia de su pasado. La búsqueda del sentido no podría tener nunca una respuesta única y cristalizada, sino que, en tanto abierta e inacabada, permitiría una pluralidad de articulaciones significativas diversas, que ofrecerían orientaciones posibles del actuar presente. Así, el sentido de la historia, tal como será entendido en este trabajo, no se resuelve en el hallazgo de una racionalidad superior, que justifique el pasado ubicándolo en un esquema teleológico. El sentido de la historia, en cambio, refiere a la actitud por la cual intentamos apropiarnos del pasado disputando las interpretaciones totalizadoras que anulan la importancia de las acciones particulares efectivamente realizadas reduciéndolas a meros fenómenos emergentes de una lógica que opera por encima de los individuos históricos. Intento argumentar en este trabajo que *el sentido de la historia* en cuanto cerrado e inapelable debe ser reemplazado por *la búsqueda del sentido de lo que ocurrió*. Tal búsqueda es cognitiva en cuanto intenta determinar qué fue lo que ocurrió y es práctica en la medida en que el conocimiento de lo ocurrido en el pasado articula nuestra acción en el presente.

I

Quisiera comenzar este trabajo señalando algunas cuestiones que quizás parezcan obvias, pero que me parecen importantes para definir el terreno a partir del cual analizar el tema del sentido de la historia.

En primer lugar, hablar del "sentido de la historia" está lejos de ser una afirmación inequívoca. En efecto, de manera general el sentido tiene que ver con aquello que requiere interpretación, constituye así el objeto privilegiado de una ciencia social receptora de los aportes de la hermenéutica y la fenomenología. El mundo de la vida, la realidad social, o en fin, la acción, son objetos propios de las ciencias sociales, y no de las ciencias naturales, en la medida en que se caracterizan por estar dotados de sentido. La afirmación weberiana de que el mundo social es un mundo con sentido, no plantea discusiones acerca de si este sentido compromete al científico social con una entidad suprahistórica, ni obliga a suponer que hay una única manera de tratar con él; en cambio, sí hay acuerdo en los modos en que no hay que tratarlo (como

la intención original e irrepetible de los actores involucrados, como el contenido mental intransferible de los mismos actores, como una manera diferente de establecer relaciones causales entre propiedades fenoménicas que son manifestación de otras no empíricamente accesibles, etc., etc.). De este modo, puede decirse que las ciencias sociales se las ven con el sentido como un constituyente fundamental de su objeto de estudio, sin que por ello se generen disputas metafísicas acerca de cómo o dónde existe ese sentido. No parece ser la misma situación para el caso de la historia. Y es razonable que así sea. Primeramente, porque el origen del tema de su sentido estuvo fuertemente vinculado a la suposición de algún tipo de racionalidad trascendente que "pusiera" sentido allí donde no aparecía desde la pobre perspectiva de los actores humanos. De este modo, el sentido de la historia tuvo claramente una interpretación teleológica que podía entenderse como la traducción de las profecías cristianas acerca del fin de la historia y el juicio final. En segundo lugar, porque el sentido de la historia (a diferencia del sentido del mundo social) parecía realizarse a espaldas de los actores históricos concretos. De este modo, la caracterización del mundo social como significativo permite considerar a actores activos que en parte conscientemente contribuyen a la conformación y constitución del mundo social, de ahí que esta conceptualización se ubique en las antípodas del monismo metodológico de corte naturalista; el sentido de la historia parece, en cambio, más bien contribuir a este enfoque naturalista.

Al respecto, la cuestión básica parece tener que ver en el proyecto de la filosofía moderna de la historia con la relación entre los conceptos de historia y naturaleza, términos que si bien parecen oponerse, también resultan interrelacionados y a veces intercambiables; en cuanto la naturaleza provee el contexto mayor en el que la historia humana se desarrolla. El sentido de la historia es así algo "objetivo" en cuanto no parece estar constituido (ni verse afectado) por las autocomprensiones de los seres humanos históricos. Debe entenderse que aquí se plantea el problema de la libertad humana, no sólo en términos políticos, sino en cuanto a su significación metafísica (es decir, como ausencia de determinación). El desarrollo histórico suele presentarse como un proceso continuo de realización de la humanidad de un modo que es considerado "natural". Es claro que es la exigencia de ver a la historia como un proceso racional lo que obliga a recurrir a la figura de un plan natural de la historia. La perspectiva desde la cual las acciones históricas sólo pueden entenderse por relación a alguna clave teórica ajena a la conciencia de los actores, da lugar a una consideración de los fenómenos históricos como si fueran fenómenos naturales, es decir, algo frente a lo cual nada parece poder hacerse, simplemente ocurren y de lo que se trata es de determinar cuáles son las condiciones para que ello acontezca.

II

En el marco de este trabajo me interesa plantear el tema del sentido de la historia en un contexto más contemporáneo, el que surge con posterioridad (y en respuesta) a la llamada "nueva" filosofía de la historia. En efecto, según esta corriente, el sentido resulta del acto poético de imposición a un material informe (los datos disponibles en el registro histórico) de las categorías de sentido que permiten organizarlo narrativamente. "Contar una historia" es entonces ordenar el pasado (cualquiera sea la forma en que éste ha llegado hasta nosotros) de modo de conformar una unidad temática que no existía antes de ese acto poético, que puede pensarse en analogía a la síntesis kantiana[1]. Schnädelbach ha señalado que en este caso se ha pasado del sentido "en" la historia (como el sentido de las acciones de los actores históricos en el marco de la historia universal), al sentido "de" la historia (como sentido del relato historiográfico)[2].

Debido a las consecuencias negativas que aparejarían posturas semejantes, se ha criticado fuertemente el hecho de hacer aparecer el sentido como una imposición, aparentemente acrítica, a algo que no lo tiene. En respuesta se ha esgrimido que el pasado no es exactamente algo amorfo o vacío de sentido, sino que lo que el historiador viene a realizar no se diferencia de nuestra propia actividad como seres históricos en cuanto refiguramos un sentido ya preexistente. La historia sería entonces una ciencia que, como otras ciencias sociales, tendría un objeto preinterpretado en términos de sentido común, preinterpretación que el historiador podría profundizar, esclarecer o criticar. Me parece positiva una línea tal de argumentación, aunque también me gustaría dejar en claro una de las que considero sus limitaciones. En particular, entiendo que focaliza demasiado su interés en una respuesta epistemológica, dejando de lado otras dimensiones constitutivas de lo que, siguiendo a Heidegger, podemos denominar, "Geschichtlichkeit".

Lo primero que habría que decir es que tal propiedad de ser históricos se manifiesta de maneras diversas que no necesariamente se agotan en la tarea científica de un grupo académico especializado o "experto". Para ello me voy a servir de un ejemplo. El video documental que Leonardo Favio realizó para narrar la historia del peronismo, partiendo de lo que considera las experiencias de aquellos que se sienten parte de ese movimiento político, resulta un interesante ejemplo para analizar. La obra se denomina "Perón. Sinfonía del sentimiento", y en el segundo casette en el que se cuentan los viajes de Eva Perón al exterior[3], recogiendo las muestras de apoyo del "pueblo trabajador" de los diversos países y a su vez brindando la solidaridad de los trabajadores argentinos, hay una escena altamente significativa: cuando Eva Perón llega a España, es recibida por Francisco Franco. Pero en ningún momento la voz del relator da cuenta de este "dato", ni tampoco hay una indicación al pie de la imagen que le "ponga nombre" al jefe del gobierno español; sólo se informa que "el Jefe del Gobierno español, su esposa y su hija la aguardan". Todo el tiempo el relator hace referencia al contacto que Evita habría tenido con el pueblo trabajador de España, pero ignora repetidamente un dato importante y de público conocimiento. Ahora bien, ¿por qué esa deliberada omisión? Es claro que el video no pretende ser una reconstrucción histórica objetiva del movimiento peronista (lo que por lo demás se manifiesta desde el propio título) sino que más bien se propone ofrecer una especie de "biografía" de ese sujeto complejo, de rostros múltiples y límites difusos que conformaría el "movimiento peronista". Que no se nombre a Franco intenta evitar alguna alusión a lo que a todas luces en política internacional representa un reconocimiento a la legitimidad de un gobierno, lo que dejaría en claro la aceptación de parte del gobierno argentino del régimen franquista[4]. Por otro lado, se resalta la solidaridad entre trabajadores de los dos países, sin hacer referencia a las persecuciones políticas a los adversarios en uno u otro país.

Lo interesante de este ejemplo es que permite mostrar cómo las dimensiones cognoscitiva y práctica no siempre se articulan sino que más bien apuntan en direcciones opuestas. En el intento de responder a las consecuencias que el narrativismo produciría para la historia como ciencia, se ha apelado a una dimensión digamos existencial: la historia es una categoría básica de la experiencia del mundo humano. Sin embargo es necesario establecer una diferenciación. La historia como empresa cognoscitiva puede no responder a interrogantes prácticos (como puede resultar obvio si se piensa en casos de la historia antigua, por ejemplo, establecer la genealogía de una determinada dinastía china). El interés práctico es más amplio que el cognoscitivo y aunque se solapen parcialmente no cubren áreas idénticas. Más todavía, el interés cognoscitivo puede considerar el sentido de la historia sólo en cuanto la historia puede entenderse como producto de la acción humana significativa, esto es, en cuanto la historia como ciencia tiene un objeto atendible en términos de comprensión.

Es en relación a un interés práctico que el sentido de la historia se vuelve relevante, pero en esto puede involucrar sólo a una porción del pasado, en general, aquélla vinculada de alguna manera con el presente. Aquí es donde la función cognoscitiva puede jugar un papel crítico, pero debe evitarse creer que basta con ilustrar para corregir un error en un dato. Así, es relevante señalar la omisión que se marcaba en el video, por cuanto este señalamiento permite preguntarse acerca de la identidad de un sujeto difuso cruzado por contradicciones que no son sólo teóricas sino que afectan a su propia praxis política. Se puede entonces criticar la configuración de sentido que el video ofrece, pero eso no supone negar tal sentido de modo absoluto ni proponer otro sentido final, igualmente acrítico e incuestionado.

III

Lo que quiero decir es que en cuanto agentes históricos buscamos comprender el sentido de lo que ocurrió, y las diversas respuestas que satisfagan esa búsqueda nos ubican como actores en el presente, en la medida en que nos permiten reivindicar un curso de acción como mejor que otro por relación a cómo se vincula con ese pasado en el que nos identificamos[5]. Esa identificación no es ni última ni incuestionable (y en muchos casos puede resultar conflictiva), de ahí entonces que propongo que el sentido de la historia deba más bien ser entendido como la búsqueda del sentido de lo que ocurrió. Es decir, como una tarea activa de, por un lado, reivindicar nuestra capacidad de dar sentido a aquello que hacemos disputando las interpretaciones totalizadoras que nos reducen a simples títeres inconscientes. Por el otro, rehabilitar nuestro potencial para formular nuevas preguntas al pasado con el fin de ubicarnos de modo más preciso en el presente.

Notas

* El presente trabajo se realizó en el marco del proyecto PICT: "El sentido de la comprensión del pasado histórico", que cuenta con financiamiento de la Agencia Nacional para la Promoción del Conocimiento Científico y Tecnológico, y que dirige el prof. Daniel Brauer.

[1] A pesar de las diferencias, creo que la totalidad narrativa de White como las sustancias narrativas de Ankersmit caen dentro de esta descripción.

[2] cfr. Cfr. Schnädelbach, H.: "¿'Sentido' de la historia?"; Logos. Anales del Seminario de Metafísica (1998), pp.273-285. Univ. Complutense, Madrid.

[3] La escena corresponde al bloque 9 del casette nº 2.

[4] Frente a la crítica de Estados Unidos de que la ayuda a España implica apoyar al régimen del general Franco, la respuesta es: "ayudar a los pueblos en su desgracia es un acto de amor, no de provocación", véase el cuadernillo-guía correspondiente al casette, pp.27 y 28.

[5] No es casual entonces que ciertas políticas intenten vaciar históricamente a ciertas luchas, de modo de lograr mostrarlas como advenedizas y, en el extremo, extrañas.

HACIA UNA VIGENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LOS ALBORES DEL TERCER MILENIO. UNA MIRADA VALORATIVA A TRAVÉS DEL TIEMPO

Mercedes del Valle Palacio M.
UN de San Juan

"El búho de Minerva levanta vuelo sólo cuando se conjugan las sombras de la noche"
Hegel.

La frase de Hegel acerca del búho de Minerva parece, a nuestro juicio, describir perfectamente la función de la Filosofía de la Historia ya que ésta comienza su trabajo reflexivo "sobre el conjunto de problemas filosóficos creados por la existencia de la investigación histórica organizada y sistemática" (Collingwood)[1]. Esta tarea, la del filósofo de la historia, demanda un sincero esfuerzo de concentración, y que al igual que el búho, necesita de la agudeza para desentrañar, poner en claro, definir, preguntarse, abrir perspectivas, etc. en el campo de la reflexión filosófica sobre la historia, con el propósito de ir haciendo al hombre cada vez más dueño de sí y de su mundo.

Si bien la Filosofía de la Historia ha mostrado un proceso de constitución prolongado, trabajoso y lleno de matices, no podemos dejar de reconocer a San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel como los fundadores, habiendo llegado a constituirse recién en pleno siglo XX, en una rigurosa disciplina filosófica dotada de un singular valor historiográfico y crítico, y aunque combatida por muchos que generaron discrepancias y polémicas inacabables en su seno, ha sido finalmente respetado su status epistemológico al ser reconocida debidamente en el mapa de las ciencias.

Caracterizado su perfil por la aplicación de la reflexión filosófica al desarrollo singular de los acontecimientos humanos, es decir, "consideración filosófica de la historia" (Collingwood), su misión es integrar a la historia buscando su sentido último, razón por la cual algunos han visto en ella una "metafísica de la historia" u "ontología de la historia".

El siglo XVIII, el XIX y nuestra época en especial, atestiguan su enérgica vigencia: Hegel, la fenomenología, la filosofía de la vida, el existencialismo, el neotomismo, y otras tendencias contemporá-

neas, han marcado pautas significativas en la toma de conciencia de la envergadura de la Filosofía de la Historia.

Sin dudas que nuestra ciencia ha encontrado renovadas fuerzas en el siglo XX.

Casi ningún filósofo ha podido hoy en día, evitar una incursión en su territorio, mientras que no faltan historiadores, sociólogos, economistas, psicólogos, politicólogos, y teólogos que han sentido la necesidad de una reflexión sobre la historia.

También reconocemos que los adelantos de las diversas ciencias, han posibilitado que la Filosofía de la Historia se maneje con nuevos y sugestivos planteos, construyendo orientadoras hipótesis de trabajo frente a las urgencias que la época actual le reclama. Por otra parte, somos conscientes, que la historia misma desafía al filósofo de la historia, a veces con antiguos y otras con nuevos e insospechados interrogantes; por ello creemos interesante ofrecer una rápida mirada al curso del siglo XX.

Por ejemplo, recordemos que en los inicios del siglo XX, las escuelas filosóficas ***neokantianas*** ofrecen importantes reflexiones sobre la historia. Dilthey, que al marcar la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu, pondrá énfasis en las segundas cuando expresa: "En las ciencias del espíritu se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico"[2], para finalmente configurar que el hombre es "historicidad". Aunque no nos dejó propiamente una Filosofía de la Historia, y fue un antimetafísico, sin embargo pocos con tanta fuerza, han interpelado a la historia desde la filosofía como él lo hizo.

Del ***Neoidealismo*** de inspiración hegeliana citamos a B. Croce, cuyos trabajos están orientados a la fundamentación del conocimiento histórico. Toda historia es historia contemporánea, pués en tanto el historiador actualiza el pasado en su mente, está haciendo historia desde él y desde su hoy. Coincide con Hegel, en considerar a la libertad como eterna forjadora de la historia, es decir como "único principio explicativo del curso de la historia"[3]. Indefectiblemente caerá en un historicismo radical: la única ciencia válida es la "filosofía histórica o historia filosófica". En fin, Croce formuló sus interrogantes preocupado por el ser de la historia, lo que le permitió entre otras cosas, reevaluar el pensamiento de Vico.

Un Henri Bergson, desde la llamada ***"Filosofía de la Vida"***, que sin hacer estrictamente "Filosofía de la Historia" nos ha dejado planteos sugerentes y ni qué decir del filósofo español José Ortega y Gasset cuyas reflexiones acerca de que la vida es la realidad primera, a la que sólo se la puede comprender históricamente. Llega a postular a la Historia como "ciencia de la realidad fundamental, ella y no la física"[4], acordándole un lugar de privilegio a la categoría del futuro, el cual juega un papel clave en la comprensión del presente: "Somos futuridad, porque es desde el futuro que el hombre hace su vida", expresa.

Respecto a la ***Escuela Fenomenológica***, E. Husserl y Max Scheler, trabajaron en Filosofía de la Historia. Veamos: aunque Husserl había trabajado su filosofía desde una radical intemporalidad, sin embargo, necesitó interrogar a la historia buscando respuesta para el tiempo crítico en el que le tocó vivir[5]. En fin, la *reflexión Husserliana* nos demostró que comprender un hecho histórico, exige entenderlo desde su intrínseca historicidad, penetrado por el tiempo, "enhebrado en el proceso teleológico de la razón"[6].

Entre los ***Filósofos Existencialistas***, reconocemos a Heidegger que con "Ser y Tiempo", volverá patética la conciencia de la historicidad[7]. Su pregunta por el hombre, lo lleva a descubrir el da-sein: "Da-sein es la palabra clave de mi pensamiento. No significa tanto "heme aquí", sino: ser el ahí, y el ahí es precisamente aletehia, patencia, apertura", en una palabra, la esencia del hombre, del da-sein, reside en su ec-sistencia, tesis central de la fenomenología heideggeriana.

Y en este planteo, son sinónimos de existencia: la preocupación, la trascendencia (proyecto), la libertad y la temporalidad. Con respecto a este último existencial (temporalidad) el hombre no es en el tiempo, ni una cosa que dura, el hombre es un proceso de temporalización. Su temporalidad es entonces el fundamento del tiempo y de la historia. En fin, la postura de este filósofo va a desembocar en una filosofía de la finitud radical del hombre.

También tenemos a K. Jaspers quien se preocupó profundamente por la historia. El filósofo alemán confirma que "el carácter inconcluso del hombre y su historicidad son la misma cosa"[8], y que sólo en la historia y por ella, puede adquirir conciencia de sí mismo. Estima que la libertad y la unidad de los hombres son la meta de la historia, pero ambas inalcanzables en el tiempo: ... sólo queda la historicidad, la inquietante conciencia de la temporalidad "el sentirse vivir en una especie de torrente, que escapa siempre a cualquier intento de total comprensión".

Recordamos un O. Spengler, que desde una perspectiva ***Neopositivista***, intenta reivindicar los derechos de la historia, tratando de poner ante nuestros ojos la dinámica procesual de las culturas que atraviesan inexorablemente los ciclos de nacimiento, crecimiento, máximo desarrollo y muerte. Las reflexiones se detienen en el tema de las culturas y en el estado actual que sería el derrumbe irreversible de Occidente.

Ofrece además importantes planteos sobre el tema del tiempo, la periodización de la historia y la posibilidad de la predicción histórica. Está convencido que no hay verdades eternas y que "toda filosofía es expresión de su tiempo"[9].

Contra Spengler, el historiador inglés A. Toynbee[10], que sin ser filósofo, llega a la filosofía de la historia. Se preocupa por explicar los porqué del nacimiento y muerte de las civilizaciones. Se distancia de Spengler al expresar que Occidente no está necesariamente condenado a muerte. Otorgará importancia decisiva a las religiones superiores, instalando a Dios como el principal protagonista de la historia; en fin, tenemos con Toynbee la reaparición del sentido teológico en la historia en los últimos cien años.

Con los ***Neoescolásticos***, también está presente la preocupación tardía por la Filosofía de la Historia: J. Maritain, necesitó un largo camino para abrazar la Filosofía de la Historia, donde filosofía y teología aparecen ligadas íntimamente[11].

Para él la sola filosofía no basta para comprender acabadamente a la historia, de ahí que rescata la palabra de los profetas, de los Apóstoles y de San Agustín. Estima que "nunca un filósofo de la historia cristiano, podrá colocarse al final de la historia como lo hicieron Hegel, Comte y Marx"[12], porque al final de la historia se halla la revelación del Reino, el cumplimiento de la Promesa.

Más cercano en el tiempo, nos encontramos con el ***estructuralismo*** que ofrece una multiplicidad de observaciones. Por ejemplo Claude Lévi-Strauss[13], quien reniega de la importancia dada a la historicidad, pués está convencido que la temporalidad, lo vivido será siempre inaprehensible. Posiblemente no estaban dichas las últimas palabras en materia de historia desde el estructuralismo, cuando las vertientes del ***post-estructuralismo*** (Foucault, Lyotard, Derridá, Baudrillard)[14], nos deslizaron hacia un peligroso ***nihilismo***, que pretendía "desenmascarar" las pretensiones de solidez del trabajo filosófico.

¿Qué quedaba entonces? Una filosofía reducida a historia de las ilusiones humanas. Pero estas tendencias desconstructivas, han recibido una fuerte respuesta de corte ***metafísico*** a nivel mundial, que en oportunidad del 1° Congreso Internacional de Metafísica (Roma, septiembre de 2000), reivindicó que el edificio de la filosofía está vivo, que no es un discurso vacío y que la filosofía todavía tiene mucho que decir.

Esta vigencia del pensamiento filosófico, comprende también el de la tarea del filósofo de la historia que no ha dejado de advertir que en estos últimos treinta años, han aparecido ***nuevas concepciones y redefiniciones***, a las que no es ajena la influencia de la Escuela de los Annales, como por ejemplo con su aporte de la llamada "Historia de las mentalidades", que como expresa R. Chartier [15], pasa a ocupar el lugar predominante de la escena intelectual, sobre todo en Francia, descalificando la manera anterior de trabajar en la llamada Historia de las Ideas.

Estas propuestas que apuntan a trabajar conceptos tales como "visión del mundo" (Goldmann) han contribuido a comprender los parentescos que existen entre obras literarias, históricas y filosóficas, y a destacar los criterios cualitativos (creencias, valores, representaciones) y contextuales con el fin de recuperar las significatividades perdidas, que ha llevado, por ejemplo, a reconocer la significatividad de un grupo o de un hombre "ordinario" que se ha apropiado a su manera -hasta deformante o mutilatoria-, de las ideas o de las creencias de su época.

La reflexión de los últimos años se ha orientado hacia el ***replanteo de problemas*** tales como: la tarea del historiador intelectual[16]; el reconocimiento del tema de las discontinuidades; la distinción entre la filosofía especulativa de la historia y la filosofía crítica de la historia[17] (16); la desconfianza a los enfoques cuantitativos y empíricos en el campo de la historia, la naturaleza de la explicación histórica, tiempo relativo y tiempo cósmico, etc., problemas entonces, que están llevando a la historia a aceptar nuevos objetos y nuevas interrogaciones.

Podemos citar los aportes del filósofo norteamericano Arthur Danto[18], que desde la filosofía anglosajona de la historia, advierte la necesidad de ir más allá del tratamiento empirista de la historia, enfrentándose a K. Hempel, retomará el diálogo con la obra de Collingwood, a la par que intentará reflotar una serie de nociones (ej: las de sujeto, intencionalidad, libertad, etc.) que a su juicio deben ser repensadas en el momento de dar cuenta de la inteligibilidad histórica.

A Danto se le debe el haber introducido la noción de "narración" en el mundo anglosajón, con tal fuerza que si no hay narración, no hay historia. De esta manera, el problema de la narración pasará a ocupar el lugar central que tenía la explicación en la filosofía de la historia. Es importante señalar que en opinión de J. Habermas, la obra de Danto transitaría desde una analítica hacia una hermenéutica.

También citamos los estudios de W. Dray[19] y P. Ricoeur[20].

Una vez más el nuevo siglo confirma que es natural a la Filosofía de la Historia estar atenta al trabajo de la historia, como también al de las otras ciencias. Decimos esto porque los historiadores - y por ende los filósofos de la historia - , no pueden sustraerse de la visión del mundo de su sociedad y de su época. Así el historiador de hoy, no es indiferente a las transformaciones radicales en la concepción del tiempo y del espacio, como por ejemplo las provocadas por la concepción del tiempo ligado a las grandes velocidades que provienen de la nueva física.

En conclusión

El planteo hasta acá desarrollado, destinado a mostrar una mirada valorativa de la Filosofía de la Historia a través del tiempo, nos ha deslizado de manera inevitable a la pregunta: ¿Vigencia de la Filosofía de la Historia?. Contestamos: SI, hoy más nunca. Creemos que el presente nos reclama con urgencia desocultar el sentido de la Historia, de esta historia vivida y sobre todo "tan dolida" desde estos países periféricos, que buscan de modo irrenunciable un destino con respuestas ciertas, apelando a la historia en busca de su identidad y de un sentido final del devenir.

Ninguna mejor situada que la Filosofía de la Historia para aproximarnos al tema de los temas, que no es sino el de las relaciones del hombre y el tiempo, el hombre y su tiempo.

Más aún, en la actualidad, vemos que toda experiencia humana es principio de interés y relevancia para la mirada del historiador, de allí que la realidad histórica se torne un objeto cada vez más complejo, y que hoy por hoy se sostenga que "todo es historia".

De esta manera, la Filosofía de la Historia, filosofía tejida sobre la consideración histórica, no escapa a poseer renovadas fuerzas que impulsen a que el hombre indague cuál es su lugar en el cosmos, en especial en su cosmos americano, a fin de poder construir los nuevos roles que le serán demandados y poder cumplir un verdadero protagonismo en el proyecto futuro de la humanidad del nuevo milenio.

Notas

[1] Collingwood, G, La idea de la Historia ,México, FCE, 1965, pág. 15-16, y Ensayo de Filosofía se la Historia, Barcelona, Seix Barral, 1970

[2] Dilthey W, El mundo histórico, México, FCE, 1964, pág.108.

[3] Crocce, B, La Historia como hazaña de la libertad, México, FCE, 1952.

[4] Ortega y Gasset, J, En torno a Galileo, Madrid, 1966, pág.135 también Historia como sistema y El Tema de nuestro tiempo, en Obras Completas, Madrid, Revista de Occid./52

[5] Husserl, E, Die Krisis, explicitado por P.Ricoeur en Husserl et le sens de l' historie, Revue de metaphisyque et de morale, París, 1959.

[6] García Venturini, J, Filosofía de la Historia, ,Madrid, Gredos, 1972, pág.142.

[7] Heidegger, M, Ser y Tiempo, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997.

[8] Jaspers, K, Von Ursprung und Ziel der Geschichte, Madrid, Revista de Occidente, 1950, pág.250.

[9] Spengler, O, La Decadencia de Occidente, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

[10] Toynbee, A, A Study of History I y Civilization on trial, Bs.As, Emecé, 1961.

[11] Maritain, J, La Filosofía de la Historia, Bs.As, Troquel, 1960.

[12] Siguiendo a Ortega y Gasset : García Venturini, J, op. cit. pág. 157.

[13] Lévi-Strauss, C, El pensamiento salvaje, México.FCE, 1964 y Antropología estructural, Bs.As., Paidós, 1968., en los que reelabora la noción de estructura y enfrenta con ella el valor y la legitimidad de la historia.

[14] Lechte, J, Cincuenta pensadores contemporáneos, Madrid, Ed. Cátedra, 1997, y lecturas en base a Giannini, H, Historia de la Filosofía, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997 y Verneaux R, Historia de la Filosofía Contemporánea , Herder, Barcelona, 1988.

[15] Chartier, Roger, El mundo como representación: historia intelectual e historia de las mentalidades, Barcelona, Gedisa, 1995.

[16] White, H, Metahistory, Jhon Hopkins Univ.Press, Baltimore, 1973.

[17] Walsh, W, An introduction to philosophy of History, Siglo XXI , México, 1978.

[18] Danto, A, Historia y Narración, Barcelona, Paidós, 1989.

[19] Dray, W, Narrative versus análysis in History, Harper and Row, N. York., 1966.

[20] Ricoeur,P,"Tiempo y Narración",Madrid,Cristiandad,1987.

FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA Y POLÍTICAS ESCRITURALES: DOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS

Cristina Pósleman
UN de San Juan

Cada uno de los filósofos del último siglo que nos ocupa ha socavado, a su modo, los cimientos de las teorías filosóficas de la historia. Cada uno de ellos ha repensado con diversas consecuencias teóricas, la temporalidad de la experiencia y su efectividad en distintos registros. Y sobre todo, la crítica, puede hallar en la idea *mesiánica* de la historia de Benjamin, por un lado, y en la idea de *devenir* de Deleuze, un aire avivador de su fuego.

Intentaremos aquí en un trabajo de articulación, la reconstrucción de la propuesta que Benjamin y Deleuze efectúan sobre todo en lo que respecta a la "política escritural" que suponen para el abordaje de la historia, atendiendo principalmente a la idea de lengua y de experiencia que aquélla supone.

Lo que caracteriza a la historia desde el enfoque benjaminiano, es precisamente el advenimiento de ésta como una "*débil* fuerza mesiánica". En el prólogo que Pablo Oyarzún ha escrito a los fragmentos sobre filosofía de la historia, se puede hallar un interesante análisis de esta caracterización. Oyarzún descifra esta aparente paradoja entre debilidad y fuerza, refiriéndose a la oposición que el término debilidad sugiere. Una "fuerza débil" se opone a una "fuerza fuerte", ¿en qué sentido se opone?. En esta digresión tiene su anclaje la reflexión en torno a la relación entre el presente, pasado y futuro, o si se quiere, la reflexión en torno a la temporalidad de la experiencia. A partir de esta idea surge la pregunta: ¿de qué modo establecen la vinculación entre el pasado y el presente cada una de las fuerzas? Una fuerza fuerte es aquella que *trae* el pasado al presente, pero si bien se resiste a la consideración del pasado como lo mero "ya sido", como lo que ha alcanzado ya su realización, no obstante opera una selección en su seno que excluye de éste lo que al presente "no conviene". Por eso se puede hablar de ésta como una contrafuerza selectiva que opera el dominio de la historia, como un dictamen ontológico, desde la cristalización de la identidad entre "ser" y "tiempo". En cambio, una fuerza débil, considera el pasado, como lo "aún no sido", pero establece con él un vínculo evocativo, el presente *acoge* al pasado, y en esto reside su debilidad. Pero en cuanto *resiste* la conversión del pasado en presente, en cuanto resiste el olvido, ahí se asienta su mote de fuerza. De manera que en el presente el pasado se presenta como un instante fugaz, como un atisbo, que provoca un surco en la tradición en un silencioso acto evocativo. La escritura se declara así "alegoresis de la verdad", desde el momento en el que ha roto vínculo temporal con la lengua.

Para Deleuze, la sustancialización del presente, y la relación de causalidad tal como ésta supone, entre el pasado y el presente, es considerada como una de las expresiones más arraigadas de la tradición de la "historia de la filosofía". En ésta, Deleuze encuentra el obstáculo mayor para la "proliferación" de líneas del pensamiento, que tiene que ver con la idea misma de historia. Deleuze escapa del canon, esto es, de la encubridora identificación entre ser y tiempo, incorporando lo que él denomina "enfoque cartográfico". Ya no se trata de la realización del ser en el tiempo, sino de la proliferación de líneas en el espacio. La historia constituiría el ejemplo más claro del pensamiento arbóreo, o jerárquico, ramificado, que utiliza el tronco y la raíz (¡cartesianos!) como eje significante o referencial. Si la acción fundamental de dichos sistemas es el dominio de la significancia y la subjetivación, los "sujetos de la historia" deben integrarse al sistema arborescente en un lugar previamente establecido. La estructura jerárquica precede al individuo que inmediatamente entra a formar parte de la "propiedad de Estado". Lo que Deleuze llama "pensamiento arbóreo o de Estado" , es aquél que se vale de un centro organizador para seleccionar las señales que convienen a su estructura y para excluir las que detenten contra ella.

De esta manera podemos encontrar una zona de vecindad entre Deleuze y Benjamin, en lo que hace al método que rechazan. Aparte, una llamativa coincidencia en cuanto al tono descolocante del lenguaje, ya sea por la escritura melancólica de Benjamin, ya sea por el estilo lúdico deleuziano. Acaso rozar el método sea una incisión profunda en la idea de verdad, en la justificación de la escritura de Estado. Si *el*

método tanto deductivo (propio del progresismo), como el inductivo (propio del historicismo), se ha basado en la identificación entre el ser y el tiempo, ya no cabe hablar de historia. El *devenir* es ahora la categoría para abordar los acontecimientos. La idea de temporalidad homogénea y vacía, atendía a sucesiones causales, se trata ahora de llenar la espacialidad siguiendo las líneas que proliferan en los agenciamientos. Atendiendo a las contigüidades, a las zonas de vecindad, a las inflexiones, a las velocidades, a las distancias que constituyen el plano de consistencia de los agenciamientos. Los agenciamientos son en rigor, flashes o flujos de devenir, como una ola o un soplo de viento. (Todo nómade es un caminante del desierto ...) Deleuze hablará de tres tipos de líneas: las líneas molares, que imprimen segmentos, cortes radicales, que "sobrecodifican" el espacio *territorializándolo*; por otro lado están las líneas moleculares, en las que es posible una *desterritorialización* relativa, puesto que también tienden a *reterritorializaciones* que les imponen tantos giros, inflexiones como estabilizaciones; y por último, las líneas de fuga, que constituyen un "umbral absoluto", un movimiento puro difícil de discernir, "soy todos los nombres de la historia"..... Las primeras están siempre al servicio del poder de Estado, las segundas tienden a safarse pero siempre pueden reconstituirse como líneas molares o determinar un agenciamiento microfascista. Las líneas que constituyen propiamente el *devenir*, la experiencia de huída, son las de fisura. Experiencias que no tienen nada que ver con la imaginación, con la ficción entendida como evasión de la fantasía. La experiencia, en el sentido de las líneas de fuga, tiene que ver con lo intempestivo. La consideración de lo "intempestivo" de Nietzsche como flujo creativo, que recorre las líneas de contigüidad entre la creación y la destrucción, que permanece desterritorializado. Sólo cuando un flujo está desterritorializado logra conjugarse con otros flujos, y cooperar en su desterritorialización.

Las consecuencias que esta perspectiva de la historia tiene sobre la idea de experiencia, hacen de ésta una aventura nómade, que escapa a todo movimiento evolutivo o regresivo. De acuerdo a la idea de devenir, la experiencia tiene que ver con *involucionar*, que es lo contrario a evolucionar, pero también lo contrario de regresar, de volver a un mundo primitivo. Y en este sentido, la escritura como acontecimiento, como experiencia involutiva, es ese andar silencioso, de escucha, de escucha activa, adyacente. (Nuevamente la paradoja benjaminiana: escuchar, que suena a todo lo contrario de una fuerza intencional, activa de suyo). La escritura en este sentido "realiza la conjunción, la transmutación de los flujos por los que la vida escapa del resentimiento de las personas, de las sociedades y de los reinos"[1]. Escribir es marcar una línea de fuga, viajar intertextualmente, permanecer desterritoriali-zados.

Pero la idea mesiánica de la historia tanto como la de devenir, no pueden entenderse sin la coyuntura analítica en torno al lenguaje. Coyuntura que debe tratarse en el contexto del protagonismo que a partir de la primera mitad del siglo veinte alcanzó la lingüística, y como resguardo de su propia historia, la filosofía del lenguaje.

Para ello, me vi frente a la necesidad de vincular la concepción benjaminiana en torno a la lengua y el lenguaje, con la consideración deleuziana en torno a la diferencia entre "lengua menor y lengua mayor". Empresa que se figuraba como fracaso anunciado, pero que, al fin y al cabo, resultó en parte exitosa.

A menudo se considera una lengua menor como aquella que ha sufrido un empobrecimiento, una degradación de las formas gramaticales o léxicas con respecto a la lengua mayor. Esto, desde un punto de vista nominal. Tanto Benjamin como Deleuze hacen frente a dicho prejuicio. El primero, a través de la crítica a la "concepción burguesa de la lengua", concepción utilitarista que considera al lenguaje como mero sistema de signos intercambiables, al servicio del dominio del hombre. En los textos *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre* de 1916, *y La tarea del traductor* de 1923, Benjamin ha trabajado afanosamente sobre la concepción de la lengua, embargado por la necesidad de despegar la idea de verdad de la de intención. La concepción burguesa de la lengua no hace más que encubir o seguir encubriendo a lo largo de los siglos de la historia de la filosofía, - que ha mantenido "dada por hecho" la relación on / logos -. Así la concepción de la lengua como expresión rompe con la idea de verdad como intención, devolviendo a la justicia sus fueros. Por su parte Deleuze, efectúa una rearticulación de los postulados de la lingüística, especialmente montada en la figura de Saussure, Chomsky y Hjemselv, en vías de fortalecer los embates de la pragmática en su lucha por ocupar el lugar central. La pragmática en los textos de Deleuze, se constituye en el eje de toda teoría del lenguaje, a través de la crítica a todo proyecto escritural basado en una pretendida "unidad de la lengua", o "lengua madre". La idea de lengua como expresión o deseo, se resiste a toda estructura o sistema homogéneo; de esta manera una lengua menor sería aquélla que hace devenir a la lengua mayor en minoritaria. Desde el punto de vista

de una "política de la lengua", se podría decir que una lengua menor es una estrategia de resistencia y una forma de perpetrar la memoria histórica.

Estas consideraciones esclarecen el contenido de la crítica a la concepción utilitarista de la lengua, resaltando la condición de ésta como acontecimiento puro: la lengua no se usa, sino que se experimenta. La mentada crítica de Benjamin a la consideración utilitarista de lengua burguesa, se refiere a la *evocación* como la verdadera vinculación entre la lengua y lo que la lengua comunica. En palabras de Deleuze: "El acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo coextensivo al lenguaje..."[2]. Se reconsidera aquí la concepción del presente, coincidiendo ambos filósofos en que el acontecimiento, -que es propiamente el límite entre las proposiciones y las cosas, tal como aduce Deleuze, o un ir del lenguaje al ser y del ser al lenguaje, tal como Benjamin sostiene-, es, digo, el acontecimiento, siempre el pasado y el futuro a la vez, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar, "ya no" y "todavía no". Tiempo de la irrupción, de la convergencia, y no tiempo lineal. Punto éste fundamental para la consideración en torno a la historia.

Como palabras finales, deseo aclarar que este trabajo ha tenido como motivos extrateóricos algunos datos anecdóticos. A ambos filósofos los une el hecho de haber terminado con su propia vida. A ambos los une también, el haber presenciado el final de un proyecto epocal. A ambos, finalmente los separa la guerra.

Bibliografía

Benjamin, Walter (1991), *Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus.
Benjamin, Walter (1995), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago, Arcis-lom.
Collingwood - Selby, Elizabeth (1997), *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago, Arcis-lom.
Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985), *El antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, valencia: pretextos.
Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1995),*Conversaciones*, Valencia, Pretextos.
Deleuze, Gilles (1996),*Clínica y Crítica*, Barcelona, Anagrama.
Oyarzún, Pablo (1999,*De lenguaje, Historia y poder*, Santiago, Teoría.
Sarlo, Beatriz (2000), *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Capital Federal ,Fondo de Cultura Económica.

Notas

[1] Deleuze, Gilles (1980) Ob. Cit. Pág. 59 - 60. Recordar la idea de resentimiento en Nietzsche, en relación con la concepción de cultura.
[2] Deleuze, Gilles (1989) Ob. cit. 32.

MEMORIA, HISTORIA Y NUESTRA CONDICIÓN HUMANA

Luisa Ripa
UN de Quilmes

El texto ricoeuriano

En su último libro[1] Paul Ricoeur recoge sus inquietudes en torno a la historia, la memoria y el olvido, tres formas muy distintas entre sí pero igualadas por su vínculo al pasado. *Una problemática común corre en efecto a través de la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia, la hermenéutica de la condición histórica: la de la representación del pasado*[2].

Cuando presenta su libro dice que *ha nacido de varias preocupaciones, unas privadas, otras profesionales y otras [...] públicas*[3]. Privadamente quiere reparar una omisión de "Sí mismo como otro" y de "Tiempo y narración" por la que pasó demasiado directamente a la experiencia temporal en la operación narrativa, sin haber hecho lugar a la memoria y al olvido. Profesionalmente prolonga debates, coloquios y trabajos hechos con y frente a historiadores y que tienen que ver con este vínculo entre la historia y la memoria. Su preocupación "pública" (la más interesante para nosotros) es la de una *justa memoria*, que repare el exceso y abuso de memoria en algunos lados, el exceso y abuso de olvido, o demasiado poca memoria, en otros (como es todavía nuestro caso argentino).

Hace un prolijo recorrido en tres partes: la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición humana, como condición histórica.

La fenomenología de la memoria se despliega, a su vez, en otras tres partes: la primera dedicada a la relación entre imaginación y memoria, entre *imagen* y memoria, vista desde las propuestas de los pensadores griegos y la filosofía husserliana. La segunda -sin duda la más interesante- se dedica a ver los "usos y abusos" de la memoria, es decir, la memoria *impedida*, la *obligada* y la *manipulada*. Concluye, esta parte con la cuestión del *sujeto* que hace memoria, desplegando la tradición de la memoria individual, discutiendo la posibilidad de la memoria colectiva y pública e introduciendo la categoría de la memoria de los "cercanos"[4].

La epistemología de la historia comienza con un interesante despliegue de las categorías centrales en las que quiere situar la cuestión del saber histórico: el espacio habitado, el tiempo de la historia, el testimonio y el archivo. Sigue con su ya larga discusión acerca de la explicación y la comprensión, e incluye una referencia a los "maestros del rigor" y una interesante conclusión acerca del cambio de la idea de "mentalidad" a la de "representación". Ésta última le permite sus conclusiones más ricas, en especial al acercar -para distinguir y asemejar- la tarea historiográfica a la del juez, la historiografía a la narrativa y la representación ideal a la representación política[5].

La hermenéutica de nuestra condición ocupa la mitad del libro y es -quizá- lo más interesante de la obra. De alguna forma recupera muchas de las cuestiones abiertas y tópicos novedosos de las otras dos partes, pero se lanza decididamente a pensar las glorias y las miserias, los gozos y las angustias que nos atraviesan en nuestra condición de memoriosos que nos hacemos cargo de nuestra historia. En la "crítica histórica" decide cuestiones respecto del historiador, el juez y el ciudadano. En el capítulo referido al tiempo resume sus viejos temas sobre la temporalidad, ahora con una fuerte decisión respecto del momento y de la seriedad de nuestro tiempo[6]. Pero es en el capítulo referido al olvido donde vuelve sobre nuestra memoria y sus miserias, tanto en el nivel personal, como en los ámbitos comunitarios y públicos. A modo de un epílogo externo trata el "difícil" tema del perdón: la posibilidad de un olvido voluntario de las afrentas, sus condiciones, sus posibilidades y sus límites[7].

El estilo ricoeuriano

El desarrollo cuidadoso y, a la vez, libre, de los temas y de los autores abre una serie de cuestiones que dan que pensar. Entiendo que es posible afirmar que su pensamiento, hasta donde he podido hacerme cargo hasta ahora, puede ser interpretado por las categorías de la *tensión* y del *límite*.

Por la tensión Ricoeur nunca parece poder cerrar totalmente una cuestión, sino que necesita hacerla transitar, atravesar en uno y otro sentido. Los pensamientos ajenos, sus propias consideraciones, las diferencias de niveles y de análisis combinan rigor y movilidad de una manera peculiar. Me parece que coherentemente podemos requerir una "fidelidad a la tensión" como una ética de este pensar entregado e interesado por la verdad.

El *límite* representa esos lugares epistémicos y de realidad que cortan el vaivén anterior, definen toda relatividad y levantan un muro austero y callado, pero intransferible. Aparecen así las referencias a lo imperdonable y, antes, lo impensable. Lo que resiste absolutamente el control de la razón y de la libertad, lo que no puede desaparecer ante la mirada ni borrarse de la historia.

Rescatamos algunas tesis que nos parecen decisivas para pensar lo que pasa y lo que nos pasa: la fenomenología de la memoria y su cercanía con las patologías, tal como las describe el psicoanálisis. La inclusión de los "cercanos" como especiales sujetos de memoria y reminiscencia -queda por "cruzar" esta idea con la tarea del historiador para discutir la tesis de la cercanía y la distancia como condiciones de ciencia-. Y el entender que en el saber historiográfico también se apela a un cierto "fallo" respecto de hechos y sus sentidos. La posibilidad de apertura del pasado y, sobre todo, los límites para la memoria, los límites para el olvido y los límites para el perdón.

Trabajo de la memoria, cercanos y ética

En la necesidad de preferir, voy a referirme a un texto de algún modo asombroso, o al menos novedoso. Cuando el capítulo referido a los sujetos capaces de memoria -en el que desplegara la discusión entre la tradición de la memoria interior, la tesis de la mirada exterior y la propuesta de una fenomenología de la realidad social- parecía cerrado, Ricoeur hace una *sugestión*, en apenas dos carillas. Se pregunta si entre los dos polos de la memoria colectiva y la individual no existe un plano intermedio *donde se operan concretamente los intercambios entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos*[8]. Es el plano de la relación a los cercanos *a quienes tenemos derecho de atribuir una memoria de género distinto. Los cercanos, esas personas que cuentan para nosotros y para quienes nosotros contamos están situados en una gama de variación de distancia en la relación entre el sí y los otros.* No sólo variación de distancias, sino de dinámicas de aproximación y alejamiento. Y de *estarse* cerca y de *sentirse* cerca. Como réplica de la "philia" que posibilita la ética de la ciudad, mediando entre el ciudadano definido y el individuo solitario, esta relación está *a mitad de camino entre el sí mismo y el sé. Los cercanos,* dice Ricoeur, *son los otros próximos, los otros privilegiados.*

¿Y qué memoria aportan los cercanos, qué memoria se les puede atribuir?

Los vínculos de conyugalidad y filiación cortan transversalmente las múltiples relaciones de pertenencia social. Sin duda con otros cercanos (precisamente los "amigos") aportan una memoria específica: la que se refiere a dos acontecimientos fundamentales de la propia vida y que cuentan sólo para ellos: mi nacimiento y mi muerte. Ambos, escapan a la posibilidad de mi experiencia y memoria personal y no importan a la memoria pública sino en la aritmética demográfica. Pero importó e importará a los cercanos, que verdaderamente guardan esos acontecimientos (*par coeur, by heart*) en su memoria.

Son cercanos los que me pusieron un nombre para toda la vida.

Son cercanos, en definitiva, los que aprueban mi existencia. Ante los que atestiguo ser capaz y ser el dueño de mis actos. Quienes *aprueban mi existencia,* en definitiva, *aunque reprueben mis actos*[9].

Esta tesis ricoeuriana nos llena de interrogantes. ¿Qué sentido tiene este *intermedio* entre la memoria personal y la colectiva? ¿Puede pensarse, como en el ejemplo del amigo, el individuo y el ciudadano, como una auténtica *mediación,* como posibilitación del tránsito entre esos dos estilos de memoria? ¿Sólo tiene sentido en el plano de la experiencia del sí y del mundo o reverbera sobre la historia, su génesis y su escritura?

Nuestra memoria pública argentina tiene la poco saludable calidad de memoria mítica. Pertenece a un no-tiempo y a un no-espacio. Y establece entre nuestros héroes y sus gestas y nosotros, entre ellos y nuestras alegrías y angustias, entre ellos y nuestros temores y esperanzas, una distancia absoluta, imposible de soldar a pesar de las reiteradas y pacientes -e inútiles- miles de horas de enseñanza de historia argentina.

En este contexto, la figura de los *familiares* se destaca como una figura original, por su relevancia, en una reconstrucción memoriosa que, comparada con Malvinas, podemos calificar de exitosa: la memoria de la dictadura, de los desaparecidos, de la represión.

¿Son los familiares una categoría que tengamos que pensar como apta para ayudarnos a hacer memoria y, por eso, para ayudarnos a hacer historia, sobre todo, para hacernos de la historia? Quizá podamos pensarlo, en este momento de retirada de tantos dogmas positivistas sobre la inexorabilidad de la distancia para poder saber a ciencia cierta. Quizá, si es cierto que solamente a los cercanos les importa la cuestión de la vida y de la muerte en una concreción inédita.

En todo caso, la de Ricoeur es una propuesta de construcción ética desde la perspectiva de la memoria, el olvido y el perdón que supera y continúa la propuesta de "Sí mismo como otro"[10] y permite un dibujo sumamente interesante en el que "volcar", estas nuevas tesis en el molde de la anterior definición ética del autor, con su axioma de base y los niveles crítico formal que la aseguran y el de la sabiduría práctica que, por así decir, "se ensucia las manos" en cuestiones de aplicación y sus dificultades específicas.

En base a las tradiciones teleológica (Aristóteles) y deontológica (Kant) Ricoeur defiende *1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos*[11]. Se trata del *deseo de vivir bien, con y para los otros, en instituciones justas*[12]. Pero reconociendo el lugar de la obligación y de los principios y sentido de justicia, mediados por la solicitud del otro[13]. Para buscar el modo de hacer presente la ética normatizada cuando se dan los conflictos en las instituciones, en el respeto y en la autonomía[14].

Decididamente defiende *1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio "hic et nunc" del respeto*[15].

La propuesta de atender a los cercanos como cuidadores y responsables de una memoria especial, que recoge la atestación[16] vital de cada uno y guarda su vida y su muerte como acontecimientos preciosos se une ahora a la de pensar una ética que asuma el desafío del *equilibrio reflexivo* y la *frónesis* peculiar de los que viven juntos. La complejidad del pensamiento propuesto es directamente proporcional al interés de responsabilidad y de honesta realidad.

Por eso creo que para los argentinos de este momento de nuestra triste historia, en el contexto de atentados y guerra y de globalización excluyente, Ricoeur entrega un marco teórico con el cual pensar cuestiones que nos cuestionan y osar propuestas que nos humanicen.

Me gustaría concluir con el precioso texto[17] con el que cierra las casi setecientas páginas de su libro, y debajo del que estampa su firma final:

Por debajo de la historia, la memoria y el olvido.
Por debajo de la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir sobre la vida es otra historia.
Inacabadamente[18].

Notas

[1] Paul Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.Paris, Seuil, 2000. Citaré MHO.
[2] MHO, II
[3] MHO, I
[4] MHO, 1-163
[5] MHO, 165-369
[6] MHO, 371-587
[7] MHO, 591-656
[8] MHO, 161
[9] MHO, 162, 163
[10] Paul RICOEUR: *Sí mismo como otro*, México-Madrid, Siglo XXI, 1996. Edición original: *Soi-même comme une autre*, Paris, Du Seuil, 1990.
[11] Obra citada, 175
[12] íd, 176. Este nivel ético lo desarrolla en el séptimo estudio, 173-212
[13] íd, octavo estudio, 213-257
[14] íd, noveno estudio, 258-327.

[15] Íd, 175
[16] El concepto de *atestación* es por demás interesante: el mismo Ricoeur lo reconoce como una clave que atraviesa todo su libro *Sí mismo*, desde el análisis y la lingüística hasta la ontología del sí, mediando la narrativa y culminando en la ética. Y es clave, así mismo, tanto en lo que piensa de la memoria como de la historia. Su presencia en el pensamiento ricoeuriano merece un trabajo específico.
[17] MHO, 657
[18] Estas pocas palabras me permiten acercar este pensamiento al que desarrolla Enrique Dussel en su "Ética de la Liberación" (Ver: Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998), construida en torno a la vida como absoluto, la justicia del procedimiento dialógico y la constante interpelación de las víctimas. Pero como bien dice Ricoeur, es otra historia.

LA IDEA DEL PROGRESO EN BENJAMIN

Laura C. Yufra
UN de Rosario

Las tensiones inmanentes al concepto de progreso

> *"La idea del progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente -pedetentim progredientes- en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente {...} se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización {...}. Ese proceso debe ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea del progreso se convertiría paulatinamente en la de la Providencia".* (Bury pp16 -17).
>
> *"El progreso no está domiciliado en la continuidad del curso temporal, sino en sus interferencias: allí donde algo verdaderamente nuevo se hace sentir por vez primera con la sobria frescura del alba"* Convoluto N [N 9a,7].

En los dos epígrafes tenemos condensada la problemática a considerar. El de Bury, pone de manifiesto el concepto clásico de progreso. El segundo, el de Benjamin, nos propone pensar una ***idea radical de progreso***: nos incita a pensar el progreso a "contrapelo".

En este último sentido, antes que la negación de la existencia del progreso, nos propone, por ejemplo, que idea del progreso en tanto contenga un índice de lo aún no sucedido, el pensamiento no debe eliminarlo: "Definiciones de conceptos históricos fundamentales: la catástrofe -haber perdido la oportunidad; el instante crítico -el *status quo* amenaza con quedar preservado; el progreso -la primera medida revolucionaria"[1]. Lo que tenga la noción del progreso de dimensión utópica, no cumplida, merece ser rescatado. Por ejemplo si pensamos que la idea del progreso contiene una arista que apunta a la ***mejoría radical***[2], podríamos decir que es una noción revolucionaria. Para que esto suceda, es indispensable una irrupción del actual orden. Sin embargo, esto que acabamos de decir no omite el uso que el progresismo hizo: afirmó la mejoría del futuro como una mejoría implícita en el desarrollo histórico, ve 'al hombre caminando lentamente -*pedetentim progredientes*- en una dirección definida y deseable', Benjamin destaca la necesidad de terminar con esa continuidad. Sólo es lícito hablar de progreso como discontinuidad, ruptura, interferencia del orden de cosas vigente. Consideramos que Benjamin extrae y disemina la po-

tencialidad de la noción de progreso. Potencialidad que fue coartada por la burguesía en el Siglo XIX[3]. El proclamado progreso de la humanidad indica su actual falsedad: sólo si fuese la *humanidad* el sujeto histórico (y no, tal como actualmente es, lucha entre opresores y oprimidos) habría progreso[4]. La simple afirmación del progreso, sin que también exista la humanidad, hace que el estado de cosas vigente recibe un 'aura de la santificación'. Sólo para la "humanidad redimida" cabe la posibilidad de una historia universal[5]. En este sentido, Benjamin nos dice "La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el mismo tiempo de la lucha por ella. No obstante, el concepto del presente, en el sentido [que es] obligatorio para el historiador, está necesariamente definido por estos dos órdenes temporales. Sin una prueba de la sociedad sin clases, conformada de alguna manera, sólo hay del pretérito una historiografía arbitrariamente construida. En esa medida, todo concepto del presente participa del concepto del Día del Juicio"[6]. Si pensamos a la idea del progreso, liberada de la sujeción disciplinadora de la herencia del pasado, como capacidad negadora de la catástrofe; le reconocemos una verdadera fuerza, posibilitadora de ruptura.

Estas nociones ponen de manifiesto la vinculación, en el pensamiento de Benjamin entre mesianismo y utopía libertaria profana. La venida del Mesías irrumpe en la historia (no se presenta al final de un desarrollo). Las mismas características son reconocibles para la sociedad sin clases. Ésta también se presenta como salto del continuum de la historia. La noción crítica del progreso, en tanto interferencia, participa estructuralmente de las nociones ya mencionadas. "En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico"[7]. Pero agrega a continuación "al concepto de sociedad sin clases tiene que volver a dársele su cariz mesiánico genuino, y ello en el interés de la propia política revolucionaria del proletariado"[8]. En estas citas se hacen patentes todas las tensiones del pensamiento de Benjamin, entre una concepción mesiánica de la historia y una concepción materialista de la historia. Se piensan como órdenes diferentes, pero también se significan mutuamente. Lo que queda definitivamente claro es la intencionalidad radicalmente libertaria de esta tensión. Lo mesiánico apunta a la *totalidad* "El mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral"[9], pero lo es como promesa no cumplida aún. El orden profano aspira a la realización de la felicidad y en esta aspiración anhela la eliminación del orden histórico mismo.

En este campo de fuerzas, el progreso, manifiesta sus dobleces: "Tan pronto como el progreso se convierte en signatura del transcurso del tiempo *en su totalidad*, su concepto ingresa en el contexto de una hipostasiación acrítica, en lugar de entrar en el contexto de cuestionamiento crítico"[10].

Löwy afirma que Benjamin inaugura una nueva concepción histórica, en la que se funden estas fuerzas en tensión. Reconoce que el mesianismo y anarquismo están presentes de modo indisoluble en el este pensamiento. Lo destacable, es que si bien el elemento teológico le es inalienable, son claramente reconocibles las consecuencias seculares: la eliminación de la sociedad de clases, la revolución proletaria en tanto interrupción del tiempo homogéneo y vacío[11].

Si, tal como lo afirma Benjamin, el conocimiento de la historia sólo se da en el instante de peligro, y el peligro es la preservación del status quo, hay que reconocer que la teología, es el pensamiento que brinda la posibilidad más radical de lo nuevo, -el concepto de progreso, por ejemplo, traiciona su potencialidad ya que es 'domesticado' en la afirmación conformista de su curso inmanente-. Expresa aquello que fue incapaz de hacer cualquiera de las concepciones teóricas del materialismo. Otra ventaja tiene la teología: la imposibilidad de hablar del tiempo mesiánico.

La concepción progresista de la historia encuentra quizo oponerse al mito, la concepción evolutiva del desarrollo histórico quizo oponerse a la eterna repetición mítica, pero en tanto lo que afirma son las ruinas históricas, se convierte ella misma en mito. El progreso, tal como se lo apropió el siglo XIX es mítico en tanto repetición de la catástrofe.

El siglo XIX se le ofrece a Benjamin como el pasado que entra en constelación con su presente (con nuestro presente, podríamos agregar). En *París Capital del Siglo XIX*, efectúa la recolección materiales históricos. Con el estallido de las invenciones tecnológicas la noción de progreso encuentra su exteriorización y su fundamento[12]. El ritmo impuesto por la técnica a cada momento deja objetos obsoletos a su paso[13]. Este es el caso de los Pasajes de París, precursores de los bazares , 'escenario de las primeras iluminaciones en gas', obra del desarrollo de la construcción en hierro. En ellos se expresa lo viejo y nuevo. El hierro, por ejemplo, material de construcción artificial se emplea como imitación del arte heleno, lo nuevo se interpreta con lo viejo. Pero muchísimas otras expresiones son recogidas y mostradas en

su condición de 'modernas': los panoramas, la fotografía, las Exposiciones Universales, las modas, el vidrio, la configuración de la ciudad mediante su diseño y planeamiento ... tantas que a Benjamin mismo se le presentan casi inabarcables. Contemporáneos a estas transformaciones sólo posibles a partir de los efectos de la técnica, son las figuras del coleccionista y del flâneur, que expresan -refractariamente- aquellas transformaciones.

"En el sueño en el que cada época se le aparece la que sigue, se presenta la última desposada con elementos de la protohistoria, es decir de la sociedad sin clases. Sus experiencias, depositadas en el inconsciente colectivo, engendran en su interpretación con lo nuevo las utopías que dejan su huella en mil configuraciones de la vida"[14]. La modernidad en sus infinitas manifestaciones expresa la promesa de un cambio radical, de la liberación de la necesidad a partir de sus desarrollos técnicos, expresa la utopía, (y ésta deja su huella, eso no hay que olvidarlo) a la vez que resulta truncada[15].

Lo que trabajamos anteriormente acerca de la tensión presente en la noción de progreso, se encastra con lo moderno en tanto tal: "{...} lo moderno cita siempre la protohistoria. Lo cual sucede por medio de la ambigüedad propia de los de las circunstancias y los productos de la época. La ambigüedad es la manifestación propia de la dialéctica, la ley de la dialéctica parada. Esta detención es la utopía y la imagen dialéctica es, por tanto, una imagen de sueño. Es una imagen que expone la mercancía por antonomasia: en cuanto fetiche. Imagen que exponen los pasajes que son casas a la vez que astros. Imagen que expone la prostituta que es a la vez vendedora y mercancía"[16]. El umbral en el que se encuentran las imágenes históricas, los chispas mesiánicas, expresa su ambigüedad. Así Benjamin nos dirá de las técnicas, con su "halo de novedad", tal como lo expresa la moda, que no es más que la eterna repetición de lo siempre-igual de lo nuevo. Así se pone de manifiesto la ambigüedad de la técnica. Ésta al ser el despliegue de lo nuevo en lo viejo, es medium de la utopía, pero, por otro lado -y por iguales motivos-, debe materializarse en determinaciones que contienen lo siempre igual, los objetos son "ahuecados". La decadencia observable en los objetos de análisis expresan el estado de decadencia de la posición de la clase burguesa.

Sin embargo la ambigüedad de los signos de la modernidad, no deben hacernos confundir en relación a la posición *política* de nuestro autor. Compartimos la lectura de Susan Buck-Morss, quien afirma "Benjamin consideraba que este carácter caprichoso del significado era el signo distintivo de la era moderna, y que debía ser entendido críticamente y no afirmado de manera ciega"[17].

Queremos ahora terminar con una cita de Benjamin "Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que soñadoramente apremia su despertar{...} Antes de que se desmorone empezamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía en las conmociones de la economía mercantil"[18].

Conclusión

La alianza de la idea de progreso con las "filosofías de la historia", eliminaron la singularidad de los acontecimientos a favor de la generalidad del concepto y ley del desarrollo. Allí los hechos históricos por más crueles e injustos son capturados (justificados, cuando no ignorados) en las redes del devenir progresivo.

La potencialidad de la noción de progreso fue coartada a partir la afirmación autolegitimante de un ritmo histórico homogéneo y vacío. Aspira a lo concreto, lo que le exige, atender a las más diversas manifestaciones de aquella noción, las 'cotidianas' experiencias de los sujetos de la vida moderna, revelan a esta mirada su revés (el polvo que se adhiere al terciopelo: nos conduce a la reflexión que no habrá limpieza interior posible mientras el 'exterior' no lo esté a su vez). Sólo en bajo estas condiciones es posible una "crítica inmanente al concepto del progreso".

La cuestión del progreso en nuestro autor está planteada como reverso de la catástrofe de la continuidad, interrupción de la continuidad, aplicación del freno de mano a la locomotora de la historia. Han sido registradas como anticipaciones del progreso las manifestaciones que ingresan en una constelación histórica a la mirada del materialista histórico. Las fuerzas constitutivas de la constelación progreso son la crítica de la identificación del progreso con el progreso de la humanidad, el progreso como suma de bienes culturales, la crítica al progreso reducido a ser expresión de la tecnología. De ella también forma parte la lucha de opresores y oprimidos, la reivindicación de la tradición de los oprimidos, el arte como el vehiculizador del verdadero progreso[19].

Hemos visto en el tratamiento de la noción del progreso el sello más personal, a la vez que el mayor apego a su 'imagen real' mostrando su 'ambigüedad', logrando casi la neutralidad en la exposición de noción del progreso. Sin embargo esto no debe confundirse con el claro sentido que le encontramos a este pensamiento. En éste, la esperanza está constantemente presente (y no podemos decir que de un modo ingenuo). Ella forma parte de la lucha de clases, no es posible dejársela al adversario[20] a los vencedores del momento. La percepción del estado de los hombres en el capitalismo sin el haz de luz de la esperanza no puede más que conducir a la reafirmación y reproducción del *status quo*. "'La esperanza sólo nos ha sido dada en aras de lo carente de ella' {cita Adorno a Benjamin} En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se encuentran en él por última vez Mística e Ilustración"[21]. Porque no se puede decir qué sea la esperanza en el desamparo presente pero tampoco continuar en el asombro de que *aún hoy* sucedan ciertas cosas (que haya hombres que mueran de hambre o por enfermedades evitables...).

La contundencia de los desarrollos científicos y tecnológicos que se presenta como prueba crucial ante el cuestionamiento acerca de si hay progreso, después de Benjamin, no puede ocultar tan inocentemente en su halo de novedad la eterna repetición de la injusticia y el horror. Y no lo puede hacer, en tanto el pensamiento de Benjamin reavive la conciencia de la lucha de la que todos formamos parte.

Bibliografía

Adorno, Theodor (1993), Progreso; *"Consignas"*; Ed. Amorrortu;Buenos Aires.
_____ (1995), *"Sobre Walter Benjamin"*; Ed. Cátedra; Madrid.
Arendt, Hanna (1990), *"Hombres en tiempos de oscuridad"* Colección Esquinas; Gedisa; Barcelona.
Benjamin, Walter (1995), *"La dialéctica en suspenso"* Ed. Arcis y Lom, Santiago de Chile.
_____ (1995), *"Personajes Alemanes"*; Ed. Paidos; Buenos Aires.
_____ (1993), *"Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II"*; Ed. TaurusMadrid.
Tesis de Filosofía de la Historia en *"Discursos interrumpidos I"* ; Ed.Taurus; Madrid; 1982; p. 179.
Buck-morss, Susan (1995), *"Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes"*; Ed. Visor; Madrid.
Bury, John (1971), *"La idea del progreso"* Ed. Alianza; Madrid.
Fridman, George (1986), *"La filosofía política de la escuela de Frankfurt"*; Fondo de Cultura Económica; México.
Jay, Martin (1986), *"La imaginación dialéctica"*; Ed. Taurus; Madrid.
Löwy, Michael (1997), *"Redención y Utopía* . El judaísmo libertario en Europa Central . Un estudio de afinidad electiva"; Ed. El Cielo por Asalto; Buenos Aires.
Sazbón, José (2000), Historia y Filosofía de la Historia en el Benjamin tardío; Extraído de Internet.
Historia y paradgmas eb Marx y Benjamin; *"Sobre Walter Benjamin"*; Ed. Alianza-Goethe; Buenos Aires; 1993.

Notas

[1] Convoluto N [N 10,2].
[2] Adorno afirma: la cuestión del progreso podría formularse como "una respuesta a la duda y la esperanza de que al fin vaya a irnos mejor, de que un buen día puedan los hombres tomar aliento." Consignas p. 27.
[3] "En el siglo XIX, cuando la burguesía había conquistado sus posiciones de poder, el concepto del progreso debería haber perdido más y más las funciones críticas que originariamente le eran propias. (La doctrina de la selección natural ha tenido una significación decisiva en este proceso; con ocasión de ella se desarrollo la opción de que el progreso se cumple automáticamente. Favoreció, además, la extensión de<l> concepto de progreso al dominio total de la actividad humana.)." Convoluto N [N 11a, 1].
[4] Adorno, afirma: "{...} el hecho de que el progreso se refiera a la totalidad, se vuelve contra él. La conciencia de esto anima la polémica de Benjamin contra la fusión del progreso y la humanidad que presentan las tesis sobre el progreso en la historia {...}Antes bien, el progreso sería la generación de la humanidad, perspectiva que se abre por la vía de la expiación" Adorno, 'Consignas'p. 29.
[5] . "...sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos...". Tesis p. 179.
[6] Benjamin; Apuntes sobre el concepto de histioria; p. 96.
[7] Apuentes sobre el concepto de historia. P. 74.
[8] Id. P. 76.
[9] Apuntes sobre el concepto de historia. p. 87.
[10] Convoluto N [N 13, 1].
[11] "No se trata, pues, para Benjamin de restaurar la comunidad primitiva, sino de reencontrar, mediante la rememoración colectiva, la experiencia perdida del viejo igualitarismo anti-autoritario y anti-patriarcal, y de hacer de él una fuerza espiritual en el combate revolucionario para el establecimiento de la sociedad sin clases del futuro" p. 119 Löwy.
[12] Bury afima:"No es fácil para una nueva idea especulativa llegar a penetrar e informar a la conciencia general de una comunidad hasta que ha asumido una forma externa y concreta o ha sido impuesta por una evidencia material sorprendente. En el caso del Progreso, ambas condiciones se cumplieron entre 1820 y 1850" p. 290 Bury.
[13] "En el siglo XIX la cantidad de cosas 'ahuecadas' crece a una velocidad antes no conocida, debido a que el progreso técnico pone fuera de curso a cada momento nuevos objetos de uso". Convoluto N [N 5, 3].

[14] París Capital del Siglo XIX; p. 175.
[15]La contradicción central, según nos dice Adorno: "La miseria material, que durante tanto tiempo pareció burlarse del progreso, potencialmente está eliminada: habida cuenta del nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas nadie debería padecer hambre sobre la Tierra. Que sigan o no la escasez y la opresión -ambas son una y la misma cosa- dependerá exclusivamente de que se evite la catástrofe mediante el ordenamiento racional de la sociedad en su conjunto, considerada como humanidad" Consignas p. 28.
[16] París... p. 185.(Traducción corregida).
[17] Susan Buck-Morss; p. 72.
[18] Paris... p. 190.
[19] "En toda obra de arte verdadera hay el sitio en que ésta sopla frío, a aquel que se sitúa en él, como el viento de una alborada venidera. Se sigue de ahí que al arte, al cual se lo veía a menudo como refractario a toda relación con el progreso, puede servir a su determinación genuina{...}". Convoluto N (N 9a,7) p. 147.
[20] "La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello {...} están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos {...}".Tesis, P. 179.
[21] Adorno, Caracterización de Walter Benjamin. P. 27.

Filosofía de la mente

EL RECURSO A LO PATOLÓGICO: EL CASO "DESCARTES" Y EL CASO "MERLEAU-PONTY"

Ariela Battán Horenstein
UNC

"... ¿cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos?", se pregunta Descartes al comienzo de las ***Meditaciones***, sentando de este modo una condición de racionalidad que ningún hombre en su sano juicio osaría poner en duda. Mas no todos poseemos tal certeza y esto es algo que no escapa al filósofo, continúa, *"A menos quizás que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos, o que imaginan que son cántaros o que tienen un cuerpo de vidrio"*[1].

Es decir, que a los locos y extravagantes les cabe tan excéntrica negación. Las referencias de Descartes a la locura no han pasado inadvertidas a sus comentadores en todas las épocas, sin embargo, no es ese el problema que me interesa tratar aquí. Lo que quiero analizar en esta oportunidad es el recurso discursivo a lo patolólogico y el uso que de ello se hace en el contexto de la reflexión filosófica. El tema con relación al cual me interesa abordar este tópico es, precisamente, el de la corporeidad y su valoración con relación a la conciencia, para ello he escogido, por un lado, a Descartes, y por otro a Merleau-Ponty. Encuentro que en ambos filósofos hay una distinción marcada entre lo normal y lo patológico que sirve, o que es utilizada, para elaborar una definición de lo corpóreo y para establecer, en consecuencia, la modalidad de la unión de alma y cuerpo, en Descartes, y de solución del dualismo mediante la concepción del sujeto como conciencia encarnada, en Merleau-Ponty.

Por recurso a lo patológico entiendo la reiterada utilización de ejemplos o mención explícita de enfermedades, disfunciones orgánicas, o alteraciones fisiológicas en un contexto argumentativo que resulta ajeno a tales especulaciones, y que, sin embargo, proporcionan elementos claves a la hora de sacar conclusiones. En los dos "casos" que he tomado aquí nadie se atrevería a afirmar que este recurso se halla fuera de lugar, más bien, todo lo contrario, por la estrecha relación que tanto Descartes como Merleau-Ponty tienen con el estudio de la fisiología humana. Sin embargo, no deja de ser llamativa la finalidad con que en uno y otro se recurre a la enfermedad. En el caso de Descartes lo raro quizás sea que encontramos tales menciones en el seno de su obra más especulativa, desvinculada de los problemas que él resolverá mediante el mecanicismo en obras como ***Tratado del Hombre*** o ***Tratado de las Pasiones***, hasta incluso en las partes del ***Discurso del Método*** dedicadas a la discusión de teorías fisiológicas. Por otra parte, es para tener en cuenta el hecho de que la referencia a enfermedades es siempre utilizada como prueba para demostrar la distinción total de cuerpo y alma.

Tres casos patológicos son los que aparecen en ***Meditaciones ...***: 1) el del "hidrópico", que es aquél que "sin necesidad de beber no deja de tener la garganta seca y árida"[2], 2) el del "melancólico", "cuyo cerebro está ...turbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis"[3], y 3) el de aquéllos que habiendo sufrido una amputación en alguna extremidad manifiestan sentir dolor en el miembro seccionado. Todas estas patologías acontecen en la materialidad del cuerpo, sin embargo, provocan perturbaciones al espíritu.

En el caso 1) el cuerpo es concebido como una máquina sin alma, un autómata, instituido por la naturaleza de ciertas leyes del movimiento y del deseo por las cuales lleva a cabo sus acciones sin distinción posible entre daño o beneficio[4]. El caso 2) es el de aquél que padece una especie de desmaterialización de su cuerpo, se vuelve una conciencia desencarnada, o por lo menos unida a un cuerpo que no se corresponde con su cuerpo real[5], ya sea porque es de vidrio o porque es una calabaza. El caso 3) que es el conocido actualmente como "miembro fantasma" evidencia un defecto en el funcionamiento nervioso que provoca confusas sensaciones al espíritu. Lo interesante de destacar es que eso que aparece como un tópico repetido en la filosofía cartesiana, la consideración del cuerpo y la sensibilidad como fuente de error y carente de certeza, se ve radicalizado y de esta manera justificado por este recurso a lo patológico.

En el contexto del pensamiento merleau-pontyano el uso de ejemplos patológicos tiene por finalidad, en un sentido exactamente opuesto al cartesiano, mostrar la imposibilidad de distinguir lo psíquico de lo somático. La enfermedad puede significar, entonces, dos cosas, o, más bien, manifestarse en dos direcciones diferentes. El enfermo, por una parte, sería aquél que por una afección determinada se ve imposibilitado de volver a situarse, de volver a entablar el contacto, por medio de su cuerpo habitual con el mundo. Por otro lado, quien padece una patología es aquél que hace de su cuerpo actual, esto es enfermo, su situación, lo convierte en máquina significante, hace del cuerpo todo medio de expresión de su dolencia, instaurando una nueva relación con el entorno. Esto se realizará mediante la transformación del cuerpo actual en cuerpo habitual[6].

En ***Fenomenología de la Percepción*** aparecen dos casos que podemos tomar como ejemplos y son el miembro fantasma y anosognosia. Cuando Merleau-Ponty trata este tema deja en claro la imposibilidad de explicar estos problemas desde una perspectiva exclusivamente fisiológica o de una exclusivamente psicológica.

"Una explicación fisiológica - dice - *interpretaría la anosognosia y el miembro fantasma como la simple supresión o la simple persistencia de las estimulaciones interoperceptivas"*[7]. Y continúa, *"En esta hipótesis, la anosognosia es la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería darse, ya que el miembro está ahí; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, ya que el miembro correspondiente no está ahí"* [8]. Estas explicaciones reducen todo el fenómeno a una representación ocasionada por estímulos o por la falta de ellos.

Por otro lado, en la explicación psicológica de los fenómenos, el miembro fantasma pasa a ser *"un recuerdo, un juicio positivo o una percepción; la anosognosia, un olvido, un juicio negativo o una impercepción"* [9].

El denominador común por el cual Merleau-Ponty critica a ambos intentos de explicación es la consideración de que en ninguna de ellas *"salimos de las categorías del mundo objeto en donde no hay medio entre la presencia y la ausencia"*[10].

En los dos casos, tanto en el de la anosognosia como en el miembro fantasma, la ausencia o la presencia son los indicadores de una deficiencia, no asumidos y en cuanto tal, son patológicos, pero lo que ponen en juego uno y otro fenómeno es la posibilidad de seguir "empeñados" de una manera activa en el mundo. Lo que se ha perdido es al cuerpo habitual, y la recuperación deberá consistir en reorganizar el esquema corpóreo, para volver a hacer del cuerpo posibilidad de situación para ese sujeto. Merleau-Ponty intentará solucionar estas deficiencias explicativas introduciendo la noción de existencia, noción que, sin embargo, guarda idéntico valor explicativo tanto para la enfermedad como para la sanidad.

En la enfermedad el cuerpo se empecina en ser condición de la existencia, condición de la acción concreta y del contacto con el mundo, se empecina, digo, pues, aparece una especie de resistencia desde la corporeidad, o desde la subjetividad encarnada, que evidencia la unión apodícticamente.

"Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que, en esta misma medida, no los reconoce de iure*"*[11].

El análisis de estas patologías nos proporciona la posibilidad de ilustrar la importancia fundamental del cuerpo en la consideración de la subjetividad, importancia que se ve oscurecida cuando se habla del sujeto en condiciones normales y que cobra peso y contundencia a la luz de estos ejemplos. De hecho considero que es, precisamente, este el lugar que poseen los extensos y muchos análisis de diversas patologías en la obra merleau-pontyana.

Para Merleau-Ponty la enfermedad tiene, entonces, otra significación distinta a la cartesiana, pues no intenta poner en evidencia la oposición entre salud enfermedad, entre el individuo enfermo y el individuo sano. En ***Fenomenología ...*** el sujeto enfermo no aparece como lo contrario a la normalidad, sino que es precisamente el lugar discursivo en el que se puede poner de manifiesto aquello que al sujeto "normal" le pasa desapercibido, o incluso ignora. Dice en este sentido, *"El rechazo de la deficiencia* - es decir la patología - *no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la negación implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares"*[12].

Otro ejemplo utilizado por Merleau-Ponty en esta obra, y que resulta interesante traer aquí a colación, es el caso de la mujer que ante la prohibición de verse con su amado manifiesta anorexia y afonía. La asociación psicoanalítica entre sexualidad y oralidad es obvia y así lo considera Merleau-Ponty, sin embar-

go, si se busca dar a esto una explicación psicológica sin más, como en el caso de la anosognosia o en el miembro fantasma, veremos nuevamente la insuficiencia de tal consideración. Como afirma Merleau-Ponty, "... *lo que se ha fijado en la boca no es solamente la existencia sexual, son, de este modo más general, las relaciones con el otro de las que la palabra es el vehículo*"[13]. Aquí a diferencia de las patologías antes analizadas lo que se corta no es la significación del cuerpo como "conciencia del mundo", sino la significación del cuerpo como conciencia de la alteridad. Por esta razón es que, nuevamente, el concepto de existencia cobra importancia fundamental en el fenómeno de la afonía.

"Si la emoción opta por expresarse a través de la afonía, es porque la palabra, entre todas las funciones del cuerpo, es la que más estrechamente está ligada a la existencia en común o, como diremos, a la coexistencia"[14].

La enfermedad se apodera del cuerpo, se hace cuerpo, pero no cual si fuere éste un intermediario a través del cual se manifiesta, se exterioriza, sino que lo posee. Así como la palabra, la expresión y la motricidad se encuentran realizados sin obstáculos en el individuo sano, en el enfermo se cancela este poder porque se ha perdido el sentido, la meta de tal realización, y eventualmente la terapia consistiría en recuperarlo.

Algo que excede los límites de este trabajo pero que no puedo evitar mencionar es que si bien existen las diferencias señaladas entre el caso "Descartes" y el caso "Merleau-Ponty", hay, sin embargo, ciertas semejanzas en lo que se refiere a la terapéutica sugerida. Para Descartes, especialmente en el caso del melancólico, la cura dependerá de confirmar el hecho de la unión de alma y cuerpo en la vida cotidiana, lo que no implica otra cosa sino simplemente el regocijo sensitivo, tal como se lo aconsejará este médico del alma a su bella melancólica, la princesa sin reino, Elizabeth.

Esto pone en evidencia y no deja lugar a dudas sobre la importancia fundamental del hecho de la encarnación. He podido, en otras oportunidades, poner en discusión la filosofía cartesiana y las implicaciones dualistas de ese pensamiento que no logra resolver satisfactoriamente el problema de la unión de alma y cuerpo. Y he podido también establecer que la ecuación dualista heredada por la filosofía del ***cogito*** se resuelve en la asimilación de la existencia a la ***res pensante*** relegando el cuerpo a la contingencia. Mas, considero que, la lectura de Merleau-Ponty coloca la cuestión sobre nuevas coordenadas y hace posible una nueva solución a la ecuación, colocando a la existencia como consecuencia de la encarnación[15].

Notas

[1] Utilizamos la versión de la traducción realizada por E. De Olazo y T. Zwanck , Descartes, R.: ***Obras Escogidas***, Ed Charcas, Buenos Aires, ***Meditaciones Metafísicas***, A.T. 14, 217.

[2] ***Meditaciones Metafísicas***, A. T. 68, pág. 248.

[3] Idem, A. T. 14, pág. 217.

[4] "...*así como un reloj, compuesto de engranajes y contrapesos, no observa menos exactamente todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado y no indica bien las horas que cuando satisface enteramente el deseo del obrero, igualmente si considero al cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que aún sin contener espíritu alguno, no dejaría de moverse del mismo modo que ahora..., reconozco fácilmente que le sería natural a ese cuerpo, siendo, por ejemplo, hidrópico, sufrir sequedad de garganta, ..., y ser dispuesto por virtud de esa sequedad a mover sus nervios y sus otras partes en la forma requerida para beber y así aumentar su mal y dañarse a sí mismo...*"(A.T. 67, pág. 283).

[5] Como lo señala Darriulat en un artículo dedicado a Descartes y la melancolía, "La folie, nous enseigne Descartes, n' est ni l' 'absense d' oeuvre', ni la 'source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens', mais plus douloureusementle défaut de l' incarnation, l'impafaite fusion – qui peut pourtant seule accomplir l' humanité – de l' âme avec le corps", en Darriulat, J.: "Descartes et la mélancolie", **Revue Philosophique**, 1996, Vol. 121, pág. 485.

[6] " ... es una necesidad interna para la existencia más integrada el que sede un cuerpo habitual" (*P. P.*, pág. 106).

[7] *P. P.*, pág. 99.

[8] *P. P.*, pág. 99.

[9] *P. P.*, pág. 99.

[10] *P. P.*, pág. 99.

[11] *P. P.*, pág. 100.

[12] *P. P.*, pág. 100.

[13] *P. P.*, pág. 177.

[14] *P. P.*, pág. 177.

[15] Dice Taylor en apoyo a la afirmación de que la encarnación es esencial, "... it is not matter of contingent correlations what we might discover between certain bodily states and certain 'mental' functions, such as that, e. g., the health of the eyes is necessary to our having a visual field. The point is rather that we wouldn' t understand what the articulations, up - down, near - far, etc.; could conceivably be, if we weren' t embodied agents with a sesnse of ourselves as embodied
agents". "We couldn' tdiscover as a contingent fact that having a field articulated in these ways depends on having a body, as we discover that discriminating light within such ranges depends on the kind of retina we have", op. cit., pág. 7).

EL CONOCIMIENTO DE LA PROPIA MENTE EN LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE LO MENTAL Y EN LA PRIMERA TÓPICA FREUDIANA

Laura Danón
Universidad Nacional de Córdoba

Este trabajo tiene dos objetivos. El primero de ellos es precisar el contenido y alcance de aquellas tesis que constituyen la "concepción cartesiana del autoconocimiento". El segundo consiste en establecer algunas relaciones entre dicha concepción y ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica desarrollada por Sigmund Freud en el período de 1900-1923. Se puede decir, por lo tanto, que intentaré utilizar herramientas conceptuales elaboradas en el ámbito de la filosofía de la mente, para indagar algunos presupuestos filosóficos presentes en la obra freudiana.

La concepción cartesiana del autoconocimiento

Dentro de la filosofía de la mente contemporánea se ha llamado "concepción cartesiana de lo mental" a un conjunto de tesis, íntimamente relacionadas entre sí, que configuran una imagen de la mente humana profundamente enraizada en nuestro pensamiento ordinario y en la tradición filosófica.

La "concepción cartesiana de lo mental" caracteriza a la mente humana como un ámbito privado, en el cual tienen lugar procesos y estados de índole no espacial, que resultan inaccesibles de manera directa a cualquier observador externo.

El único que puede conocer de manera directa y especialmente confiable estos estados y procesos mentales es su propietario. Se sostiene, en consecuencia, que cada individuo posee un a) acceso privilegiado a lo que ocurre en su mente que no comparte con ninguna otra persona y b) una autoridad especial para emitir juicios al respecto.

Por otra parte, según ha señalado Shoemaker (1990), la concepción cartesiana adhiere a versiones extremas de las tesis del acceso privilegiado y la autoridad de la primera persona, que resultan hoy ampliamente rechazadas tanto por razones empíricas como filosóficas. Existen, sin embargo, variantes más moderadas de estas tesis que aún pueden defenderse.

Hecha esta distinción, veamos con que afirmaciones se compromete el filósofo cartesiano al sostener que los hombres poseemos un acceso privilegiado y una autoridad especial acerca de lo que acontece en nuestra mente.

En primer lugar, se puede decir que la tesis cartesiana del acceso privilegiado engloba dos afirmaciones: a) que cada uno de nosotros conoce de manera directa, no-inferencial y sin requerir de evidencia externa, sus estados mentales; y b) que nuestros estados mentales son intrínsecamente "auto-reveladores", es decir, que constituye un rasgo esencial de los mismos que su existencia y naturaleza se revelen a su propietario de manera inmediata e inevitable (Armstrong, 1968, Ryle, 1949, Shoemaker, 1990).

De estas afirmaciones se desprende que si un individuo posee un estado mental ha de tener, necesariamente, conocimiento inmediato del mismo. No es posible que una persona sienta un dolor sin saber que lo siente o que posea una creencia, un deseo, etc., que desconozca. Poniéndolo en palabras de Ryle "la mente no puede evitar tener un conocimiento directo y constante de todo lo que ocurre en su mundo privado"[1].

Por otra parte, según la versión cartesiana de la autoridad de la primera persona, el conocimiento que cada sujeto posee de su vida mental es infalible e incorregible. Decir que el conocimiento de la propia mente es infalible, equivale a afirmar que resulta lógicamente imposible que las creencias y afirmaciones sinceras de un sujeto sobre sus estados mentales estén equivocadas Decir que es incorregible, es sostener la imposibilidad de que otro pueda mostrar que dichas creencias y/o afirmaciones son falsas (Mac Donald, 1995).

He expuesto brevemente aquí las tesis características de la concepción cartesiana del autoconocimiento. Veamos ahora que relaciones se pueden establecer entre esta concepción y algunos aspectos del psicoanálisis freudiano.

Freud y el conocimiento de la propia mente

En la teoría freudiana de lo mental desarrollada entre 1900 y 1923, podemos hallar una serie de afirmaciones que delimitan un modo particular de concebir el conocimiento de la propia mente. Defenderé aquí que, exceptuando una pocas excepciones, dichas afirmaciones revelan una posición radicalmente anticartesiana.

En primer lugar, encontramos que Freud rechaza terminantemente la identificación de lo mental con lo conciente. De hecho, es un postulado central de la teoría psicoanalítica que no todo acontecimiento de nuestra vida psíquica se presenta inmediata y necesariamente ante nuestra conciencia y que los hombres no poseemos, en consecuencia, un conocimiento constante y absoluto de nuestra mente (Eagle, 1982). Cito aquí un texto de Freud que expresa claramente su rechazo de estos rasgos "cartesianos" del autoconocimiento:

> "Confías en estar enterado de todo lo importante que ocurre en tu alma porque tu conciencia te lo anuncia luego. Y cuando de algo no has tenido noticia en tu alma, supones tranquilamente que no está contenido en ella. Y aún llegas tan lejos que consideras "anímico" idéntico a "conciente", es decir, a lo que te es notorio, pese a las evidentísimas pruebas de que en tu vida anímica tiene que ocurrir de continuo algo más que lo que pueda devenirle notorio a tu conciencia. ¡Deja que se te instruya sobre este punto! Lo anímico en ti no coincide con lo conciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello, no son dos cosas idénticas"[2].

El abandono de la identificación cartesiana de mente y conciencia se ve acompañado, en la primera metapsicología freudiana, por la postulación de un aparato psíquico complejo compuesto por tres sistemas diferentes: Consciente, Preconciente e Inconciente. Sólo los procesos y contenidos que pertenecen al primero de estos sistemas se hallan presentes de manera actual ante la conciencia. El Preconciente, en cambio, se encuentra integrado por procesos psíquicos que escapan a la conciencia actual del individuo aunque resultan, pese a ello, accesibles a la misma. El Inconciente, por su parte, está constituido por contenidos excluidos y/o mantenidos fuera del campo de la conciencia por obra de la represión (Freud 1915, 1917).

Estas elaboraciones teóricas acerca del aparato psíquico conllevan un abrupto alejamiento de la tesis cartesiana del acceso privilegiado. En primer lugar, los estados mentales preconcientes e inconscientes postulados por Freud no se "auto-revelan" de manera inmediata ni necesaria ante la conciencia de su propietario, sino que pueden permanecer latentes y desconocidos para éste. En segundo lugar, no puede afirmarse que los hombres poseen un acceso directo e independiente de cualquier evidencia externa a la totalidad de sus estados mentales. Esta tesis no se cumple, en particular, en el caso el caso de los estados inconscientes, cuyo acceso a la conciencia se ve denegado por aquellas fuerzas psíquicas que contribuyeron a su represión, impidiendo que un individuo pueda obtener, en condiciones ordinarias, un conocimiento introspectivo directo de los mismos.

Por otra parte, la teoría freudiana supone también un cuestionamiento de la tesis de la autoridad de la primera persona, pues si cada hombre posee, como Freud plantea, contenidos y procesos mentales inaccesibles a su conciencia, de los que nada sabe y nada quiere saber, entonces las creencias que un sujeto albergue y los juicios que emita acerca de su vida mental ya no podrán ser considerados ni incorregibles ni infalibles. Siempre será posible que esté equivocado en lo que piensa acerca de sus estados mentales y que, allí donde él se equivoca, algún otro acierte y pueda corregirlo.

Podría defenderse también, que la labor analítica descansa sobre el rechazo de las tesis de la incorregibilidad e infalibilidad. El paciente manifiesta frecuentemente, durante el proceso terapéutico, diversas conductas (entendiendo este término en un sentido amplio que abarca síntomas, sueños, actos fallidos, etc.) que no puede explicar a partir de sus estados mentales conscientes. El analista, por su parte, intentará dar una explicación y un sentido a las mismas, atribuyendo al paciente, por medio de sus interpretaciones, estados mentales que éste desconoce y a menudo rechaza enérgicamente.

Resulta claro que una práctica interpretativa de este tipo presupone que el conocimiento consciente del interpretado acerca de su vida mental puede ser erróneo, o al menos lagunoso y, además, que un observador externo puede realizar, a partir de la observación de la conducta del mismo, atribuciones correctas que corrijan sus autoatribuciones equivocadas. Empleando la terminología de los filósofos de la mente, el método psicoanalítico presupone el abandono de las tesis de la incorregibilidad e infalibilidad y de la idea, asociada a éstas, de que cada sujeto posee una autoridad especial sobre lo que acontece en su mente que ningún observador externo puede discutir.

Las consideraciones presentadas aquí han tenido por finalidad defender que la posición freudiana con respecto al problema del autoconocimiento es nítidamente anticartesiana. Existen, sin embargo, aspectos puntuales de la teoría freudiana que han sido considerados por algunos intérpretes, como remanentes de la concepción cartesiana. Por razones de espacio, me limitare a examinar aquí sólo uno de ellos: la afirmación freudiana de que los afectos no pueden ser considerados inconscientes "en sentido estricto".

De manera sorprendente Freud, defensor decidido de la existencia de representaciones inconscientes, se niega a extender esta tesis a sentimientos y afectos. En su opinión "el hecho de que un sentimiento es sentido, y por lo tanto, que la conciencia tenga noticia de él, es inherente a su esencia. La posibilidad de una condición inconsciente faltaría entonces por entero a sentimientos, sensaciones, afectos"[3].

Con el fin de comprender esta afirmación recordemos que, para Freud, todo estado mental se halla constituido por dos elementos: una representación y una carga afecto. Cuando un estado mental es reprimido, representación y afecto son separados. La representación es traspuesta al Inconsciente, donde continua existiendo como una "formación real", mientras que el afecto sufre uno de los siguientes destinos: permanece en la conciencia asociado a una representación distinta, se transforma en un afecto cualitativamente diferente o resulta *sofocado* (Freud, 1915).

No podemos hablar, entonces, de afectos inconscientes "en sentido estricto" porque los afectos no pasan a formar parte, como consecuencia de la represión, del sistema Inconsciente, sino que sufren diversas transformaciones o inhibiciones. A su vez, mientras al afecto pueda desarrollarse, ya sea transformado o asociado a una idea diferente, la conciencia ha de percibirlo necesariamente como tal.

Hasta aquí Freud parece adherir, en el caso específico de los afectos, a una posición cartesiana, tal como han sostenido algunos intérpretes (Dewhurst, 1982). No debemos olvidar, sin embargo, que el mismo Freud (1915) reconoce que los psicoanalistas hablan de afectos inconscientes y considera intachable este uso lingüístico. ¿Porqué? Aunque Freud no es muy claro en este punto, su razón parece ser que cuando un analista atribuye a su paciente un "afecto inconsciente" está señalándole algo que él ignora: cuál era la representación con la cual este se hallaba vinculado anteriormente, cual era su cualidad originaria o, si la inhibición hubiera resultado exitosa, cual era el afecto que no pudo desarrollarse en él por haber sido sofocado.

Ahora bien, los arriba mencionados son aspectos (no actuales) de la vida afectiva del paciente que este desconoce y que, análisis mediante, puede llegar a conocer. Es por esto que, en mi opinión, aunque Freud afirme que un individuo es necesariamente consciente de sus afectos actuales esto no implica que atribuya al mismo un conocimiento inmejorable, incorregible e infalible de esta parcela de su vida mental. En consecuencia, no creo adecuado atribuir a este autor una concepción radicalmente cartesiana del autoconocimiento, ni siquiera en el ámbito acotado de los afectos. A lo sumo cabría afirmar que, en este punto, su posición oscila indefinida entre el cartesianismo y al anticartesianismo.

Bibliografía

Armstrong, David (1968), *A materialist theory of the mind*, Routledge, London, 1993.
Dewhurst, David (1984), "How can I know myself?", *Philosohpy*, 59, p. 205-217.
Eagle, Morris (1982), "Privileged access and the status of self knowledge in cartesian and freudian conceptions of the mental," *Philosophy of social sciences*, 12, p. 349-373.
Freud, Sigmund (1974), *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
_____ (1915),"Lo inconciente", SE, XIV.
_____ (1912) "Una nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis", S.E, XII.
_____ (1917 (1916)), "Una dificultad del psicoanálisis", S.E, XVII.
Mc Donald, Cynthia (1995), "Externalism and first-person authority", *Synthese*, v.104, p. 99-122.

Ryle, Gilbert (1949), *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
Shoemaker, Sidney, (1990), "First Person Access", *Philosophical Perspectives, 4. Action Theory and Philosophy of mind*, **J. Tomberlin** (Ed.), Ridgeview, California.

Notas

[1] Gilbert, Ryle, (1949), *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, año 1967, p.138.
[2] Sigmund Freud, ((1917 -1916)), "Lo inconciente", *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, año 1993, S.E, v. XIV, p. 173.
[3] Sigmund Freud, (1915), "Una dificultad del psicoanálisis", *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, S.E, v. XVII, año 1993.

MEDICIÓN DE "FUERZAS FREUDIANAS". LA APLICACIÓN DEL T.A.T EN "LA PERSONALIDAD AUTORITARIA"

Laura Danón y Norma Horenstein
UNC

En el presente trabajo nos proponemos indagar, desde la perspectiva estructuralista, en primer término, el papel que juega el Test de Apercepción Temática (T.A.T) - elaborado por Murray - como método de medición o determinación de aquellos conceptos dinámicos de la metapsicología freudiana que hacen referencia a "fuerzas psíquicas" actuantes en el individuo y que afectan causalmente su conducta[1]. Por otra parte, ilustraremos una aplicación concreta del T.A.T. - el caso de "La personalidad autoritaria" (en adelante PA) - teoría desarrollada por Adorno y colaboradores. Por último compararemos la función que cumple el T.A.T. como método de determinación en el caso de la teoría freudiana y en el caso de la PA.

El T.A.T. "... constituye para el técnico entrenado un método eficaz para el descubrimiento de determinadas tendencias, emociones, sentimientos, complejos y conflictos dominantes de una personalidad" (Murray, 1958, p. 47). Esta técnica consiste en presentar al entrevistado una serie de láminas, pidiéndole que construya una narración a partir de cada una de las mismas. El T.A.T. descansa sobre el supuesto de que algunos de los motivos, sentimientos, impulsos, etc., del entrevistado actuarán determinando el contenido de las historias que éste relate. En ocasiones los contenidos serán conscientes y relativamente superficiales. Sin embargo, dado que las láminas apuntan a situaciones humanas que se suponen universalmente conflictivas es de esperar que, al menos algunas de las historias, expresen las fuerzas inconscientes y reprimidas que operan en el psiquismo. Además y como destacan Adorno y colaboradores los sujetos sometidos al T.A.T. se expresan con mayor libertad que al ser entrevistados, porque no están hablando directamente sobre ellos mismos: aún si se identifican con el contenido de las historias, no se percatan de ello (cf. 1950).

Podemos decir entonces, siguiendo a Bellak, que esta técnica comparte con el resto de las técnicas proyectivas una "preocupación por las pulsiones y su expresión" (1975, p. 3). Ella constituye un instrumento que permite captar aquellas tendencias inconscientes reprimidas y las fuerzas yoicas represoras (también a menudo inconscientes) que la metapsicología freudiana presenta como "fuerzas psíquicas en conflicto".

En tanto y en cuanto se sostenga la tesis de que es posible *medir las fuerzas freudianas*, por ejemplo mediante tests proyectivos, deberán tomarse decisiones teóricas concernientes a aquello que la teoría

psicoanalítica realmente postula y/o sobre la extensión del concepto de medición. Una posición discutible es la adoptada Robert McLaughlin, quien en su artículo "Freudian Forces" (1987), explica correctamente que los conceptos dinámicos desarrollados por Freud admiten, en el mejor de los casos, ser plasmados en escalas nominales y ordinales. Los estudiosos de la medición - con quienes acuerda McLaughlin - coinciden en considerar que las escalas nominales y ordinales, por ser demasiado débiles, no son susceptibles de ser incluidas en el conjunto de las escalas estrictamente métricas.

La "solución" que ofrece MacLaughlin se apoya en una concepción que asigna a la cuantificación un estatus privilegiado - donde medición equivale a metrización -, y abraza además un enfoque según el cual el estatus científico del psicoanálisis depende de la posibilidad de reducir los conceptos metapsicológicos a neurológicos, posición no aceptada en general por estudiosos de la teoría. Lograda tal reducción, las fuerzas freudianas serían mensurables recurriendo a las variables cuantitativas, métricas, de la neurociencia, con lo cual asume una interpretación de la teoría freudiana fundada en una equivalencia última entre psicoanálisis y neurociencias. Es decir, McLaughlin adopta ambas, una asimilación de la metapsicología a la neurología y una perspectiva estrecha de la medición: éste es, en su opinión, el único camino a emprender si se quiere defender que la obra freudiana se inscribe en los anales de la ciencia.

No entra en los cálculos de McLaughlin la posibilidad de reconsideración del concepto mismo de medición y del examen de este concepto revisado, en particular, en relación con teorías de naturaleza cualitativa como la freudiana. Desde la perspectiva asumida en este trabajo - la metateoría estructuralista - postulamos que hay mediciones (en un sentido flexibilizado), como aquéllas de las fuerzas freudianas que se obtienen mediante la aplicación del T.A.T (en particular en trabajos de investigación, no clínicos, como la PA) que no suponen la metrización como *summum* del trabajo científico, y resultan, no obstante, epistemológicamente interesantes.

El estructuralismo admite un uso más laxo del concepto de *medición* para el caso de teorías empíricas de naturaleza cualitativa. "El *enfoque estructuralista* de la medición extiende su consideración a casos en que se abandona la distinción entre relaciones empíricas y representaciones numéricas" (Balzer, 1996, p. 147). La medición en este sentido liberalizado recibe el nombre de *determinación*: ella recoge lo que hay de medición en los procedimientos operacionales del tipo de los tests proyectivos, entre otros, pese a la imposibilidad de metrización. Dicho de otro modo, se pueda hallar o no representación numérica, se puedan asignar o no números, existe medición en sentido amplio (determinación), como acertadamente señalara Balzer. Determinar un concepto es establecer si se aplica o no a un objeto particular dado, y en el caso de ser cuantitativo precisar el valor de su magnitud, rigiendo esto último, estrictamente, para el caso de magnitudes métricas. Entonces, queda descartado que el término natural de la medición sea la metrización o, en otras palabras, se rechaza la idea de que la medición pueda concebirse exclusivamente *sive* metrización, como parece sostener McLaughlin, con cierta miopía o con una apuesta muy fuerte al futuro desarrollo de las neurociencias, en el sentido por él esperado.

La interpretación de los datos del T.A.T. siguiendo el método de análisis propuesto por Murray permite obtener escalas ordinales, esto es, " ... meras relaciones de comparación disfrazadas de asignaciones numéricas, hacen las veces de meras marcas que indican el orden de los objetos" (Díez y Moulines, 1988, p. 121). Estas marcas sirven a la identificación de conceptos que hacen posibles ordenamientos, clasificaciones y comparaciones cualitativos, entre los objetos de un dominio. Como al jerarquizar las mediciones, estas escalas aparecen como las más débiles, a veces se ha intentado convertirlas espuriamente en intervalares, con la consiguiente ganancia en términos de metrización. No obstante, lo que se obtiene procediendo de esta manera es una escala intervalar con error, y dado que los errores no son independientes y podrían también ser acumulativos, se corre el riesgo cierto de distorsión de los resultados. En síntesis, no tendría propósito alguno hacer la transformación que constituiría una mera maniobra (cf. Sarle, 1996) motivada por la creencia de que, dado que las escalas intervalares constituyen el primer peldaño de la cuantificación, sólo la inclusión de conceptos métricos asegura la cientificidad de una teoría. En el caso del T.A.T., las escalas ordinales resultantes dan lugar al ordenamiento de las tendencias inconscientes de la personalidad en términos de grados de intensidad, sobre la base de una comparación, categoría intermedia entre la clasificación y la metrización.

Las escalas ordinales producto del T.A.T. deben satisfacer las condiciones generales estipuladas para toda relación de comparación y clasificación. Desde un punto de vista lógico, la primera relación

deberá ser transitiva, y la segunda deberá ser una relación de equivalencia. Además, ambas deberán determinar conjuntos mutuamente excluyentes y conjuntamente conexos.

En su aplicación del T.A.T, Adorno y colaboradores se propusieron detectar las tendencias ideológicas más o menos inhibidas de la personalidad (cf. 1950, p. 12). El objetivo de la administración de este test proyectivo fue, como resume Adorno en "Investigación social empírica" (2001, p. 121) "... el estudio de la actitud de individuos o grupos hacia las minorías" a partir del supuesto de que la proyección, en sentido freudiano, es "el proceso inconsciente por el que una persona transfiere sus afectos, ideas, deseos, propiedades, etc., a objetos o a personas de su entorno y la mayoría de las veces los 'carga negativamente'" (*id.* p. 120). Las puntuaciones obtenidas se dividen en puntajes de intensidad y de frecuencia, intensidad de las tendencias de la personalidad (clasificación de las mismas y comparación de su fuerza relativa) y frecuencia (posterior comparación de frecuencias absolutas en los diferentes grupos para su clasificación). La extensión de estos conceptos se determina no sólo formalmente sino también operacionalmente, es decir, mediante la realización de ciertas operaciones empíricamente controlables que aseguran que las relaciones formales se dan, efectivamente, para un dominio dado de objetos. Uno de los procedimientos operacionales aplicados en la teoría desarrollada por Adorno y sus colaboradores es precisamente el test proyectivo que proporciona elementos para la determinación del "síndrome de la personalidad autoritaria o antidemocrática". "Esto, sin embargo, exige la división del síndrome en sus componentes, cada uno de los cuales debe ser definido con suficiente precisión para permitirnos señalar formas de comportamiento (u otros hechos empíricos) sobre cuya base puedan hacerse inferencias relativas a la existencia de tal actitud [antidemocrática]" (Hornowska, 1994, p. 53-4).

Conclusiones

El análisis realizado hasta aquí nos permite concluir que el T.A.T. constituye un método de determinación sobre cuya naturaleza habría que profundizar. En el contexto de la teoría freudiana aparece como un método de determinación dependiente de la misma (porque para su aplicación exitosa es necesario suponer que el sujeto investigado es un modelo de la teoría). Una interpretación del T.A.T. que brinde datos acerca de las tendencias inconscientes de la personalidad tiene que presuponer que en el individuo opera el mecanismo de "proyección" de origen freudiano y, asimismo, que en el sujeto examinado existen fuerzas psíquicas en conflicto que se expresan en sus historias, de manera más o menos directa[2].

En la literatura estructuralista se sostiene que un concepto es T-teórico relativo a una teoría, cuando todos los métodos de determinación del mismo dependen de ella. En consecuencia, que el T.A.T constituya un método de determinación dependiente de la teoría freudiana puede considerarse un indicador de que los conceptos dinámicos medidos por él son T-teóricos, es decir, representan la porción más rica y novedosa de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, para establecer esto rigurosamente, restaría analizar los otros métodos de determinación existentes, tales como, el método de interpretación de los sueños antes mencionado.

La situación respecto de la PA es algo diferente, pues ésta presupone a la teoría freudiana y, como consecuencia de ello, el T.A.T que es un método de determinación dependiente en el psicoanálisis pasa a ser un método de determinación independiente para la teoría de "La personalidad autoritaria". Por ende, los conceptos dinámicos freudianos pasan a ser T-no-teóricos en la PA y en esta teoría aparece un nuevo concepto T-teórico, el anteriormente mencionado "síndrome de la personalidad autoritaria o antidemocrática" que definirá nuevos modelos en que los sujetos aparecerán como realizaciones de ese síndrome complejo. Esto significa que los datos que proporciona el T.A.T. pasan a formar parte de la base de contrastación empírica de la teoría de Adorno, puesto que aparecerán reflejados en los modelos potenciales parciales de la teoría que surgen de la eliminación de los términos T-teóricos que aparecen en el modelo potencial.

La factibilidad de la medición-determinación de las "fuerzas freudianas" presentes en la PA brinda apoyo a la hipótesis de que los aspectos cualitativos que ellas configuran, no constituyen obstáculo para el reconocimiento del carácter empírico de la teoría examinada.

Por último, consideramos que a partir de este tipo de análisis metateóricos de teorías sociales se puede avanzar en el esclarecimiento de la naturaleza de los métodos de determinación y su correspondiente identificación, y asimismo en la discriminación entre conceptos T- teóricos y T-no-teóricos pertenecientes a las mismas.

Bibliografía

Adorno, T. y col (1950), *The Authoritarian Personality*. Harper & Brothers, New York, p. 12.
Adorno, T. (2001), *Epistemología y ciencias sociales*. Cátedra, Madrid, p. 120 y 121.
Balzer, W. (1996), "On the Measurement of Action", en Hegselmann, Mueller y Troitzsch (eds.). *Modelling and simulation in the Social Sciences from the Philosophy of science Point of view;* Kluwer Dordrecht, p. 147.
Bellak, L. (1975), *The Thematic Apperception Test, the Children Apperception Test and the Senior Apperception Tecnique in clinical use*. Grune & Stratton, N. York, p. 3.
Díez, J. y Moulines, U. (1988), *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Ariel, Barcelona, p. 121.
Hornowska, E. (1994), "Operationalization of Psychological Magnitudes. Assumptions-Structure-Consequences", en Brzezinki, Krause and Maruszewski (eds.) *Idealization VIII: Modelling in Psychologoy*, Rodopi, The Netherlands, p. 53-54.
McLaughlin, R. (1987), "Freudian Forces" en J. Forge (ed.) *Measurement, Realism and Objectivity. Essays on Measurement in the Social and Physical Sciences*. Reidel, Dordrecht.
Murray, H. (1958), Test de Apercepción Temática. Manual para la aplicación. Ed. Paidós, Bs. As., p. 47.
Sarle, W. (1996), "Measurement Theory: Frequently asked questions" en *Disseminations of the International Statistical Applications Institute*, Wichita, ACG Press.

Notas

[1] Cabe aclarar que en este trabajo empleamos el término "metapsicología" como parece haberlo utilizado el mismo Freud: para hacer referencia a la dimensión más teórica de su psicología, aquella que postula la existencia un aparato psíquico dividido en diferentes sistemas, una teoría de las pulsiones, una teoría de la represión, etc. No debe confundirse este uso de la palabra con otro, corriente fuera de los ámbitos psicoanalíticos, de acuerdo con el cual el prefijo "meta" señalaría que estamos ante una teorización de segundo orden acerca de la psicología, una suerte de "teoría de la teoría psicológica".
[2] Este caso es análogo al método freudiano de la "interpretación de los sueños" que Balzer presenta como ejemplo de método de determinación dependiente.

ESTRUCTURA DE LA MENTE. LENGUAJE Y EVOLUCIÓN

Yolanda Fernández Acevedo
UNSa

Recientes publicaciones dan cuenta de una siempre interesante discusión: qué clase de mente tiene un lenguaje, y el papel que cumple una cuestión como la de la adquisición del lenguaje. En este trabajo se intenta considerar algunos argumentos que, asentados sobre investigaciones empíricas, esgrimen los principales protagonistas de las tesis innatistas. En los programas de investigación de un lingüista como Noam Chomsky, de un filósofo de la mente como Jerry Fodor, o de un representante de las más actuales relaciones de las neurociencias con la psicología cognitiva, Steven Pinker, es posible reconocer coincidencias, pero también diferencias notables. El provocativo texto de Daniel Dennett, "La peligrosa idea de Darwin", considera los alcances de asumir las tesis innatistas (o, mejor dicho, propone examinar la evidencia evolucionista, así como la que proviene de los más recientes estudios de la etología, la primatología y la ciencia cognitiva)para entender cómo nuestras mentes han evolucionado como productos de la evolución.

Desde que las teorías cognitivas (o, más precisamente, la "ciencia cognitiva") combinaron procedimientos de la ciencia psicológica, las teorías de la computación, la lingüística, la filosofía, la neurobiología, para intentar la descripción, y, eventualmente, la explicación del funcionamiento mental, la ciencia del

lenguaje ha sido, con mucho, el lugar desde donde se postularon diversas concepciones de la mente. Desde Chomsky, resulta en cierta manera familiar reconocer que postular un modelo de lenguaje, es equivalente a postular un modelo de lo mental. El hecho mismo de que el lenguaje constituye una especificidad humana, algo que nos separa de manera irrevocable de las otras especies animales, plantea una indudable legitimidad a la idea de que estudiar el lenguaje, bien puede ser la mejor manera de acercarse al estudio de la mente. Por otra parte, el hecho de que el bebé humano no nace hablando, sino que adquiere su lengua materna en un lapso que va desde los dieciocho a los sesenta meses, plantea nuevas perplejidades a la hora de postular qué clase de mente posee un lenguaje. A todos los efectos, el lenguaje no es algo que se aprende de la misma manera que se aprenden cosas tales como leer o jugar al ajedrez. Tampoco es algo que se "enseña". Con el lenguaje nos enfrentamos a una habilidad compleja y especializada que se desarrolla en forma espontánea en el niño, sin ningún tipo de esfuerzo consciente o instrucción formal, y que se establece en todos los individuos, en una forma diferente a la que exhiben habilidades generales de tratamiento de la información o comportamientos inteligentes. Cuando Chomsky habla de un "órgano mental", está postulando para el lenguaje un lugar en la dotación innata. Su enfática afirmación de que poseemos lenguaje de la misma manera en que estamos dotados de brazos y no de alas, configura su empecinamiento en adscribir a un modelo innatista cuya legitimidad arguye desde una advocación a Descartes.

Cuando Chomsky llama la atención sobre estas características, lo hace desde la admisión de dos hechos fundamentales del lenguaje. Uno de estos hechos es la creatividad del lenguaje: casi toda oración que pronunciamos o entendemos, es una combinación inédita de palabras. Con medios finitos, el lenguaje provee de una capacidad potencialmente infinita de producir oraciones siempre nuevas, con sentido, coherentes con la situación. Seguramente que el cerebro debe poseer algo más que un programa de respuestas, algo más que un programa que permita combinaciones dentro de un repertorio. En realidad cada uno de nosotros podemos configurar, a lo largo de nuestra vida, un número "casi infinito" de oraciones, siempre basados en un conjunto finito de palabras. El otro hecho fundamental es que los niños desarrollan estas complejísimas gramáticas con gran rapidez y sin instrucción formal de ningún tipo. Todo esto teniendo en cuenta que todas las lenguas humanas poseen gramáticas de gran sofisticación: no existen gramáticas de la "edad de piedra", aunque sus usuarios pertenezcan a sociedades escasamente desarrolladas. Los niños más pequeños pueden no poseer un vocabulario muy extenso, pero es seguro que sus oraciones son todas "gramaticales". Lo que realmente asombra a Chomsky es que, pese a que los niños sólo reciben una muestra "paupérrima" de la propia lengua, una muestra siempre escasa con respecto a la complejidad y riqueza de cualquier lengua, se las ingenien para, en un lapso relativamente breve, dominar esa lengua como un hablante nativo. Si la muestra es pobre, pero la salida es torrencial, entonces hay algo que pone el organismo, algo que no proviene de los estímulos recibidos.

Con estos argumentos que intentan refutar al empirismo, y, sobre todo, a las pretensiones del conductismo, Chomsky inaugura la ciencia cognitiva, y, sobre todo, lo que hoy denominamos psicolingüística. En trabajos posteriores, Chomsky repasa una y otra vez la cuestión del innatismo; pareciera que los datos empíricos de que disponemos tienden a apoyar la idea de que la estructura de la mente es gramatical. En el contexto de la revolución cognitiva de los años cincuenta, la gramática generativa implicó un notable cambio de perspectivas. La nueva psicología cognitiva considera a la conducta y sus productos, sólo como datos acerca de los mecanismos internos de la mente. Se trata de una perspectiva "mentalista", es decir que se encarga de los aspectos mentales del mundo. Para Chomsky, el cerebro tiene un componente que llamamos la "facultad" del lenguaje, una facultad que partiría de un estado inicial, determinado por su dotación biológica. De esta manera, Chomsky exige para el estudio del lenguaje una perspectiva "natural", estudiarlo biológicamente.

Sin embargo, es curiosa la reticencia que esgrime Chomsky toda vez que su programa de una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje debe acercarse a una descripción o explicación de corte darwiniano. Su propia teoría de un órgano del lenguaje podría beneficiarse si se lo asentara en la teoría evolucionista. Pinker, un interesante investigador que reconoce un programa de investigación innatista, sugiere que la controvertida tesis chomskyana de un órgano del lenguaje, podría conducir perfectamente a tratar el lenguaje como un "instinto", suponiendo que evolucionó por selección natural, ya que ésta sería la única forma de poder brindar una explicación científica del origen del lenguaje. Curiosamente, Chomsky examina la necesidad de estudiar al lenguaje desde una particular perspectiva que no duda en llamar "biológica", pero pone distancia ante la explicación darwiniana. En realidad, parece desconfiar

de una explicación basada en la selección natural. Pareciera que la perspectiva que parece útil frente a los otros órganos del cuerpo humano, no es satisfactoria para el lenguaje. Pinker supone que es necesario argumentar contra el apresurado rechazo de Chomsky, que, a su criterio, se basa en tratar de exponer alternativas a la selección natural. La discusión es alrededor de qué rasgos biológicos deben atribuirse a estos mecanismos, y qué cosa a otros procesos evolutivos. Sin lugar a dudas el lenguaje es singularmente complejo, y explicar un "instinto" del lenguaje conlleva a la atención de complejos rasgos de esta facultad. El lenguaje consta de muchas cosas: la sintaxis, con su sistema combinatorio discreto, capaz de construir un número imposible de precisar de combinaciones sintagmáticas, los aspectos morfológicos, que intervienen en la construcción de palabras, un léxico, un tracto vocal rediseñado para la producción de habla, un conjunto de reglas y estructuras morfológicas, etc. Seguramente podemos postular que estos rasgos se asientan sobre un sustrato físico de circuitos neuronales, todos ellos altamente estructurados, que se desarrollan de acuerdo con una secuencia de sucesos genéticos. Lo que cabe preguntarse es que cuando Chomsky afirma que la gramática es un diseño complejo, (dudando por esta causa de que la selección natural pueda ser la causa), no pueda sostener una alternativa capaz de explicar algo acerca de la mente. Quizá, como ha señalado Premack, "... el lenguaje humano pone en serios aprietos a la teoría evolucionista, porque es una capacidad demasiado poderosa para que pueda explicarse en términos de ventajas adaptativas".

Pinker, sin embargo, considera que esta discusión sólo puede conducirnos a postular un "instinto" del lenguaje. Si recordamos que el lenguaje es la parte más accesible de la mente humana, no puede obviarse el problema que aquí se viene planteando. A este propósito es útil recordar las tesis de Fodor acerca del lenguaje como módulo mental. Recordemos, a este propósito, que Fodor introduce en la discusión un innatismo fuerte, quizá como una prolongación audaz del programa de investigación chomskyano. La consideración de una estructura "modular" para la mente humana, es solidaria de la idea de que el lenguaje constituye un módulo separado, específico, un módulo que sólo puede procesar lenguaje, diferente de toda otra estructura mental. En este sentido, Fodor habla del lenguaje como de un módulo "tonto", que sólo cumple con un propósito, y que no está vinculado con ningún otro tipo de proceso mental. La especificidad del lenguaje, como dotación innata, hace que los organismos humanos mantengan una forma de procesamiento de datos extremadamente específica, invariable, hasta cierto punto separada de otras formas de procesamiento de la información.

Los programas de investigación de Chomsky, Fodor y Pinker, pese a partir de un fuerte innatismo, configuran finalmente modelos muy diversos de mente. En la explicación chomskyana, el lenguaje constituye seguramente un órgano mental, de alguna manera coincidente con la estructura de una mente-cerebro que debe estudiarse como un objeto natural, pero que, curiosamente no parece reconocer un origen en la selección natural. Para Chomsky, el cerebro tiene una mente, y ésta coincide con la facultad del lenguaje. Esta facultad reconoce un estado inicial, que es biológicamente determinado. El ambiente activa un proceso de crecimiento dirigido desde dentro.

Para Fodor, hay una estructura fija de la naturaleza humana. Esa estructura fija es de carácter lingüístico. Pero, para Pinker, debemos prestar atención a que el lenguaje, después de todo, no es otra cosa que un "instinto". Se trata de una adaptación biológica para comunicar información. El cerebro debe tener un programa que le permita construir un número ilimitado de oraciones a partir de recursos finitos. Lo que Chomsky denomina gramática universal, y que subyace a l conocimiento que los hablantes tienen de sus lenguas particulares. Pero Chomsky ha conseguido aumentar la perplejidad de la comunidad científica acerca de que sea el "órgano del lenguaje", al manifestar un fuerte escepticismo hacia la posibilidad de que la teoría darwiniana de la selección natural pueda explicar los orígenes del órgano del lenguaje, para el que tan enfáticamente reclama un tratamiento naturalista. Pinker sugiere que hay suficientes datos empíricos, y más que abundantes aportes teóricos, que permiten considerar que el lenguaje pueda ser tratado desde la perspectiva de Darwin. Cuestiones tan especializadas como las que resultan de considerar la forma en que los niños adquieren el lenguaje, hacen suponer la necesariedad de invocar estructuras gramaticales profundas de carácter innato. Un argumento que sostiene Pinker muestra la facilidad y rapidez con que los niños realizan la memorización léxica. Un niño aprende palabras nuevas a partir de los doce meses, a una velocidad tal que nos hace suponer que ha tenido que aprender una palabra nueva cada hora que está despierto. Dada la arbitrariedad de la asociación de un significado con el significante, no es posible suponer artilugio mnemotécnico alguno. Pareciera que el cerebro tiene preparado un ámbito de almacenamiento particularmente espacioso, y unos mecanismos de transcripción

sumamente rápidos, para armar este diccionario mental. Por otra parte, la arbitrariedad de la relación entre signo y significado parece estar profundamente arraigada en la mente del niño. Pensemos en la dificultad que supone establecer el aprendizaje de los pronombres personales yo y tú, pronombres cuyos referentes cambian según quien sea el hablante. Considerando las perplejidades que Quine expresa en el problema de Gavagai (Quine nos pide que imaginemos las dificultades de un lingüista que está estudiando una lengua aún no conocida. Cuando ve pasar un conejo y un nativo grita "Gavagai", ¿qué es lo que el lingüista debe entender?. Puede estar refiriéndose a conejos, parte de conejos, animal blanco, algo peludo, algo que corre, etc.) El problema es el mismo que el niño debe enfrentar con cada palabra nueva que aprende. Debe intuir el significado correcto a partir de la inferencia sobre una gran cantidad de posibles alternativas, muchas de las cuáles serían lógicamente correctas, pero empíricamente erróneas. Se trata del "escándalo de la inducción", y se aplica por igual a los niños y a los científicos: como conseguir, a partir de un conjunto finito de propiedades, hacer generalizaciones correctas acerca de sucesos futuros, rechazando un número importante de falsas generalizaciones, que, sin embargo, podrían ser consistentes con los datos de partida. Sin embargo, los niños parecen disponer de un mecanismo, que Pinker no vacila en calificar de darwiniano, y se comportan como organismos que están preparados para formular las predicciones correctas. El problema de Gavagai consiste en averiguar que palabra debe ir con cada concepto. Los niños parecen estar particularmente bien dotados para solucionar este problema. Muchos de los experimentos sobre los que Pinker basa su argumentación, muestran que los niños aciertan con el significado correcto en la gran mayoría de los casos.

Para Pinker esto tiene que ver con mecanismos seleccionados por la evolución. Hay una gran complejidad adaptativa en el instinto del lenguaje. Chomsky estaría de acuerdo con esto, y sin embargo duda de que la selección natural tenga que ver con su origen. Si el lenguaje es como cualquier otro instinto, es de suponer que evolucionó por selección natural. Pinker insiste en que esta es la única explicación científica del origen de los rasgos biológicos complejos. Pareciera que la teoría de Chomsky se vería notablemente beneficiada si estuviera asentada en la teoría evolucionista.

Dennett sugiere que el programa de investigación de Chomsky, hostil a la explicación darwiniana, refleja la aversión del propio Chomsky a las teorías fuertes de la inteligencia artificial. Desde la enfática refutación chomskyana a las tesis de Skinner en su "Verbal Behavior", en 1957, la adhesión a un innatismo de corte cartesiano, implicó una discusión en la que no se consideró otra evidencia que las proporcionadas por argumentos filosóficos, con cierta renuencia a lo empírico. Las explicaciones de la IA parecían insuficientes para el lenguaje natural, y la gramática algo demasiado sofisticado como para constituir el resultado de in proceso de selección natural. Si, por el contrario, consideramos nuestra mente-cerebro como un producto de una evolución que, durante algunos miles de años, ha seleccionado aspectos, es posible suponer que las propiedades expresivas del lenguaje, así como su capacidad de codificar información, puedan ser definitorias para brindar explicaciones acerca de la estructura de la mente. Dos preguntas de Dennett parecen constituir un buen principio para la indagación acerca de los lenguajes naturales: ¿Qué clase de mente tiene un lenguaje?, y ¿qué mente es posible sin lenguaje?. Podemos conjeturar que la respuesta a estas preguntas podrían abrir un nuevo capítulo a la investigación cognitiva.

Bibliografía

Chomsky, N. (1998), *"Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje"*. Prensa Ibérica. España.
Dennett, Daniel C. (1996), *"Darwin's Dangerous Idea"*. Simon & Shuster, (Hay traducción española: *"La peligrosa idea de Darwin"*, Galaxia Gutenbberg, Barcelona, 1999.)
Pinker, Steven (1995), *"El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente"*. Alianza, Madrid.
Pinker, S. (2000), *"Cómo funciona la mente"*. Destino. Barcelona.

SOBRE CEREBROS Y CUBETAS: UN ABORDAJE DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

Pablo S. García
UBA - CONICET

En el capítulo 3 de la parte III a. de su libro Les systèmes autonomes. Relation aleatoire et sciences de l'esprit (París, Dunod, 1992), Jacques Lorigny sostiene que la teoría microeconómica clásica ha desarrollado una modelización del desarrollo de lo que él denomina "sistemas autónomos". La aproximación teórica que propone considera como sistema autónomo a cada agente económico, esto es, cada consumidor y cada productor tomado individualmente, y pone especial interés en el mercado que permite coordinar las acciones de los agentes individuales. En particular, sostiene, es preciso insistir en el aspecto epistemológico del concepto de "entorno común" y en el "aspecto cognitivo" de la regulación del mercado. La noción de óptimo paretiano nos muestra que, como ha mostrado Pareto, existe al menos una posición óptima en el sentido de que no es posible aumentar la satisfacción (o la utilidad) de un consumidor sin disminuir la de otro. Tal posición óptima se denomina "óptimo paretiano", y pone de manifiesto el problema de la relación entre la autonomía individual y la autonomía colectiva, ya que eligiendo libremente sus consumos los individuos son autónomos y pueden entrar en relaciones aleatorias los unos con los otros. Cuando se llega al óptimo, la autonomía individual es, a la vez, delimitada (en la medida en que no se puede realizar ningún nuevo intercambio) y respetada (en la medida en que tiene la certeza de que su satisfacción o utilidad no se verá disminuida). A su vez, la autonomía colectiva se manifiesta, desde el punto de vista económico, en la posibilidad (en el sentido de virtualidad) de realizar una distribución óptima de los bienes cualesquiera que sean las cantidades poseídas inicialmente por los diversos agentes. Otra cuestión es si realmente se puede alcanzar el óptimo.

Hasta aquí, la noción de "precio" no ha sido requerida: se podría imaginar un mecanismo de trueque organizado, por ejemplo, a través de una pizarra común que permitiría realizar los intercambios y llegar al punto óptimo sin fijar precios, a través de un proceso de "tanteo" o "ensayo y error". De manera que podemos advertir que hay una diferencia entre el teorema de la existencia de un óptimo económico y el mecanismo que permitiría alcanzarlo. Walras se interesó, precisamente, en la formalización matemática de los mecanismos de equilibrio entre la oferta y la demanda, donde los precios desempeñan un papel fundamental: un "árbitro" anuncia un precio sobre la base del cual cada uno pone de manifiesto las operaciones que desea realizar (comprar o vender, y en qué cantidad); luego el árbitro anuncia un nuevo precio, superior al anterior si la demanda total es superior a la oferta total, y a la inversa si es inferior; y así sucesivamente hasta que se alcanza el equilibrio entre la oferta y la demanda. Este es el mecanismo que se pone de manifiesto en el funcionamiento de la bolsa de valores, el cual inspiró a Walras en sus primeros trabajos y que, además, se apoya enteramente en la destreza, el conocimiento práctico (savoir-faire), en fin, en la experiencia cognitiva del "árbitro" que anuncia los precios: el sentido en el que el precio se desplazará en cada iteración del proceso es por cierto evidente, pero la amplitud del desplazamiento no es fácil de determinar. La manipulación de los precios constituye un tipo de regulación, esto es, una regla de variación de un parámetro asociada a una información que brinda el sistema (el excedente de demanda). Así, el equilibrio económico es realizable porque existe un mecanismo que asegura la realización de intercambios que conducen al sistema hacia un estado óptimo en el sentido de Pareto.

Ahora bien, junto a los consumidores, que continúan intercambiando libremente los productos según sus preferencias, es preciso introducir a los productores que proveen los bienes y servicios consumidos. La motivación del productor no se guía por la búsqueda de la máxima satisfacción, como sucedía en el caso del consumidor, sino por la búsqueda del máximo beneficio, medida por el producto escalar de su vector individual de cantidades X_i por el vector colectivo de precios P, es decir, P. X_i. De manera que la teoría clásica ha desarrollado los teoremas que prueban la existencia de "óptimos colectivos" en un sentido próximo al de Pareto: nadie puede aumentar su satisfacción o su beneficio sin disminuir la satisfac-

ción o al beneficio de otro. Desde el punto de vista cognitivo, dice Lorigny, se puede advertir que cualquiera que sea el algoritmo de resolución para llegar al óptimo, desempeñará el mismo papel que la pizarra común mencionada a propósito de Pareto o que el mecanismo bursátil en el equilibrio de Walras: un instrumento único, común a todos los agentes, relacionado con el entorno de los agentes económicos y de naturaleza cognitiva. Hay una dualidad entre las variables de la autonomía individual (preferencias de consumo, proyectos de producción posible) y las del sistema colectivo (precios anunciados por el mercado organizado). De este modo, la aproximación mecanicista y determinista de la teoría microeconómica aporta a las ciencias sociales una adquisición de gran valor: el concepto de mercado en el sentido de un entorno común integrador de proyectos individuales, o de precio en tanto que operador de información en el marco de un proceso de ensayo y error que converge hacia la obtención de un equilibrio con el entorno. Así, dice Lorigny, la teoría microeconómica clásica lleva en germen la nueva ciencia cognitiva, ya que es imposible comprender la significación profunda del óptimo de Pareto sin tener en cuenta que la característica esencial de la ciencia cognitiva (en IA, sistemas expertos y redes neuronales) es la de poner las relaciones en el primer plano epistemológico, por delante de las entidades relacionadas: el sistema colectivo constituido por el mercado sólo es tal en medida de la eficacia del equipamiento cognitivo que asegura la realización del óptimo teórico en un entorno fundamentalmente incierto. De manera que puede advertirse una tendencia hacia la estabilidad interior y hacia el equilibrio con el entorno en los sistemas humanos, tanto individuales como colectivos.

Sin embargo, la "estructura cognitiva" de los sistemas sociales no queda suficientemente explicada con esta aproximación desde la microeconomía neoclásica. En efecto, es preciso observar con mayor detalle la dinámica interna de los sistemas sociales, apenas delineada en la propuesta de Lorigny.

En su artículo sobre "La cognition et le paradoxe de l'observation-action" (en E. Andreewsky: Sistémique et cognition, París, Dunod, 1991), Robert Vallée analiza el caso de un sistema macroscópico S que, conjuntamente con su entorno F, constituye un universo U. No se excluye que F pueda descomponerse en sistemas particulares, pero no es el punto de vista que adopta su análisis. U, S y F se desplazan en el espacio-tiempo, de manera que aparece el problema de definir la frontera de S, esto es, su extensión espacial en cada instante. Desde un principio suponemos que S es lo que llamamos un "sistema cibernético", es decir, un sistema capaz de observar su entorno y de observarse a sí mismo, y de decidir en consecuencia la manera cómo ha de actuar sobre el entorno y sobre sí. Aquí intervienen la "cadena observacional" (en la etapa epistemológica) y la "cadena decisional" (en la etapa praxeológica): la primera hace intervenir un operador de observación O y la segunda un operador de decisión D. En realidad, estas dos cadenas constituyen una sola, que llamaremos "cadena pragmática" y que implica un operador pragmático P, tal que $P = D \cdot O$. Podemos decir que el sistema cibernético S observa, decide y actúa en consecuencia, teniendo en cuenta su dinámica propia, bajo la influencia de las decisiones ya tomadas y del entorno. Hay, pues, aquí un fenómeno de "observación-acción", que conduce a un cierto tipo de cognición que abarca al sistema tanto como a su entorno, esto es, a todo el universo considerado. Este universo U es un sistema global, dentro del cual la componente F es también un sistema con su propia dinámica y sus interacciones con S. La simbiosis de los sistemas parciales S y F engendra la dinámica de U. Dentro de U podemos trazar la frontera de S, definiéndola en el espacio-tiempo; dicho de otra manera, en cada instante debe haber, en el espacio, una frontera de S. Pero la frontera espacial de un sistema no se halla unívocamente definida sino que resulta de una elección del observador (que puede ser el sistema mismo). Suponiendo que se haya realizado una elección razonable de la frontera, se pueden definir territorios dentro de S. En efecto, hay un "territorio epistemológico" (E), correspondiente a la porción de espacio que S puede observar a través de sus órganos de percepción. El territorio (E) se halla incluido en (U), el espacio que sostiene a U, pero no lo recubre enteramente por las limitaciones de las capacidades de sus órganos de percepción. Está claro que (E) contiene al menos una parte de (S), pero el ojo no puede verse a sí misma, esto es, un órgano de percepción no puede percibirse a sí mismo, de manera que hay cierta exclusión radical que disminuye la extensión de (E).

De manera análoga, hay un "territorio praxeológico" (P), que es la porción del espacio sobre la cual S puede actuar gracias a sus órganos efectores, prolongados en el caso humano por efexctore artificiales o útiles (instrumentos). Pero como una manera no puede tomarse a sí mismo, esto es, como un órgano efector no puede actuar sobre sí mismo, la extensión de (P) se halla disminuida.

Los territorios epistemológico (E) y praxeológico (P) del sistema S son prolongaciones del soporte especial (S) y dan origen a otras fronteras que responden a criterios de observación para (E) y de acción

para (P). Es interesante considerar la intersección de (E) y de (P), esto es, la región del espacio (U) que puede ser observada por S y sobre la cual S puede actuar: es el dominio de la observación y de la acción de S.

Todo lo que venimos diciendo acerca del sistema cibernético solitario S puede aplicarse a una colectividad de "sistema cibernético". Tomemos el caso de dos sistemas de este tipo, S_1 y S_2. Se trata de dos sistemas capaces de observarse a sí mismo y de actuar sobre sí mismo, pero también capaces de observarse el uno al otro y de interactuar, de observar el entorno común F y de actuar sobre él, constituyendo los tres (S_1, S_2 y F) el universo U. Hay aquí, pues, "observación-acción" efectuada sobre sí mismos, del uno sobre el otro y de ambos sobre el entorno. La intersección de ambos "territorios praxeológicos" (P_1) y (P_2) es una zona de conflicto o de cooperación. La intersección del "territorio epistemológico" (E) y del "territorios praxeológicos" (P) es la región donde S puede vigilar las actividades de S.

Ahora bien, el sistema cibernético solitario S toma conocimiento de sí mismo y de su entorno F por medio de sus órganos de observación. Las percepciones generan decisiones que ponen en acción los electores de S. Estos electores, por sus acción sobre el mismo sistema S y sobre F, modifican la evolución que S y F hubieran desarrollado sin un intervención. Una consecuencia indirecta de la percepción que S se forma acerca de sí mismo y de su entorno es la de modificar esa percepción. En este sentido, el sistema se conoce y se construye, conoce su entorno y lo construye. Así, observación y acción se nos aparecen como indisociables y la cognición de S se efectúa por observación-acción, de manera que se trata de una cognición epistemo-praxeológica. El pasaje del sistema solitario S a una colección de sistema es claramente posible. Estos sistemas $S_1, S_2 \ldots S_n$ constituye, con sus entornos F, el universo U. Este universo U es el super-sistema que los incluye. La función que describe la evolución de U, esto es, la evolución conjunta de los S_i y de F, es un "punto fijo", generado por la "clausura epistemo-praxeológica del sistema sobre sí mismo y el entorno!. El entorno F es un sistema al cual no le atribuimos capacidades de observación y decisión sino una simple capacidad de evolución dinámica. El universo U, que por su propia definición carece de frontera espacio-temporal, se nos aparece como una colección de "sistema cibernético", los cuales se hallan en contacto con su entorno común F, interactuan y se observan mutuamente. Lo que el sistema S_i conoce acerca de su evolución y de la de los otros sistemas es la imagen $O_i(X)$ de la evolución colectiva X, esto es, el punto fijo al que nos hemos referido. El punto fijo X es el resultado de las interacciones epistemológicas y praxeológicas de los sistemas $S_1, S_2 \ldots S_n$ el conocimiento $O_i(X)$ al cual adviene S_i implica observaciones y acciones indisolublemente ligadas.

De manera que, como puede advertirse, la dinámica epistemológica y praxeológica descripta por Vallée para los sistemas cibernéticos, como es el caso de los agentes económicos individuales y las organizaciones colectivas, despliega una estructura de naturaleza cognitiva, como había sugerido Lorigny en su análisis de la microeconomía neoclásica. Ambos enfoques resultan, pues, complementarios, y en conjunción ofrecen una visión mas acabada del dinamismo inherente a las organizaciones sociales.

DEL MÉTODO CATÁRTICO AL PSICOANALÍTICO: DE UNA SEMÁNTICA A UNA HERMENÉUTICA

Leticia Minhot
UNC

La tesis principal según la cual todo sueño es la realización de un deseo nos coloca frente a un nuevo lenguaje, el del inconciente en su modalidad dinámica que nos habla a través de los fenómenos oníricos y de síntomas psiconeuróticos. Lo que en este trabajo queremos mostrar es que para descubrir el significado de ese lenguaje precisamos de una hermenéutica, esto es, un arte de leer que reestablece los motivos que los provoca, y no de una semántica.

En realidad, cuando Freud adhería a la teoría del trauma el objetivo de la práctica psicoanalítica consistía en eliminar los síntomas, sólo cuando abandona esta teoría el objetivo que se pide es el de una interpretación. En el entorno de la teoría del trauma los relatos de los pacientes estaban efectivamente constituidos por proposiciones las cuales eran verdaderas cuando describían vivencias que habían sucedido efectivamente. Llegar a estas proposiciones era el objetivo del método catártico. De ese modo, los síntomas significaban esas vivencias no abreaccionadas. Estamos aquí dentro de una concepción denotativa del significado, éste debía buscarse en la realidad fáctica, en las vivencias que dieron contenido a las representaciones. El significado de un síntoma reside en representaciones de vivencias efectivas y el método catártico las busca en la memoria para actualizar el recuerdo. La semántica tiene la necesidad de un referente como algo externo a lo interpretado y es solidaria de una casuística de los síntomas en la que éstos eran efectos de un trauma.

En la metáfora, en cambio, elaborada en *La interpretación de los sueños* no hay algo externo a lo interpretado que provea de significado a los sueños y a los síntomas. Estos, ya no significan deseos en el sentido de que no representan realizaciones de deseos, ellos son realizaciones de deseos. Los relatos ya no están constituídos por proposiciones, porque sus enunciados no son ni verdaderos ni falsos, el método psicoanalítico es ahora interpretativo, pero no se trata de una interpretación que busca un referente para una representación mental. El contenido manifiesto del sueño no refleja el contenido latente, su interpretación no es así un problema de significado referencial sino es un problema de trabajo. El contenido manifiesto no está compuesto por nombres sino por verbos. La interpretación, desde este punto, se parece mucho con una interpretación filológica, que trabaja al modo de una exégesis, por eso hablamos de una hermenéutica. Mientras una semántica nos remite a la unicidad de una verdad, una hermenéutica realza el carácter polisémico de aquello que interpreta. Cuando se ha hallado una interpretación nunca se puede asegurar si ella es completa pues una característica de sueños y síntomas es su polisemia. Esto no se debe a una deficiencia del trabajo de interpretación sino que se trata de un rasgo inherente de los pensamientos inconcientes. Cada uno de ellos no forma parte de una única cadena de pensamientos sino de varias y eso es lo que abre un abanico de significados que demandan una exégesis hermenéutica que saque a luz la polisemia que esconde y determina un síntoma. Gama hasta incompatible de significados en la que se resuelve un síntoma. En una hermenéutica la comprensión no es un acto definitivo, pues no se puede alcanzar el sentido total.

> *...un síntoma significa la figuración – realización – de una fantasía de contenido sexual, vale decir, de una situación sexual. Mejor dicho: por lo menos uno de los significados de un síntoma corresponde a la figuración de una fantasía sexual, mientras que los otros significados no están sometidos a esa restricción en su contenido. Pronto se averigua, cuando se emprende el trababajo psicoanalítico, que un síntoma tiene más de un significado y sirve para la figuración de varias ilaciones inconcientes de pensamiento. Y yo agregaría que, a mi entender, una única ilación de pensamiento o fantasía inconciente difícilmente baste para la producción de un síntoma.* (Freud: AE, VII: 42)

Una semántica es ahistórica, una interpretación hermenéutica nunca. Carnap señaló que la semántica hace abstracción del que usa el lenguaje.

Si la investigación ignora al hablante, y se concentra en las expresiones del lenguaje y sus designaciones, entonces la investigación pertenece a la provincia de la semántica. (Carnap,1958: 79)

La hermenéutica, en cambio no puede prescindir ni de él ni de su tiempo. Esta última supone reconstruir el proceso genético del objeto que estamos interpretando. Su significado es el resultado de ese proceso, proceso que le confirió también sus condiciones de ser. Esta conexión estructural entre lenguaje y condiciones de existencia hace posible que al comprender el primero podamos reproducir sus circunstancias históricas. La hermenéutica revela la historicidad interna del lenguaje onírico que le permitió tener un ser propio del que surgen los principios que lo regulan. Los sueños, los síntomas, son como monumentos, documentos, una manifestación de la filogénesis del alma que se fijó en esa figuración, pero además es el lenguaje ontogénico del individuo, y ese es su sentido fundamental. El sentido que interesa develar es el que está impreso en ese lenguaje y no el que resulta de la relación que esos signos tienen con algo externo a ellos. Sólo si se lo aborda con una mentalidad histórica se puede alcanzar ese sentido. La forma que contiene el significado es una forma ontogénica porque ella se constituye en el desarrollo llevando siempre la marca de su contenido. Lo originario a lo que nos remite no es en el sentido de referente sino a lo más primario en el sentido de proceso con lo que se enlaza el presente, y en eso reside el poder explicativo de la hermenéutica. Este modo de interpretar adhiere a una casuística diferente a la anterior. No se trata de un pasado traumático que causa una enfermedad sino de una fuerza actual psíquica que se empalma con el pasado.

Cuando Freud habla de *representaciones cosas* no significa que hay una imagen a la que le corresponde una cosa en la realidad, para entender a lo que se refiere debemos enfrentar este concepto al de *representación palabra.* Y lo que entendemos por lo primero es una representación que no está asociada al lenguaje conceptual, una especie de pensamiento sin lenguaje. No interesa la relación de esa representación cosa con la cosa representada ni la representación cosa adquiere su significado por esa relación, sino por asociación con otras representaciones cosas y accedemos a ellas gracias a su enlace con las representaciones palabras. Tampoco aquí tenemos una relación referencial, las representaciones cosas no son referentes de las representaciones palabras con las que se enlazó. Una representación palabra no significa denotativamente una representación cosa, sino que la primera es una traducción de la segunda, ya que se trata de dos lenguajes. Y como toda traducción es siempre incompleta, siempre se escapa una parte de sentido. Por eso el inconciente *nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta.* Pero lo que nos es dado es su realidad dinámica, porque sus contenidos son los representantes de las pulsiones y su lenguaje es el trabajo mecánico de los procesos primarios al que accedemos cuando se liga a palabras. Por ello es posible la interpretación que como una exégesis no busca algo externo a la que se interpreta. Todo el sentido está contenido en el signo, en el texto. La intuición biológica de la ontogénesis del individuo es la base de este abordaje hermenéutico de los sueños y de los síntomas. Sólo que en este modelo la hermenéutica del deseo es sólo un nudo en un espacio determinado por causas eficientes. El contenido pulsional del deseo actúa como causa eficiente. Pareciera que la génesis se concentra en estos nudos y desde allí actúa causalmente.

No interesa aquí los referentes externos de las palabras sino cómo los procesos anímicos se despliegan. El psicoanálisis es fundamentalmente exégesis de un lenguaje que habla como proceso primario y no como reflejo de contenidos no pulsionales. Interpretar tal lenguaje es encontrar la fuerza pulsional que la ontogénesis del individuo hizo actuar en él. Etimológicamente la palabra *exégesis* nos lleva a la idea de extracción, y supone que el continente no se diferencia del contenido y es por ello que desde el continente mismo que emerge el significado. El arte interpretativo de Freud, a diferencia del catártico y el de asociación libre que buscan el momento de la formación del síntoma y hasta un antes, sólo es animado por el propósito de llenar las lagunas del recuerdo, de poder comprender lo que comprende el individuo, sólo que esas lagunas no se llenan con el recuerdo de las vivencias, no son esos contenidos inconcientes que se restauran. Sin negar la realidad del mundo externo, la hermenéutica psicoanalítica se despliega según el orden de lo psíquico. Ahora, lo onírico y lo sintomático tienen un significado oculto que los determina y al modo de una filología el psicoanálisis intenta sacar a la luz. De estos hechos psíquicos se quiere averiguar su sentido sin recurrir a factores fisiológicos, se trata de una investigación psicológica sobre el sentido, el significado pulsional de estos hechos.

Interpretar significa hallar un sentido oculto. (Freud: AE XV: 78)

Lo que la exégesis revela es lo significativo de lo que antes era considerado arbitrario. Ser arbitrario y desprovisto de sentido es también estar fuera de una secuencia causal. Tener un significado es estar

determinado casualmente, por eso, la hermenéutica trabaja revelando una casuística. Decir que un sueño es la realización de un deseo, es dar una regla para la interpretación pues justamente el sentido surge de la asignación del deseo. Pero a su vez los deseos son las causas internas de los sueños. Conocer el significado es conocer las causas, y conocer las causas es comprender el sentido. La hermenéutica permite explicar porque sabiendo el significado pulsional del deseo sabemos cómo el deseo opera como proceso primario.

La explicación, a su vez, permite comprender porqué el contenido se trasmite causalmente. James Hopkins es quien postula esta coordinación de significado y causalidad si bien no en los mismos términos que aquí lo llevamos a cabo.

Mientras que para Kant los fenómenos naturales se diferenciaban de la interioridad humana porque aquéllos constituían el reino de la necesidad, en Freud ambos reinos suponen un determinismo, ambos reinos suponen que sus respectivos fenómenos están sometidos a leyes del tipo que son las leyes naturales, esto es, leyes causales. Si bien hay independencia entre uno y otro, hay una analogía estructural, pues ambos se explican causalmente. El mundo de los fenómenos del psicoanálisis está constituido por todos aquellos hechos que las demás ciencias consideran insignificantes, o peor aún, que consideran a su estudio sospechoso de misticismo, como es el caso de los sueños. Ahí es adonde se dirige la observación del psicoanálisis. Pero estos hechos no pueden quebrar el determinismo de la naturaleza, ellos deben responder también a leyes. (Freud, AE XV: 25) Lo mismo que los fenómenos naturales, la realidad psíquica está determinada y tiene sus leyes, no existe tal cosa como libertad psíquica (Freud,AE XV: 43) y por eso es que son interpretables, porque podemos acceder a sus leyes. El psicoanálisis fue el primero en ver que el síntoma tiene un sentido y se entrama con el vivenciar psíquico del enfermo. (Freud, AE, XVI: 235)

Bibliografía

Freud, S. (1978-1985), *Obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
Carnap, R. (1958), *Introduction to symbolic logic and its applications*, USA, Dover Publications.
Hopkins, J. (1966), La interpretación de los sueños, en *Guía de Freud*, compilación de Jerome Neu.

CLASES NATURALES, ESENCIAS Y CRITERIOS

Diana I. Pérez
UBA - CONICET

Términos como "agua", "calor", "tigre", "meningitis", "dolor" y otras similares pueden ser consideradas términos de clase natural. Aceptar esta idea perece comprometernos con la idea de que hay algo estable en el mundo que estos términos señalan, accesible a la investigación empírica que permite descubrir regularidades que explican nuestra comprensión ordinaria de ciertos fenómenos, incorporándolos en una teoría más comprensiva. En este trabajo intentaré proponer una elucidación del significado de estos términos. El plan de este trabajo es el siguiente. Tomaré como punto de partida la propuesta semántica de Putnam (1975) para entender los conceptos de clase natural. En segundo lugar, señalaré la lectura estándar que se ha propuesto de este artículo, de acuerdo con la cual el significado de los términos de clase natural está constituido por dos "componentes" uno *a priori*, el componente "funcional" y otro *a posteriori*, el componente "indexical". Finalmente trataré de desarrollar un concepto de clase natural,

inspirado en Putnam, pero con los siguientes rasgos distintivos: primero, intentaré mostrar que la aceptación de un aspecto indexical de los términos de clase natural no implica aceptar (como hace Putnam) una posición realista científica; segundo, mostraré que no es necesario considerar que el estereotipo de la clase natural puede ser conocido *a priori* por estar formado por relaciones de tipo conceptuales entre el concepto en cuestión y otros conceptos (como después de Putnam la ortodoxia ha sostenido) sino que por el contrario, la noción de estereotipo presente como componente del significado en Putnam puede ser entendida mejor a partir de la noción de "criterio" que Wittgenstein propone para dar cuenta del significado de los términos, con lo que la aprioricidad del estereotipo debería ser rechazada. Como remate, mostraré que hay apoyo empírico considerable proveniente de la psicología de los conceptos y la psicología de desarrollo para sostener una elucidación de los conceptos de clase natural como la que estoy proponiendo en esta ocasión.

El significado de los términos de clase natural según Putnam

De acuerdo con la ya clásica propuesta semántica de Putnam (1975) para los términos de clase natural[1], el significado de estos términos es una n-tupla constituida por marcadores sintácticos, marcadores semánticos, un estereotipo, y un elemento indexical que apunta a la extensión del término. Dejando de lado los dos primeros elementos[2], la propuesta de Putnam tiende a incorporar en el significado de estos términos dos elementos que las teorías semánticas tradicionales habían dejado de lado: la contribución del mundo real, y la contribución de la sociedad. (p. 50)

La contribución del mundo al significado de los términos de clase natural está encarnada en el componente indexical implícito en todo término de clase natural. En el caso de "agua", su componente indexical apunta a una sustancia en el mundo cuya descripción correcta ha sido descubierta recientemente por la química, se trata de la sustancia cuya descripción científica es "H_2O". El argumento de Putnam para mostrar que el mundo debe ser incorporado al significado del término "agua" es el bien conocido argumento de las Tierras Gemelas que no voy a desarrollar aquí. Recordaré simplemente la conclusión que Putnam extrae: lo que nos enseña este experimento mental es que hay dos maneras de explicitar qué es lo que uno quiere decir con "agua" (ambas efectivas, pero ambas incompletas): se puede dar una definición ostensiva del término, señalando una porción de H_2O, o se puede dar una descripción, incluyendo el marcador semántico más un estereotipo (es decir, se puede proponer una definición operacional). Y sostiene: "la definición operacional, como la ostensiva, es simplemente una forma de señalar un patrón -señalar la materia *en el mundo real* de manera tal que lo que hace que x sea agua, en *cualquier* mundo, es que x cumpla la relación mismo-L con los miembros *normales* de la clase de las entidades *locales* que satisfacen la definición operacional." (p. 31) Así, los dos componentes del significado de los términos de clase natural quedan inextrincablemente unidos.

El componente indexical del significado es el que permite incorporar el mundo al significado, y esta idea es combinada por Putnam con una propuesta metafísica realista. Así sostiene: "En la visión que propugno, cuando Arquímedes afirmaba que algo era oro, no solamente decía que tenía las características superficiales del oro ... lo que decía era que tenía la misma *estructura general oculta* (la misma "esencia" por así decirlo) que cualquier pieza normal de oro local." (p. 36) Sin embargo, a pesar de este compromiso realista explícito, Putnam se da cuenta de que si bien todos los términos de clase natural señalan hacia una estructura oculta, el mundo no colabora de igual manera en todos los casos: efectivamente en algunos casos la ciencia descubrirá efectivamente la estructura oculta hacia la que el término ordinario apuntaba, como por ej. H_2O en el caso del agua, pero en otros casos puede ocurrir que los miembros de la extensión de una clase dada no tengan finalmente ninguna estructura oculta en común, como ciertas enfermedades, que podrían tener en común finalmente sólo un conjunto de síntomas; en otros casos podría ocurrir que la estructura oculta fuera sólo una etiología (Putnam ejemplifica este caso con la tuberculosis); o podría ocurrir que hubiera dos estructuras ocultas allí donde se esperaba una, como en el caso de "jade". El punto de Putnam aquí no es completamente claro: termina afirmando un condicional: "si existe una estructura oculta, entonces ésta determinará qué es ser miembro de la clase natural" (p. 44) pero no indica qué ocurre con los casos en los que finalmente no se descubre ninguna estructura oculta, o se descubre más de una.

Por otro lado, la contribución de la sociedad al significado de los términos se manifiesta a través de la presencia del estereotipo en el "vector" significado. Putnam dedica amplios pasajes del artículo a

elucidar su noción de "estereotipo". El estereotipo es aquello que puede agregarse al marcador semántico, y usualmente suele hacerse, a la hora de dar una descripción del significado de un término de clase natural. Según Putnam "los rasgos centrales del estereotipo son *criterios*: rasgos que en situaciones normales constituyen formas de reconocer si una cosa pertenece a la clase o por lo menos, condiciones necesarias (o condiciones necesarias probabilísticas) para la membresía en la clase." (p. 27) Aprender el estereotipo es aprender la palabra, porque, de acuerdo con la hipótesis de la división de la tarea lingüística que él defiende, no es necesario aprender a reconocer qué es oro (o sea si una cierta porción de metal entra o no efectivamente en la extensión del término "oro") para aprender las palabras con fines comunicativos. En este sentido, sostiene lo siguiente: "Diremos que alguien *adquirió* la palabra tigre si es capaz de usarla de tal forma que 1) su uso llena los requisitos (es decir, la gente no le dice cosas tales como "no sabe qué es un tigre" ...) y 2) su manera de situarse en el mundo y en su comunidad lingüística es tal que, en su idiolecto, la extensión socialmente determinada de la palabra "tigre" es el conjunto de los tigres. (p. 53) Y continúa: "La comunicación significativa requiere que la gente sepa algo sobre lo que está hablando. ... Lo que sostengo es que se *requiere* que los hablantes sepan algo de los tigres (estereotípicos) para que pueda considerarse que adquirieron la palabra "tigre". ... La comunidad lingüística también tiene sus patrones mínimos con respecto a su sintaxis y a su "semántica". ... Sin embargo, la naturaleza del nivel mínimo de competencia depende fuertemente de la cultura y del tema. La comunidad lingüística exige a los hablantes del inglés que sean capaces de distinguir los tigres de los leopardos; no les exige que sean capaces de distinguir los olmos de las hayas " (p. 55)

Resumiendo, Putnam sostiene que los estereotipos indican cuál es el aspecto de un X o cómo actúa o cómo es[3]. Por ej., para que alguien haya adquirido "tigre" debe saber que los tigres tienen rayas. Pero también sostiene que esto no es una verdad analítica (p. 57) En efecto, podría haber casos de tigres sin rayas: un tigre albino no es una entidad contradictoria. La información del estereotipo podría ser incorrecta, esto se explica por el hecho de que los estereotipos captan rasgos pertenecientes a los miembros paradigmáticos de la clase en cuestión. (p. 58)

A priori - a posteriori, funcional - intrínseco

La lectura estándar de esta propuesta ha sido la siguiente. El significado de los términos de clase natural está constituido por dos elementos: uno que se conoce *a posteriori*, la esencia de la sustancia apuntada por el término, esencia que las ciencias lograrán descubrir; y un segundo elemento que se conoce *a priori*, el conjunto de propiedades relacionales (funcionales) que son las que comparten el agua de nuestra Tierra con el g-agua de la Tierra Gemela. Estas propiedades relacionales, por ser aquellas que son compartidas por las diversas sustancias que se comportan fenoménica/ macroscópicamente de la misma manera en todos los mundos posibles, se pueden conocer sin atender a las características de ningún mundo en particular, se conocen *a priori*, por el simple análisis de nuestros conceptos.

Esta lectura de las enseñanzas de Putnam ha venido acompañada del desarrollo de la noción de "explicación reductiva" que se ha extendido recientemente en el ámbito de la filosofía de la mente. La idea originaria está ya presente en algunas de las formas más antiguas de funcionalismo, en particular en lo que se da en llamar "funcionalismo analítico o conceptual" defendido originariamente por D. Lewis y D. Armstrong. En breve, la idea es la siguiente: cada término mental ordinario forma parte de una red con otros términos mentales ordinarios, con estímulos y conductas; esto es, puede caracterizarse como una propiedad funcional (o relacional). Esta red es denominada por Lewis "*Folk Psychology*". Se trata de una serie de trivialidades, enunciados muy generales que constituyen el significado de los conceptos involucrados. Una vez establecida esta red *a priori* (esto es inspeccionando el significado de los términos como dirían algunos, o las intuiciones acerca de la aplicación de estos términos en diversas situaciones contrafácticas como prefieren decir otros (Chalmers, Jackson)) se podrá dar el segundo paso en busca de una explicación reductiva de los fenómenos mentales: el paso *a posteriori*, o empírico que consiste en buscar (científicamente) qué estados descriptos en términos no-mentales (físicos) satisfacen los roles funcionales especificados con el vocabulario mentalista.

Apliquemos ahora estas ideas abstractas al caso del agua. Si se quiere dar una explicación reductiva de ciertos fenómenos que involucran al agua, por ejemplo que el agua es transparente, inodora, etc., para incorporar al agua en el mundo físico tal como es descripto por las diversas disciplinas científicas, hay que hacer una tarea que se divide en dos pasos. Primero, el paso *a priori*: hay que "funcionalizar" el agua,

esto es establecer *a priori* cuál es el conjunto de propiedades relacionales, fenomenológicas que constituyen el concepto de agua. (este paso es el que se suele denominar el del "análisis conceptual" y hay quienes, como Jackson, usan estas ideas para argumentar a favor de la indispensabilidad del análisis conceptual: Jackson 1998). Segundo, el paso *a posteriori:* hay que identificar en el mundo (científicamente) cuál es la sustancia microfísica que realiza el rol funcional especificado por "agua"; en este caso ha sido tarea de los químicos descubrir que el compuesto molecular constituido por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno exhibe las macropropiedades (ser inodoro, incoloro, transparente, etc.), y la macro conducta (hervir a 100 C, etc.) del agua.

Como se puede ver estas ideas reduccionistas encajan perfectamente bien con la propuesta de Putnam: El significado de "agua" estará constituido por dos elementos: uno *a priori,* el componente funcional, y otro *a posteriori,* el componente intrínseco, el realizador del rol especificado en el primer componente. Sin embargo, como es evidente, en esta relectura de la propuesta de Putnam hay un obvio deslizamiento en la naturaleza del componente estereotípico: en tanto en Putnam lo relevante era en el mejor de los casos las intuiciones de los hablantes acerca de como aplicar el término en casos *normales* (paradigmáticos), con lo que el carácter de los rasgos relevantes era meramente el de criterios para la atribución, no el de constituyentes *a priori* del significado, en el caso de esta relectura el estereotipo, ahora llamado "funcionalización", está determinado por un conjunto de intuiciones acerca de cómo los hablantes están dispuestos a aplicar el término en situaciones contrafácticas (en algunos casos extraordinariamente alejadas de las situaciones normales).

El esencialismo psicológico y el componente indéxico

Como dije más arriba, el componente indéxico de los términos de clase natural señalan una estructura oculta, una esencia, que colabora en la constitución del significado del término. Sin embargo, esta participación de una "esencia" en la constitución del significado de los términos de clase natural, se puede entender de dos maneras diferentes. Por un lado, se puede dar de esta tesis una versión esencialista metafísica, una lectura realista, de acuerdo con la cual el significado del término está en parte constituido por una esencia que tiene existencia independiente del hablante, cuya naturaleza eventualmente el hablante puede descubrir por medios empíricos. Esta es la lectura habitual que se ha hecho de la propuesta de Putnam. Sin embargo, esta lectura tiene ciertas complicaciones que devienen del hecho de que, como el mismo Putnam reconoce, el mundo no colabora siempre de la misma manera, y en algunos casos puede llegar a ser inexistente la "esencia" preteóricamente involucrada en un término dado, o puede ser múltiple, etc. Como señalamos más arriba, en estos casos, no está claro qué pasa con el significado del término de clase natural: si un término dado señalaba la existencia de una esencia única, y esta no se encuentra, ¿hay que abandonar nuestro lenguaje ordinario? Si se descubren más esencias, ¿hay que distinguir dos términos diferentes con distinta referencia pero idéntico estereotipo?

Una manera a mi entender más adecuada de entender el funcionamiento del componente indéxico en el significado de estos términos, es suponer que lo que contribuye al significado de los términos de clase natural no es una esencia en el mundo, sino un cierto esencialismo a nivel psicológico. De acuerdo con esta propuesta, los términos de clase natural funcionan postulando la existencia de mecanismos ocultos, lo que lleva a los individuos a postular nuevas teorías con el fin de poder dar cuenta de tales mecanismos. El componente indéxico señala una incompletud del término en cuestión que será completado con el avance del conocimiento, con la postulación de nuevos mecanismos explicativos de los fenómenos involucrados. Como se ve esta lectura del componente indéxico es perfectamente compatible con una posición que no sea realista respecto de las teorías postuladas[4]. La idea que está detrás de esta propuesta podría resumirse en los siguientes términos: los términos de clase natural tienen un significado incompleto, pero la manera de completarlos no es incorporando el mundo en el significado, sino con más teoría, con más actividad cognitiva por parte del sujeto. No hay por qué comprometerse con el realismo metafísico para defender la idea de que detrás de los términos de clase natural hay la postulación de un esencialismo psicológico, que lleva a los individuos a desarrollar nuevas teorías, más abarcativas de ciertos fenómenos cotidianos. En realidad, esta manera de entender los términos de clase natural permite recoger el espíritu de la propuesta quineana acerca de las clases naturales, quien sostiene que a partir de cierto momento del desarrollo, el niño deja de categorizar el mundo considerando exclusivamente las semejanzas superficiales y comienza a categorizarlo a la luz de teorías más explicativas. Esta idea ha sido, además, testeada empíricamente y ha dado lugar a lo que se conoce dentro del ámbito de la

psicología como "visión teórica o visión explicativa" de los conceptos. Y como es sabido, está bien alejado el esencialismo de cualquier tipo, del espíritu de Quine.

Criterios, aprioricidad y el componente estereotípico

En cuanto a los rasgos del componente estereotípico de los términos de clase natural, ya he señalado en #2 que la relectura que se hace de la propuesta de Putnam tamizándola a través de las ideas asociadas a la noción de explicación reductiva, involucra un deslizamiento de la posición original de Putnam, que a mi juicio, es conveniente rectificar. Como señalé más arriba, concebir al estereotipo como el componente *a priori* del significado implica considerar relevantes para la posesión de conceptos las decisiones del hablante acerca de la aplicación (o no) del término a casos posibles muy alejados del actual. Sin embargo, a mi juicio, esta es una exigencia excesiva. Como señala Putnam, y como antes afirmara Wittgenstein, basta con saber cómo aplicar el término en casos normales o paradigmáticos, para que consideremos que alguien posee la maestría sobre ese término.

Propongo aclarar la noción de "estereotipo" que tengo en mente, apelando a la noción de "criterio" Wittgensteiniana, a partir de la presentación de la misma que hace Hacker (1972) Cap. X. La idea es que hay un tipo peculiar de relación entre oraciones que contribuye determinar el significado de los términos que ocurren en dichas oraciones. Esta relación, denominada "criterial", no es una relación de condiciones necesarias y suficientes, ni es una relación de implicación lógica *(entailment)* ni es una relación meramente inductiva /empírica. Sino que es una relación que está en el medio, es más fuerte que la relación meramente inductiva y más débil que la conexión lógica, porque puede fallar en ocasiones (es "derrotable"/ *defeasible).* Cuando aprendemos el lenguaje, por ejemplo, la palabra "dolor" o "tigre" o "rojo", aprendemos en qué circunstancias estamos justificados a emitir una serie amplia y en principio indeterminada de oraciones en las que ocurre la palabra bajo consideración. Este conjunto de oraciones contribuye a la determinación del significado de la palabra en cuestión. Pero este aprendizaje es posible bajo dos supuestos. Por un lado, se suponen ciertas condiciones de normalidad en el mundo, aprendemos el uso del lenguaje ante objetos paradigmáticos, no ante casos límite. Por otra parte, también se supone un acuerdo entre los hablantes.

Elementos de apoyo empírico

Más allá del hecho de que el esencialismo psicológico es una de las ideas defendidas actualmente por los que apoyan lo que se suele llamar en el ámbito de la psicología cognitiva la "visión teórica" de los conceptos, y de que parece haber buenas razones empíricas para creer que nuestra categorización del mundo no se da en términos de condiciones necesarias y suficientes (no conocemos usualmente todos los casos posibles para poder categorizar el mundo) sino que parece involucrar elementos prototípicos[5], hay un trabajo empírico realizado por Barbara Malt (1994) que, a mi juicio, muestra claramente que nuestros conceptos de clase natural funcionan tal como se ha tratado de describir aquí.

En realidad el artículo mencionado expone una serie de experimentos diseñados para mostrar que el esencialismo psicológico fuerte no es verdadero, esto es que la referencia (el hecho de estar constituido por H_2O en el caso del agua) no es el único determinante del significado. Por el contrario, estos experimentos muestran que la gente está dispuesta a llamar a ciertas cosas "agua" aunque sepa que no contienen mayoritariamente H_2O dado que considera relevantes otros datos, como el uso (función), la ubicación y la fuente de la sustancia considerada. Estos hechos no hacen más que mostrar que la lectura propuesta aquí de acuerdo con la cual tanto la búsqueda de una "esencia" como el componente estereotípico son necesarios para determinar el significado de un término es apropiada desde el punto de vista empírico[6]

Bibliografía

Block, N. & Stalnaker, R. (1999), "Conceptual analysis, Dualism, and the Explanatory Gap", *Philosophical Review*, 108.
Boyd, R. (1989), "What Realism implies and what it does not", *Dialectica*, vol. 43, no.1/2.
Boyd, R. (1991), "Realism, anti-foundationalism and the enthusiasm for natural kinds", *Philosophical Studies*, 61.
Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
Gopnik, A. y **Meltzoff, A.** (1997), *Words, thoughts and theories*, Cambridge, MIT Press.

Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics*, OUP.
Jackson, F y Chalmers, D. (2001), "Conceptual analysis and reductive explanation", *Philosophical Review.*
Keil, F. (1989), *Concepts, Kinds and Cognitive Development*, MIT Press.
Kim, J. (1998), *Mind in a Physical World, MIT* Press.
Lewis, D. (1966), "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy*, 63, 17-25.
Lewis, D. (1972), "Psychophysical and Theoretical Identifications," *Australasian Journal of Philosophy*, 50, 249-58.
Malt, B. (1994), "Water is not H_2O", *Cognitive psychology* 27, 41-70.
Margolis y Laurence (1998), *Concepts. Core Readings*, MIT Press.
Medin, D. (1989),"Concepts and Conceptual Structure", *American Psychologist*, vol. 44, no. 12.
Murphy y Medin (1985), "The rol of theories in conceptual coherence", reimpreso en Laurence y Margolis (1998)
Putnam, H. (1975), "The meaning of 'meaning,'" in K. Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press. . [Hay versión castellana que sigo en las citas y referencias: Putnam, H. "El significado de "significado"", *Cuadernos de crítica*, UNAM.]
Quine, W.V.O. (1967), "Natural Kinds" en Quine, W.V.O. (1969) *Ontological Relativity and other essays*, Columbia University Press, New York. [Hay versión castellana que sigo en las citas y referencias: Quine, W.V.O. (1986) *La Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*, Tecnos, Madrid]
Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.

Notas

[1] Putnam cree que esta teoría del significado es aplicable a más tipos de términos, pero en esta ocasión me intereso sólo por los términos de clase natural, por lo que voy a dejar de lado la consideración de otros tipos de términos.
[2] El marcador sináctico, por ejemplo "sustantivo" y el marcador semántico, por ejemplo "líquido", "animal".
[3] Nótese que Putnam no afirma que los estereotipos de las clases naturales estén constituidos por las propiedades fenomenológicas de las cosas, ni por las propiedades funcionales exclusivamente. Están constituidos por aquellos rasgos que resultan relevantes para el aprendizaje de los términos en cuestión en nuestra vida cotidiana, sean los que fueren.
[4] Esta es la lectura que hacen los psicólogos cognitivos, defensores de la visión teórica de los conceptos.
[5] Esto es casos privilegiados que se toman como paradigmáticos a partir de los cuales, por semejanzas y desemejanzas (por "parecidos de familia"") categorizamos el resto
[6] La autora pretende que su artículo constituye una refutación empírica de la propuesta de Putnam. En realidad, dada mi lectura de Putnam, el artículo da a poyo empírico a la propuesta de Putnam, pero va en contra de teorías puramente causales del significado de acuerdo con las cuales el mundo solo basta para determinar el significado de los términos.

PROBLEMAS EN TORNO AL REALISMO INTENCIONAL

Pablo Rychter
UBA

Fodor y Dennett suelen ser presentados como autores que juegan papeles antagónicos dentro del amplio espectro funcionalista en filosofía de la mente. Sus libros *Psicosemántica* y *La Actitud Intencional*, ambos publicados el mismo año (1987), abordan prácticamente los mismos problemas y si bien acuerdan en ciertos compromisos fundamentales (p.e. el compromiso con el funcionalismo, y con cierta concepción "naturalista" acerca de la filosofía de la mente) los aparentes desacuerdos son mucho más notorios. Por otro lado, estos puntos de desacuerdo se resaltan en los distintos trabajos en que ambos autores se han dedicado a comentar y discutir los puntos de vista del otro. Un punto central de desacuerdo entre ambos autores está dado por las posiciones que uno y otro han adoptado con respecto al realismo intencional. Mientras que Fodor –representante, junto con Pylyshyn, de la ortodoxia funcionalista- ha sido

siempre un férreo defensor del realismo intencional, Dennett se ha esforzado por encontrar un punto intermedio en el cual situarse, distanciándose explícitamente del realismo intencional defendido por Fodor, pero a la vez evitando caer en posiciones decididamente antirrealistas con respecto a la intencionalidad.

La idea central que guía este trabajo es que los desacuerdos entre ambos autores son menores comparados con la importancia de los supuestos que comparten y que, en algunos casos, los desacuerdos no son sustantivos sino que se deben a cuestiones de énfasis o incluso terminológicas. Por supuesto, no intentaré defender esta idea de manera general ni me ocuparé de cada uno de los puntos de desacuerdo. Me limitaré a la mencionada cuestión del realismo intencional e indagaré en qué medida la posición intermedia, semi-realista, de Dennett resulta estable y genuinamente motivada. Es decir, en qué medida Dennett logra diferenciarse del realismo intencional estándar de Fodor y Pylyshyn.

*****

Resulta conveniente comenzar explicitando qué se entiende por "realismo intencional", para lo cual es necesario decir algo acerca de los distintos niveles de explicación de la conducta. Según un punto de vista muy difundido -compartido por Dennett, Fodor y otros, pero popularizado por D. Marr (1983)-, las teorías cognitivas deben articular distintos *niveles de descripción* de los fenómenos que buscan explicar[1]. A pesar de que en principio no hay límite para la cantidad de niveles en los que la realidad psicológica puede ser descripta, desde el trabajo de Marr (1983) es común pensar en tres niveles distintivos: en primer lugar, un *nivel de implementación física*, en el cual los fenómenos cognitivos son descriptos en términos de los procesos físicos o biológicos que los implementan. En segundo lugar, un *nivel algorítmico o computacional* (al cual Dennett llama "nivel del diseño"), en el cual dichos procesos son descriptos en términos de computaciones sobre símbolos gobernadas por las propiedades sintácticas de dichos símbolos; y, finalmente, un nivel *semántico*, en el cual los procesos cognitivos son descriptos en términos de la *información* que en el nivel inferior es procesada de manera puramente sintáctica. Este último nivel, el nivel semántico, es normalmente el primero en el orden del descubrimiento: la investigación empírica acerca de la mente comienza normalmente con una descripción de los procesos cognitivos en términos de flujo de información. Sólo una vez que esta descripción está disponible, se procede a la búsqueda de los mecanismos algorítmicos y biológicos mediante los cuales la información es procesada.

Una vez trazada esta distinción de niveles, surge naturalmente la pregunta acerca de su compromiso ontológico. ¿Es posible asumir una postura *realista* con respecto a cada una de las tres descripciones? ¿Son *reales* las propiedades y objetos postuladas por cada una de ellas? ¿O, más bien, debemos considerarlas sólo como instrumentos útiles para la predicción que no deben ser tomados literalmente? Para el caso particular del nivel semántico, la respuesta afirmativa a estas preguntas recibe el nombre de *realismo intencional*. El realismo intencional es la posición que confiere plena existencia a los objetos y propiedades postulados en el nivel semántico. Según el realista intencional, la descripción de lo mental en términos de flujo de información propia del nivel semántico debe ser tomada tan literalmente como las descripciones de niveles inferiores. Y las generalizaciones que típicamente se formulan en este nivel semántico tienen el mismo estátus que las generalizaciones de los niveles inferiores: pueden ser consideradas como leyes causales genuinas aunque -como en general ocurre con las leyes de las ciencias especiales- sujetas a cláusulas *ceteris paribus*[2].

****

Hechas estas aclaraciones, podemos pasar ahora al análisis de la posición de Dennett. En sus primeros trabajos, Dennett sostiene una posición más bien instrumentalista con respecto a la descripción semántica de un sistema intencional. Al presentar la noción de *sistema intencional* en su (1971), Dennett aclara que no se compromete con la idea de que "los sistemas intencionales tengan *realmente* deseos y creencias, sino que uno puede explicar y predecir su conducta *atribuyéndoles* creencias y deseos" (p. 36). Tal como Dennett presenta las cosas en ese trabajo, *tanto la actitud intencional como el punto de vista del diseño* son estrategias para facilitar la predicción de la conducta, en los casos en los que las limitaciones prácticas y cognoscitivas hacen imposible adoptar el punto de vista de la implementación física. Pero dejando de lado dichas limitaciones, las descripciones semánticas son prescindibles y su abandono no implicaría una pérdida de contenido cognoscitivo. De hecho, en este trabajo de (1971) Dennett considera que las descripciones semánticas serán abandonadas a medida que progrese la ciencia y aumente nuestro conocimiento de los niveles inferiores.

Ahora bien, esta primera posición cercana al antirrealismo es matizada en trabajos posteriores[3] dónde Dennett explícitamente reflexiona sobre el carácter instrumental de la descripción semántica, intentando redefinir su posición y enfatizando aspectos que lo acercan al realismo. En sus propias palabras, "he intentado situarme firmemente en la delgada línea que separa [*the knife-edge between*] los intolerables extremos del simple realismo y del simple relativismo, pero esta no ha sido reconocida como una opción estable y atractiva por quienes trabajan en el tema, y mis críticos persistentemente han intentado mostrar que mi posición cae en un abismo o en el otro"[4]. En mi opinión, eso es exactamente lo que ocurre: pese a los esfuerzos de Dennett, no creo que su posición sea una verdadera alternativa frente al realismo estándar. En lo que sigue, intentaré justificar este punto en dos pasos: en primer lugar (en la parte a) explicaré brevemente cuáles son los motivos por los que Dennett intenta un acercamiento al realismo y considera implausible una posición instrumentalista no matizada. En segundo lugar (en la parte b), señalaré cuáles son las razones que, según Dennett, deberían arrastrarnos en la otra dirección, impidiendo que nos entreguemos a una posición decididamente realista. Veremos que mientras las consideraciones de Dennett en favor del realismo son demasiado fuertes (al punto de no diferir sino nominalmente de Fodor y Pylyshyn), sus argumentos antirrealistas son demasiado débiles (al punto de resultar aceptables para Fodor y Pylyshyn).

(a) Dennett el realista

Dennett expone sus intuiciones realistas a través de un experimento mental sumamente elocuente que paso a comentar. Supongamos que bajan de Marte unos seres sumamente inteligentes "que no necesitan la actitud intencional -ni siquiera la actitud del diseño- para predecir nuestro comportamiento en todo detalle. Podemos suponer que son los super-físicos de Laplace, capaces de comprender la actividad de Wall Street, por ejemplo, en el nivel microfísico"[5]. La pregunta que Dennett se hace entonces es la siguiente: ¿es correcto decir que desde el punto de vista de estos seres no tenemos creencias y deseos? Un realista respondería negativamente: las propiedades semánticas de los estados mentales son características del mundo perfectamente reales y, por tanto, la descripción de la realidad que estos marcianos puedan presentar desde el punto de vista físico será notoriamente incompleta (obviamente, no sólo los estados mentales estarán ausentes en esa descripción sino también las propiedades químicas, biológicas, geológicas, económicas, etc.). Un realista como Pylyshyn diría que los marcianos de Dennett no pueden "capturar las generalizaciones" relevantes para explicar la conducta humana (ni la conducta de los mercados, ni los accidentes geográficos, etc.).

Ahora bien, como se verá, la evaluación del propio Dennett no difiere de esta posición realista en ningún aspecto significativo: "si [los marcianos] no nos vieran como sistemas intencionales, estarían perdiendo algo perfectamente objetivo: los *patrones* [*patterns*] en el comportamiento humano que son descriptibles desde la actitud intencional, y sólo desde esa actitud, y que dan apoyo a generalizaciones y predicciones. (...) Dónde sea que haya seres inteligentes, los patrones deben estar ahí para ser descriptos, ya sea que nos preocupemos o no por verlos"[6]. Dennett completa el experimento mental imaginando qué ocurriría si un marciano y un terrícola compitieran para predecir un caso de conducta humana. En un caso como ese, el terrícola podría ganar la competencia, aunque "su performance parecería mágica"[7]: las complejas y minuciosas predicciones del marciano serían igualadas (en utilidad) por las predicciones hechas desde la actitud intencional. Este reconocimiento del éxito terrícola es, claramente, compatible con una posición instrumentalista. Lo que *no* es compatible con el instrumentalismo es el intento de *explicar* este éxito, aparentemente mágico, apelando a una realidad subyacente. Pero esto es exactamente lo que hace Dennett: el éxito del terrícola no es una cuestión de magia o fatalismo, ni algo que deba permanecer inexplicado. Por el contrario, ese éxito se explica porque "*existen* patrones en las cuestiones humanas que se imponen ellos mismos, no inexorablemente pero con gran vigor, absorbiendo perturbaciones y variaciones físicas que pueden ser consideradas azar; estos son los patrones que caracterizamos en términos de creencias, deseos e intenciones de los agentes racionales"[8].

En mi opinión, la idea de que estos patrones existen de manera independiente, aún cuando no seamos capaces de reconocerlos, constituye un claro compromiso realista. Pero lo que me interesa enfatizar es lo siguiente: es *solamente* una tesis como esa y *ninguna otra cosa* lo que nos lleva a considerar como realistas a Fodor, Pylyshyn y otros. En otras palabras, la razón por la que decimos que estos autores son realistas es que ellos reconocen *exactamente lo mismo* que Dennett está reconociendo aquí: la existencia de

"patrones" o "generalizaciones" que sólo podemos formular haciendo uso de vocabularios especiales. La única diferencia es terminológica: allí donde Fodor y Pylyshyn hablan de "clases naturales" y "leyes causales (sujetas a cláusulas *ceteris paribus*)", Dennett utiliza un vocabulario eufemístico ("patrones reales") que no parece estar independientemente motivado. Por lo dicho hasta aquí, deberíamos concluir que si Fodor y Pylyshyn son realistas, entonces *por las mismas razones* Dennett también lo es.

(b) Dennett el antirrealista

Pero tal vez Dennett tiene otras razones, que a Fodor y Pylyshyn se les escapan, para evitar una posición tan decididamente realista a partir de sus mismas intuiciones. Tal vez Dennett tenga motivos independientes, motivos que aún no hayamos considerado, para llamar "patrones reales" a lo mismo que otros llaman "clases naturales" y "leyes causales". Sin embargo, veremos a continuación que, sorprendentemente, sus reticencias al realismo están generadas por un hecho que tanto Fodor como Pylyshyn reconocen y celebran como algo completamente inofensivo para su posición: el hecho de que las leyes de nivel superior están implementadas en niveles más básicos y que, como consecuencia de esto, están sujetas a cláusulas *ceteris paribus*.

Dennett comienza a relativizar sus anteriores conclusiones realistas señalando el hecho de que, si bien normalmente confiamos en la actitud intencional, hay algunos casos en los que las generalizaciones del nivel semántico nos llevan a fallos predictivos: no siempre la gente se comporta racionalmente según sus creencias y deseos, no siempre mi computadora responde a las órdenes de la manera en que *debería*, etc. Nótese que este es exactamente el mismo punto que Fodor reiteradamente señala en otros términos: las leyes de las ciencias especiales, según Fodor no son estrictas sino que tienen excepciones, están sujetas a cláusulas *ceteris paribus*. Ahora bien, Dennett enfatiza que para *explicar* estos casos de "mal funcionamiento" es necesario abandonar la actitud intencional y adoptar en cambio la actitud del diseño[9]. En otras palabras, estos casos de "patología cognitiva", como Dennett los llama, tienen la función de recordarnos, de vez en cuando, que las regularidades que plácidamente describimos en el nivel intencional, están siendo implementadas por complejos mecanismos causales en el nivel de la implementación física. La línea de pensamiento que entonces toma Dennett parece ser la siguiente: las generalizaciones intencionales *deben* ser implementadas por mecanismos más básicos, y son estos mecanismos (y no las generalizaciones intencionales) los que *realmente* hacen el trabajo causal. Pero entonces, una posición realista sólo está justificada con respecto a estos mecanismos básicos. En otros términos: las regularidades que observamos desde la actitud intencional tienen lugar en la medida en que haya mecanismos más básicos que las implementan; y allí donde haya mecanismos que implementen generalizaciones, el realismo sólo está justificado con respecto a aquellos. Las generalizaciones que estos mecanismos implementan no son leyes causales genuinas.

Esta línea de pensamiento resulta manifiesta en el siguiente ejemplo de explicación intencional: supongamos que queremos explicar el hecho de que Tom haya manifestado la conducta A diciendo que Tom creía que *p*, deseaba que *q* e invocando alguna ley intencional que, *ceteris paribus*, de apoyo al siguiente condicional contrafáctico: "creer que *p* y desear que *q*®A". ¿Podemos en este caso decir que estamos ante una explicación causal? En otras palabras ¿es la ley intencional que estamos invocando una ley causal genuina? Un realista acerca de las descripciones semánticas respondería afirmativamente. Veamos cuáles son las razones por las que Dennett se siente inclinado a dar una respuesta negativa: "¿es esto [*i.e.* la explicación que hemos proporcionado en términos de deseos y creencias] una explicación causal? Tiene el mismo valor que lo siguiente: Tom estaba en alguno de los estados de una cantidad indefinidamente larga de diferentes estados estructurales de tipo B, los cuales sólo tienen en común el hecho de que cada uno de ellos autoriza la atribución de la creencia que p y el deseo que q en virtud de sus relaciones con muchos otros estados de Tom(...)" etc. Continúa Dennett el antirrealista: "uno puede llamarla 'explicación causal' porque habla acerca de causas, pero seguramente es todo lo inespecífica e inútil que una explicación causal pueda ser. Se compromete con la existencia de alguna u otra explicación causal en un área muy amplia (*i.e.*, se supone que la interpretación intencional superviene sobre la condición corporal de Tom)" pero ella misma no es propiamente causal.

Ahora bien, es claro que si este argumento da algún apoyo al antirrealismo intencional, sólo lo hace al precio de tornar imposible el realismo acerca de *toda* entidad, dejando de lado las postuladas por la física básica. En efecto, la conclusión del argumento se generaliza: no sólo las leyes intencionales, sino

además las leyes del nivel computacional, las neurofisiológicas, químicas, geológicas, etc., *todas* ellas son implementadas por mecanismos más básicos a los cuales -según el argumento antirrealista de Dennett- habría que adjudicar todo el "mérito causal". Pero entonces resulta que no sólo no hay en el mundo "creencias de que *p*", sino que tampoco hay "estados estructurales de tipo B", ni neuronas, ni valencias de los elementos químicos, ni montañas, etc. En mi opinión, esta consecuencia del argumento antirrealista resulta poco atractiva[10]. Pero no es eso lo que me interesa enfatizar aquí. Lo que sí me interesa señalar es que aún cuando el argumento de Dennett sea aceptado, éste no es suficiente para diferenciarse de una posición como la de Fodor. De hecho, Fodor reconoce abiertamente lo que para Dennett es un argumento antirrealista: "no creo que haya mecanismos intencionales (...) Hay montones de casos en las ciencias respetables en los que una ley conecta un par de propiedades, pero en los que las propiedades que conecta la ley *no figuran en la historia acerca de cómo se realiza la ley*"[11]. Como se ve, tampoco en este caso Dennett ha señalando un hecho que no pueda ser acomodado en el esquema de Fodor.

Como consecuencia de la discusión en (a) y (b), sugiero que las razones aportadas por Dennett no son suficientes para diferenciarse del realismo estándar y motivar a la vez una posición intermedia. Mientras que en (a) quedó claro que las pretensiones realistas de Dennett no son menores a las de Fodor y Pylyshyn, vemos en (b) que las razones por las que Dennett prefiere evitar la satisfacción plena de esas pretensiones realistas pueden ser acomodados en el esquema de Fodor y Pylyshyn. Por tanto, si nos atenemos a los argumentos aquí examinados, debemos concluir que fracasa su intento de diferenciarse de Fodor y Pylyshyn en lo que respecta a la cuestión del realismo intencional.

Bibliografía

Marr, D. (1983), *La Visión*, Alianza, Madrid, 1985.
Pylyshyn, Z. (1984), *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge Mass.
Sterelny, Kim (1990), *The Representational Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge Mass.
Dennett, D. C. (1971), "Intentional Systems" en Dennett (1987).
Kim, J. (1992b), "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Physicalism'". En Kim, J. Beckermannn, **A., Flohr, A.** (eds) *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Walter de Gruyter, N.Y.
Dennett, D. C. (1981a), "True believers" en Dennett (1987).
Dennett, D. C. (1981b), "Three Kinds of Intentional Psychology" en Dennett (1987).
Dennett, D. C. (1987), *The Intentional Stance*. MIT Press.
Dennett, D. C. (1991), "Real Patterns", *The Journal of Philosophy* 88, pp. 27-51.
Fodor, J. A. (1987), *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, and Cambridge Mass.

Notas

[1] Cf. Marr (1982), Pylyshyn (1984), Dennett (1971), Sterelny, (1990)
[2] Según creo, esta es la manera en que autores como Fodor entienden el compromiso realista cuando se llaman a sí mismos "realistas intencionales". Para Fodor, ser un realista intencional es suponer que hay *leyes intencionales*, *i.e.* leyes causales genuinas (aunque sujetas a cláusulas *ceteris paribus*) que subsumen a ciertos particulares en virtud de sus propiedades semánticas
[3] Dennett (1981a), (1981b) y las reflexiones correspondientes en Dennett (1987). Cf también (1991)
[4] Dennett (1987) p. 36.
[5] Dennett (1981a) p.25
[6] Dennett (1981a) pp. 25-28
[7] Dennett (1981a) p. 27
[8] Dennett (1981a) p. 27
[9] Tampoco en esto hay diferencia con Fodor. Cf. Fodor (1987) cap. 1 para una explicación muy clara de cómo las excepciones a las leyes de las ciencias especiales son explicadas (y las cláusulas *ceteris paribus* eliminadas) apelando a niveles de descripción más básicos.
[10] No obstante, es posible que Dennett la acepte de buen grado. Cf Dennett (1981b) p. 45: "Nótese que el concepto de la introducción en química del concepto de valencia tuvo algo de *conductismo lógico químico*: tener la valencia *n* era "por definición" tener la disposición a comportarse de tal y tal manera en tales y tales condiciones (...) Se mostró que la química, en algún sentido, era reducible a la física"
[11] Fodor (1987) p. 197. Cf también Pylyshyn (1984) p. 29.

LA TEORÍA DAWKINIANA Y EL COMPORTAMIENTO SOCIAL

María Inés Silenzi

La sociobiología es el nombre que recibe el enfoque moderno del estudio de las bases biológicas del comportamiento social. Richard Dawkins, considera que el factor importante en la evolución no es el bien de la especie sino el bien del individuo o gen. Así un grupo de biólogos sostiene que la especie humana no es diferente de cualquier otra especie, que nuestros genes son tan egoístas como los de los demás, y que si buscamos modificar la conducta humana, deberíamos comprender sus raíces. Sin embargo, un grupo de opositores sostiene que el hombre es producto de su cultura y de su experiencia individual.

Teniendo en cuenta la teoría dawkiniana, la investigación se centrará en analizar hasta qué punto los conceptos concernientes a la evolución del comportamiento pueden conectarse con la teoría neodarwiniana de la evolución. A este fin se analizarán los argumentos sobre la operación de la selección genética en el marco microevolutivo, investigando si el comportamiento humano está determinado genéticamente o no, por estos genes egoístas.

Al intentar dar solución a la pregunta sobre si nuestro comportamiento social está preprogramado por genes egoístas, surge la necesidad de evaluar, desde la teoría de Dawkins, las diversas interpretaciones que se han hecho de ella. Algunas se basan en que éste, defiende el egoísmo como principio por el cual debemos vivir. Otras consideran que el autor sostiene que el egoísmo y otras malas costumbres, constituyen una parte inherente a nuestra naturaleza. Es decir, han considerado que la determinación genética es irreversible; de allí deducen una moralidad basada en la evolución. El objetivo central de la investigación será pues, probar que la influencia de los genes puede revertirse fácilmente mediante otras influencias. La postura supone que el hombre es entre los animales el único dominado por la cultura, y por influencias aprendidas; por ello es que se pueden modificar los designios de nuestros genes egoístas.

Una posible interpretación de la teoría dawkiniana, en cuanto al comportamiento humano, se basa en considerar que una de las propiedades sorprendentes de las "máquinas de supervivencia" es su aparente determinación. Sin embargo, se puede observar que esta posible interpretación de la selección de genes comprende una posible falacia que afecta a nuestra comprensión del sentido en el cual los genes parecen *controlar* el comportamiento.

Lo que Dawkins en realidad afirma es que los genes controlan el comportamiento de sus "máquinas de supervivencia" no de manera directa sino indirectamente. Lo que los genes pueden hacer es prepararla con antelación; luego la "máquina de supervivencia" se encontraría bajo su propia responsabilidad. Según las palabras del autor: "los genes le dieron a las máquinas de supervivencia una sola instrucción general de la política a seguir que sería más o menos ésta: haz lo mejor que te parezca con el fin de mantenernos vivos" (Dawkins, 1993, p.78). Si los genes deben dar las instrucciones a sus "máquinas de supervivencia" no de manera específica, sino en términos de estrategias generales y trucos válidos para poder vivir, la economía nos da un claro ejemplo de cómo éstas, a pesar de poseer genes egoístas, mediante la *predicción*, obtienen como resultado la cooperación como una posible alternativa para poder sobrevivir.

Si se analiza la aparente determinación de nuestros genes egoístas sobre el análisis microeconómico, se observa que éste parte del supuesto fundamental de que los individuos son racionales. Una importante definición del concepto de racionalidad es el llamado criterio del egoísmo. Por lo tanto, el concepto del egoísmo, como perteneciente a la naturaleza del hombre, no sólo es defendible desde el aspecto biológico- genético, sino también desde la economía. Pero ésta última considera que el modelo del egoísmo no deja de tener en cuenta el hecho de que somos creaturas, que no sólo estamos hechas de razón, sino también de hábitos, pasiones y apetitos. También Dawkins considera que la especie humana es única, pues lo que la hace diferente a las demás puede reducirse a una sola palabra: "cultura". La evolución

cultural entonces, se trata de un proceso peculiarmente humano por el cual el hombre, hasta cierto punto, se amolda y se adapta a su entorno. Nuestras reflexiones racionales ejercen sin duda una gran influencia en nuestra conducta, pero no son más que una de las fuerzas importantes que nos mueven a actuar. Por ejemplo Adam Smith (1723-1790), sostiene que "el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos lo que se les pide"(Frank, 1992, p.17). No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo, ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Se puede considerar que "si los individuos de determinada categoría o clase social tienen un grado suficiente de interés propio y si todos ellos coinciden en un interés compartido, el grupo actuaría asimismo de una manera favorable a sus propios intereses"(Olson, 1986, p.234). Si se buscan algunas razones de la elección colectiva, el logro más importante de la teoría económica es la demostración de que los individuos, dotados de motivos estrictamente egoístas, pueden resultar mutuamente transformados mediante el intercambio.

A este respecto, considerando la teoría de la selección de genes desde una perspectiva materialista cultural, se ve que quizás no es necesario defender que los rasgos útiles siempre se seleccionan porque maximizan el éxito reproductivo. Es claro que los humanos no siempre buscan maximizar el éxito reproductivo. La discrepancia más notoria la constituye la baja tasa de éxito reproductivo que caracteriza a las clases pudientes en la sociedad industrial. La conducta de las familias americanas de tener un solo hijo, por ejemplo, no parece estar muy dominada por el imperativo de tener tanta progenie como es posible. Esto demuestra una vez más que, a diferencia de otras especies, podemos controlar nuestros genes egoístas. En general, entonces, a pesar de nuestra evolución genética, hay también una evolución cultural que no deja de ser necesaria para la cooperación, que pese a los genes egoístas, es importante para el proceso de adaptación en el hombre, incluso hasta para sobrevivir.

Ahora bien, como la teoría de la selección de genes, presentada por Dawkins, es una consecuencia lógica del neodarwinismo que expresa una imagen nueva de la evolución centrándose en el gen, se puede observar cómo ésta se comporta en el marco microevolutivo y las consecuencias de ello. En el marco de la microevolución se puede afirmar que son las mismas presiones selectivas del medio, por ejemplo la que consiste en la competencia por los recursos, las que llevan a la preservación de los genes egoístas, como una respuesta adaptativa del hombre. La microevolución, basada en cambios en pequeña escala, causada por las presiones de la selección humana sobre otros organismos, permite observar la acción de la selección de genes. De esta manera, parece ser que la evolución a corto plazo es caótica, ya que en cualquier época, las variaciones dentro de una población son grandes y las direcciones de los cambios varían.

Entre los factores de la evolución más importantes se encuentra la acción del medio. Hay que reconocer que tanto ésta como la adaptación al medio son innegables en Lamarck (1744-1829) que les ha hecho representar el principal papel en la evolución. Su idea principal es que el medio exterior y los hábitos provocan modificaciones en el ser en cuestión, se trata de una acción indirecta del medio ambiente que provoca una acción útil del organismo, como si éste tuviese la inteligencia de adaptarse constantemente a las circunstancias externas. El concepto de Lamarck no explica toda la evolución, sino únicamente la microevolución; las variaciones adaptativas que examina no son más que respuestas a las condiciones locales de la vida. Sobre estos supuestos lamarckianos se puede aplicar fácilmente la teoría de Dawkins: ya sea un cambio de circunstancias o el medio exterior, sea físico o social, puede influir de tal manera que puede provocar actos y hábitos egoístas en el hombre, como una de las reacciones útiles del organismo para adaptarse al medio. Así la teoría dawkiniana, presentada desde el lamarckismo, y con ello desde la microevolución tiene la misma validez que si se la presenta desde la macroevolución.

Es importante recordar que el proceso de evolución no actúa en el vacío. El medio ambiente del hombre, que es la fuente de las presiones selectivas, no sólo incluye el clima y otras condiciones físicas, sino diferencias tales como la rivalidad entre el asentamiento rural y el urbano, las variaciones en la situación social y económicas, los modos de alimentación, los focos y casos de enfermedades infecciosas y toda una variedad de factores relacionados con la cultura poseída por el hombre. Según Birdsell: "la cultura puede considerarse biológicamente como el desarrollo de un mecanismo genético que permite una adaptación extremadamente rápida a las circunstancias cambiantes"(Birdsell, 1986, p.154). La capacidad para la cultura tiene una base genética; pero la cultura, por sí misma, permite al hombre adaptar

rápidamente su conducta sin tener que esperar cambios genéticos como reacción a las presiones selectivas. Además, las diversas adaptaciones a las diferentes condiciones circundantes son muy inestables. Estos hechos, por sí solos, indican con claridad que el proceso evolutivo actúa en el hombre moderno. Además las migraciones a gran escala han llevado a enormes poblaciones hacia nuevos medios ambientes con diferentes presiones selectivas. Tal movimiento y la progresiva facilidad de viajes favorecen la corriente genética y la rápida expansión de genes deseables, es decir, de genes que tienen proporción selectiva favorable. Además como el hombre ha aprendido progresivamente a dominar su medio ambiente, vuelve a cambiar el tipo de selección en curso.

En esta evolución cultural la capacidad fundamental del hombre, de sabor lamarckista, para evolucionar culturalmente, es la transmisión de generación en generación de la información aprendida, en la que se encuadran los valores morales, y también los inmorales. Aún cuando no hubiera manera de condicionar nuestra propia evolución biológica, existiría la posibilidad cierta de influir en nuestra evolución cultural y moral. Hacerlo en direcciones que resulten adaptativas para toda la humanidad constituiría un objetivo evolucionista realista, por más que sea cierta la existencia de límites a la evolución cultural y moral en una especie humana que no haya sido, todavía, manipulada desde el punto de vista genético.

En general los estudios realizados hasta la fecha carecen de los datos críticos necesarios para ayudar a juzgar la validez de las hipótesis sociobiológicas presentadas. Sin embargo, el campo de la sociobiología posee un gran potencial para el desarrollo de nuevas e interesantes hipótesis susceptibles de comprobación. Por ejemplo, se puede presentar la cuestión sobre la existencia o no de normas obligadas del comportamiento ético. También puede observarse el problema de la responsabilidad intelectual que existe al proponer una nueva teoría: en este caso, evaluando el impacto que provocaría en algunas áreas de nuestra sociedad como en el sexismo y la raza. Entonces: ¿la sociobiología es una solución biológica o una predisposición social? Podemos preguntarnos también si los mecanismos presentados pueden explicar el fenómeno evolutivo del comportamiento o hay que proponer otros posibles mecanismos. De esta manera el futuro de la sociobiología tiene un gran potencial para el desarrollo de interesantes hipótesis susceptibles de comprobación, que determinarán o no la credibilidad de ésta como ciencia. Considerando así la teoría de Dawkins, deberíamos también valorar la *previsión conciente* del hombre, que nos podría salvar de los peores excesos egoístas. Según el autor: "somos considerados máquinas de genes, pero también tenemos el poder de rebelarnos contra nuestros creadores" (Dawkins, 1993, p. 262).

Bibliografía

Dawkins R. (1993), *El gen egoísta*, Biblioteca científica Salvat, Barcelona.
Franck R. (1992), *Microeconomía y conducta*, Mc Grw Hill, Madrid.
Olson M. (1986), *Auge y decadencia de las naciones*, Ariel, Barcelona.
Birdsell J. (1986), *Evolución humana*, Continental, México.

UNA AMBIGÜEDAD EN LA ARTICULACIÓN MENTE-CUERPO EN HOBBES

Ezequiel Zerbudis
UBA

Este trabajo tuvo su origen en un interés en la teoría hobbesiana de las acciones voluntarias, pero rápidamente se detuvo en ciertos problemas textuales surgidos de la dificultad de dar una interpretación coherente del modo en que Hobbes entiende la relación entre estados mentales y estados físicos, lo que se suele llamar el problema de la causación mental. En lo que sigue me ocuparé, entonces, del análisis de la relación que se establece en sus textos entre eventos o estados del cuerpo, por un lado, y los que en el *De Corpore* llama sus fantasmas correspondientes, por el otro.

El primer punto a considerar en un tratamiento de esta relación es lo que podemos llamar el materialismo de Hobbes. Según esta doctrina, sostenida tanto en los primeros capítulos del *Leviathan* como en los pasajes paralelos de otras obras, tales como en los *Elements of Law* o en el *De corpore*, el conjunto de términos que tradicionalmente eran considerados como referidos a estados o procesos que se desenvolvían dentro del alma de cada individuo son considerados como no refiriendo, en realidad más que a ciertos procesos y reacciones en su cuerpo o, según una variante significativa, a una clase particular de los productos o efectos de estos procesos. Esto está atestiguado de modo claro en cada uno de los tratamientos que Hobbes hace de estos estados, pero de modo paradigmático en los distintos tratamientos de la sensación. Así, en *Leviathan*, se dice:

1. La causa de la sensación es el cuerpo u objeto externo que presiona el órgano propio de cada sentido (...), presión que, por el intermedio de los nervios y otras fibras (...), continuada hacia adentro hasta el cerebro y el corazón, hace que se produzca allí una resistencia o presión contraria (*counter-pressure*) o impulso (*endeavour*) del corazón: impulso que, a causa de ser ejercido hacia afuera, parece ser alguna materia exterior. Y esta apariencia, o imagen (*fancy*), es lo que los hombres llaman sentido. (*Leviathan*, I, 1, 4.)[1]

Y de modo más crudo en el *De corpore*:

2. La sensación, por lo tanto, en el que siente (*sentient*), no puede ser otra cosa más que movimiento en algunas de las partes interiores del que siente. (*De Corpore*, IV, 25, 2.)

En este segundo testimonio aparecen, ligadas a la de sensación, las nociones de cambio y movimiento. Esto es importante porque, en rigor, aunque Hobbes hace, al comienzo mismo del *Leviathan*, una distinción entre un modo de considerar los pensamientos en forma aislada y otro en sucesión o dependencia recíproca, esta distinción es sólo expositiva. En realidad, la sucesión puede ser considerada como la característica principal que permite individuar un determinado pensamiento: un pensamiento sólo es tal, es decir, es *ese* pensamiento porque se diferencia tanto del estado inmediatamente anterior como del inmediatamente posterior. Esto es aparece claramente en el siguiente pasaje del *De corpore*:

3. La sensación, por lo tanto, en sentido propio, debe contener necesariamente una variación constante de imágenes (*phantasms*), de modo que puedan discernirse unos de otros. (*De Corpore*, IV, 25, 5.)

Es justamente esta consideración de que las ideas aparecen siempre en sucesión, lo que indica, nuevamente, hacia el sustrato material del pensamiento. Este argumento en favor del carácter material de la actividad mental, por lo demás, aparece sólo en el *De corpore* pero no en *Leviathan*, porque solamente en aquel escrito puede aplicar el resultado de la anterior discusión general, según la cual "todo cambio o alteración es movimiento o impulso" (*De Corpore*, IV, 25, 2.). El argumento sería entonces, más o menos, como sigue:

Todas las cosas que cambian son objetos físicos en movimiento.

Los estados mentales son cosas que cambian.

Los estados mentales son objetos físicos en movimiento.

Pero esta teoría general, que sostiene el carácter derivativo de los fenómenos o apariencias, con respecto a los movimientos materiales, se torna problemática a la hora de intentar precisar la relación

entre estos dos tipos de estados, los físicos o corporales, por un lado, y los mentales, por otro. En particular, vemos que Hobbes oscila entre dos caracterizaciones posibles de la relación entre cada estado mental y su correspondiente estado físico: por un lado, parece caracterizarla como una relación de identidad, de modo que la formulación de esta relación para cada caso particular tendría en general la forma siguiente: (1) Un estado mental M es (un modo de aparecer de) el estado físico F,

Como apoyo textual en favor de esta caracterización podemos citar, además del texto 2 citado más arriba, el siguiente, también extraído de un contexto en que se discuten las cualidades sensibles:

4. Esa imagen y color no es sino lo que aparece ante nosotros de ese movimiento, agitación o alteración que el objeto efectúa en el cerebro, o espíritus, o en alguna sustancia interna dentro de la cabeza (*The Elements of Law*, I, 2, 7).

Pero en otras oportunidades, como podemos apreciar en el texto que sigue, parece entender esta relación no en la forma de una identidad, sino más bien de un modo causal:

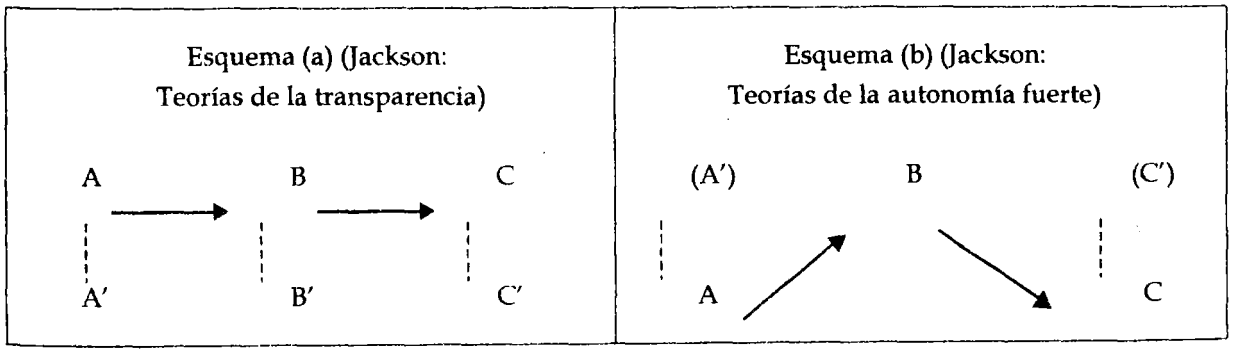
5. Y puesto que los sueños son causados por el desorden (*distemper*) de algunas de las partes internas del cuerpo, diversos desórdenes deben causar necesariamente sueños diferentes (*The Elements of Law*, I, 2, 6)

Según este segundo modo de comprender la relación entre eventos mentales y físicos, todas las especificaciones de esta relación, para cada caso particular, tendrían la siguiente forma: (2) El estado mental M es causado por el estado físico F.

Esta aparente ambigüedad, que consiste en la posibilidad de entender la relación entre estados mentales y físicos tanto según el esquema (1) como según el (2), y que es a la que nos referimos en el título de este trabajo, generaría dudas acerca de la coherencia del texto hobbesiano, dado que, aparentemente, se estaría caracterizando una misma relación de dos modos incompatibles. Frente a este problema, podemos suponer que un modo de salvar la coherencia de Hobbes sería reinterpretar los distintos textos que, en su interpretación más natural habría que entender como instancias del esquema (2) como si instanciaran, en su lugar, al esquema (2'): (2') La realización física del estado mental M (que es, a su vez, el estado físico G) es causada por el estado físico F

Si esto fuera posible, podríamos evitar las dificultades que surgirían al intentar conciliar el aparente interaccionismo presupuesto por (2) con el compromiso materialista del que hablamos al comienzo.

Un modo de aclarar las diferencias entre los textos 4 y 5 (y, al mismo tiempo, lo implicado en la reducción de (2) a (2')) consiste en estudiar más a fondo de qué modo podría Hobbes estar entendiendo las relaciones causales en que pudieran estar involucrados estados mentales y físicos. Para eso, presentaré dos esquemas posibles de interpretación, inspirados en un artículo de Frank Jackson (1996) sobre la causación mental: un primer esquema (a), ligado a la variante que postula la identidad entre tipos mentales y físicos, y que explicita la concepción presupuesta en (1), y un segundo esquema (b), que intenta rescatar la posibilidad de interacción causal entre estos dos ámbitos, tal como se presupone, según vimos, en (2). La representación gráfica de estos dos esquemas sería como sigue:



En estos dos esquemas, las letras representan estados de cosas, las de la fila de abajo, estados mentales, las de la fila de arriba, estados físicos. Las flechas llenas indican relaciones causales, las líneas de guiones explicitan las relaciones de realización (así, en el esquema (a), el estado físico A es la realización del estado mental A', mientras que en el esquema (b) el estado mental A es realizado por el estado físico A'). El apóstrofe es marca de ineficacia causal.

El esquema (a), como ya dijimos, intenta rescatar la estructura de relaciones presupuesta por una teoría fisicalista de identidad de tipos, esto es, donde los papeles causales son asignados exclusivamente a los estados físicos o fisiológicos, en tanto que los estados mentales quedan reducidos a epifenómenos[2]. Este esquema ilustra, entonces, en primer lugar, la tesis de la identidad expresada en (1), al tiempo que el hecho de que la causación sea considerada como privativa de los eventos físicos requiere la reinterpretación de los textos que sugerirían el esquema (2) en términos de (2'). Cuando Hobbes dice que tal estado mental causa tal otro estado físico, en realidad se estaría expresando de manera impropia para evitar un exceso de prolijidad: en sentido propio habría que decir que es la realización física de ese estado lo que aparece involucrado en la relación causal. Por otra parte, la estructura paralela entre los dos órdenes de eventos, basada justamente en que un ámbito es el reflejo fenoménico e inefectivo de lo que ocurre en el otro, es lo que justifica que Jackson llame a las distintas variantes que pueden darse de este esquema básico "teorías de la transparencia".

El esquema (b), por otra parte, intenta apresar la estructura de relaciones que habría que suponer en el caso de una teoría que intente asignar un rol causal efectivo a los sucesos mentales, lo que implicaría aceptar una posición comprometida con algún grado de dualismo o interaccionismo (tal como señalamos que había que presuponer en (2)). Esta efectividad real de parte de los eventos mentales, que los colocarían en relaciones causales con eventos físicos (por ejemplo, conductuales) es lo que justifica la denominación de "teorías de la autonomía fuerte" (terminología también extraída del citado artículo de Jackson). Por supuesto, un problema importante de esta teoría, que sólo vamos a mencionar, es el de la posible sobredeterminación del evento físico B, para cuya causación compiten tanto el estado mental A, cuya eficacia causal se quiere defender, como también el estado físico A', si es que han de ser válidas universalmente las leyes físicas para todo evento físico (lo que se conoce como autonomía causal del mundo físico).

Sobre la base de estos dos esquemas interpretativos básicos, vemos que algunos textos típicos de Hobbes, como el texto 6 que citamos más abajo, se adecua a la descripción presupuesta en el esquema (a), que es, dicho sea de paso, lo que corresponde a lo que podríamos llamar la "doctrina oficial" de Hobbes al respecto. Veamos el texto:

6. Así como, en la sensación, aquello que realmente está dentro nuestro es solo movimiento, causado por la acción de los objetos externos (...), cuando la acción del mismo objeto es continuada desde los ojos, oídos, y otros órganos, hasta el corazón; el efecto real allí no es otra cosa más que movimiento, o impulso (*endeavour*); que consiste en apetito, o aversión, a, o de, el objeto moviente. Pero la apariencia, o sensación de ese movimiento, es lo que llamamos ya sea placer (*delight*) o molestia (*trouble*) de la mente (*Leviathan*, I, 6, 9).

Vemos que aquí el texto apunta de modo claro a una interpretación guiada por el esquema (a). También podemos suponer que textos como el 5 citado más arriba se amolden, en función de la posible reinterpretación que puede darse, según vimos, de (2) como (2'), a un esquema de este tipo. Pero hay una serie de textos, como los dos que citamos a continuación, que presentan inconvenientes para este tipo de interpretación:

7. A veces, los espíritus animales son transportados en conjunto por cierta alegría que surge de pensarse a sí mismos como habiendo sido honrados. A este regocijo (*elatio*) del alma se lo llama gloria, y tiene su causa en que los espíritus, al percibir (*sentientibus*) que las cosas que dicen y hacen son aprobadas, se elevan desde el corazón hasta la cara como testimonio de la buena opinión que conciben de sí mismos (*De Homine*, 12, 6).

8. La emoción contraria [a la gloria] es la vergüenza, en la que los espíritus son desordenados (*conturbantur*) al ser transportados súbitamente a causa de la consciencia (*propter conscientiam*) o sospecha de haber dejado escapar algo indecoroso (*De Homine*, 12, 7).

Lo importante, o en todo caso lo que queremos resaltar, en estos textos, es el papel causal que se le otorga justamente a aquellos estados o tipos de estado que no podrían tenerlo según el esquema (a). Es decir, en estos casos se le atribuye un papel causal a cierta toma de conciencia de algún otro estado. Esto es, un fantasma, que según el esquema anterior debía ser completamente inefectivo, tendría efectos a nivel de los estados físicos, tales como los fisiológicos involucrados en los textos que acabamos de citar. Lo propio de estos casos, sin embargo, y la razón por la que los hemos citado aquí, es que en ellos no parece aceptable reinterpretar (2), que sería el esquema con el que más naturalmente tenderíamos a

asociar estos pasajes, en términos de (2'). Es decir, parece tratarse de casos en que, debido a la referencia particular a los actos de toma de conciencia, pareciera que lo que hay que tomar como causalmente determinante es, justamente, la apariencia; no parece posible que en estos casos el trabajo causal pudiera ser realizado por su mera contrapartida fisiológica. Sólo sería posible, si nos atenemos a estos pasajes, formular una lectura de ellos interpretándolos a la luz de nuestro esquema (b), cuya aplicación en este caso deja en pie la ambigüedad que habíamos notado *prima facie* entre (1) y (2), y que habíamos intentado saldar mediante la sustitución de (2) por (2').

Para finalizar, querríamos dejar en claro que, obviamente, no pretendimos hacer un reproche a Hobbes por haber dejado sin resolver esta dualidad en su posición que, por cierto, apunta en general a un problema del que puede dudarse que alguna vez vaya a recibir alguna propuesta de resolución aceptable: se trata del problema de qué lugar asignar a la consciencia en una cosmovisión materialista. En efecto, no hemos hecho más que señalar el lugar de aparición textual de este problema en uno de los primeros materialistas modernos. Que haya pasado aparentemente inadvertido para el mismo Hobbes puede ser también, quizás, consecuencia de que, dado que para muchos estados o procesos mentales, como las sensaciones, las articulaciones de la forma (2) podían ser reducidas a la forma (2'), se llegara confiadamente a la creencia de que esto debía ser así para el caso de todos los demás estados mentales. Sin embargo, como ha sido señalado insistentemente, y sólo quisimos ilustrar sobre la base de textos hobbesianos, la consciencia no parece señalar a un proceso mental como los otros, ya que pareciera presentar un núcleo irreductible al análisis en términos fisicalistas[3].

Bibliografía

(a) Obras de **Hobbes**:
Leviathan = Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill, Londres, 1651.Uso la edición de J. C. A. Gaskin, 1996, Oxford: O.U.P.
The Elements of Law = The Elements of Law, Natural and Politic, 1650. Uso la edición de Tönnies, 1984, Londres: Frank Cass.
De Corpore = Elements of Philosophy, the First Section concerning Body, 1656. Uso la edición de Molesworth en *English Works of Thomas Hobbes*, Londres, 1839.
De Homine = De Homine, sive Elementorum Philosophia Sectio Secunda, Londres, 1658. Uso la edición de Molesworth en **T. Hobbes**, (1845), *Opera Latina*, Londres.
(b) Otras obras:
Guttenplan, S. (1992), "An Essay on Mind" en S. Guttenplan (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, 1992, Oxford: Blackwell.
Jackson, F. (1996), "Mental Causation" en *Mind* 105, pp. 377-413.
Nagel, T. (1974), "What Is It Like to Be a Bat?" en *Philosophical Review* 83, pp. 435-450.

Notas

[1] Para las citas y abreviaturas, véase la bibliografía al final del trabajo.
[2] Para un tratamiento general de las distintas posiciones en lo que respecta a la relación mente-cuerpo, véase Guttenplan (1992), sección 3.
[3] El lugar clásico para esto es Nagel (1974)

Filosofía de género

ECONOMÍA Y GÉNERO: EN TORNO AL PROBLEMA DEL BIENESTAR

Ofelia Abril
Silvia Hoffman
UBA

Las nociones de bienestar y preferencia, conceptos fuertemente ligados uno con otros, son ejes de debate para los teóricos provenientes de distintas disciplinas, como ser, la sociología, la economía normativa, la filosofía política Asimismo, las posiciones teóricas difieren unas con otras de tal modo que pueden identificarse tres grandes perspectivas desde las cuales se aborda el análisis de la noción de bienestar: la subjetiva o bienestarismo, la objetiva y la que vincula el bienestar con las capacidades individuales. Desde la perspectiva subjetiva, el bienestar se relaciona con la satisfacción de las preferencias de las personas, idea que se enlaza con el cálculo de Bentham mediado por la economía del bienestar y la idea de utilidad de los consumidores. Desde una perspectiva objetiva, el bienestar se evalúa en vistas a una medida, como ser la posesión de bienes según Rawls, e ignora las diferencias subjetivas entre las personas. La tercera perspectiva vincula el bienestar a la calidad de vida de las personas, al ejercicio de las capacidades individuales. Amartya Sen y Martha Nussbaum sostienen esta última posición y proponen la necesidad de establecer criterios universales que permitan evaluar el estado de bienestar de los individuos, en particular, de aquellas personas quienes viven en el umbral de la línea de pobreza o por debajo de ella. Cada una de estas posiciones tiene sus aciertos y sus debilidades, por ejemplo, una de las objeciones que se le formulan al bienestarismo se vincula con las preferencias adaptativas, mientras que a la teoría de las capacidades seniana se le cuestiona la falta de métrica.

En este trabajo nos centraremos en las críticas que Martha Nussbaum formula a la teoría subjetiva del bienestar en *Women and Human Development* (2000), obra en la que analiza la calidad de vida de las mujeres, especialmente, de aquellas que se encuentran por debajo del umbral de pobreza, y propone fundamentos para diseñar políticas públicas cuyos objetivos sean elevar la calidad de vida. Primeramente, presentaremos los conceptos principales de la teoría subjetiva del bienestar, deteniéndonos en las preferencias adaptativas por considerar que ellas describen significativamente el porqué de las preferencias de las mujeres a la hora de elegir, valorarse o reconocerse como sujeto de derecho. Y por último, expondremos la propuesta de Nussbaum, esto es, el bienestar ligado al ejercicio de las capacidades básicas.

El bienestarismo

La idea de bienestar se vincula a la idea de satisfacción de las preferencias o deseos del individuo. Las personas tienen preferencias por distintos bienes y por diversos estados del mundo, dependiendo el bienestar del punto en que se satisface el rango de las preferencias. Es posible concebir que una persona aumenta su bienestar si satisface su preferencia obteniendo el bien elegido o el bien querido y juzgar la bondad de los estados sociales sólo en función de la utilidad que los diferentes individuos obtendrían en un estado específico, excluyendo cualquier otra información que pudiera ser relevante para su bienestar. En esta línea de análisis se encuentran economistas como Friedman, Bork, o Harsanyi, Friedman, por ejemplo, cuestiona la posibilidad de formular una teoría normativa que vaya más allá del bienestar subjetivo, mientras que Bork, (bienestarista subjetivo respecto de las políticas públicas) considera que la agregación de preferencias subjetivas es el único modo racional para proceder en materia normativa, aun cuando estén en juego las determinaciones de los principios constitucionales básicos. Sin embargo, los propios economistas han reconocido que no es viable tratar la agregación de todas las preferencias existentes en una sociedad para que guíen las políticas públicas. Dada esta limitación, sugieren intervenir al menos cuando (a) se requiere una apreciación global que no puede ser provista por los individuos o (b) es necesario corregir aquellas preferencias derivadas de falsas creencias o de falta de información. Pero como el interés en este trabajo es enfocar las cuestiones relativas al bienestar de las mujeres, enton-

ces, cabe preguntarse si existirán mecanismos a través de los cuales las mujeres expresan sus preferencias y de ser así, ¿cuáles son?, o bien, cómo justificar las creencias por las cuales las niñas reciben menor atención educativa o una ración menor de alimento que los varones, o ¿cómo se modifican estas creencias y las acciones que ellas generan?

Por su parte, Harsanyi formula el *"principio* filosófico de la *autonomía de las preferencias"* según el cual, el criterio último para decidir lo qué es bueno o malo para un individuo es el propio deseo y la necesidad expresada en sus preferencias. Según Harsanyi, las preferencias reveladas frecuentemente están en desacuerdo con las "verdaderas preferencias" pero, a pesar de ello, son reales porque son las preferencias manifestadas en la conducta. Estas preferencias, las observadas a través de la conducta, pueden ser sostenidas o no en creencias factuales erróneas o en una elección racional imprudente. En cambio, la preferencia verdadera se sostiene en información factual relevante, procesada mediante un cuidadoso razonamiento llevado a cabo en un estado mental conducente a la elección racional. Nussbaum señala que Harsanyi necesitó incorporar para justificar las preferencias verdaderas no sólo la usual corrección a la creencia y la información sino también una fuerte idea procesal normativa de una razón prudente y un estado de la mente conducente a la elección racional. Pero ¿quiénes son los agentes que satisfacen los requisitos propuestos por Harsanyi? Según estudios empíricos los agentes que cumple estas condiciones suele ser varones, blancos y pertenecientes a un determinado nivel socioeconómico.

Uno de los problemas para satisfacer los requisitos establecidos por Harsanyi reside en las condiciones efectivas en que las personas manifiestan sus preferencias y eligen en concordancia con ellas. Por ejemplo, el estado mental de una mujer habituada a la violencia doméstica o a la nutrición deficiente difícilmente la conduzca a una elección racional, por el contrario, para que la mujer, habituada a vivir en esas condiciones, acceda a un estado mental conducente a la elección racional se requeriría eliminar primeramente el estado pasivo al que fue inducida por años de desprecio y abandono. Las modificaciones formuladas por Harsanyi a la versión estándar del bienestarismo también involucran, según Nussbaum, que la teoría normativa informe acerca de la distinción entre deseos racionales e irracionales, entre las preferencias reales y preferencias verdaderas y que, además, justifique la exclusión de las preferencias antisociales, tales como, el sadismo, la envidia o el resentimiento, del conjunto de preferencias verdaderas. Harsanyi justifica dicha exclusión basándose en el compromiso moral hacia las otras personas, en la "buena voluntad general" y en la "simpatía humana" que demanda la supresión de aquellos aspectos de la personalidad real que son hostiles a la idea de una comunidad moral. Sin embargo, dada las condiciones actuales en las que viven muchas mujeres, cabe preguntarse si ellas están incluidas en el conjunto de personas comprometidas moralmente.

Por otra parte, el enfoque utilitarista del bienestar individual también recibe distintas críticas, como las formuladas por Sen, que están basadas en la adaptación de los deseos a las condiciones de vida. Sen considera que nuestros deseos y capacidades para experimentar placer se adaptan a las circunstancias gracias a los condicionamientos mentales y actitudes adaptativas que hacen más soportable la vida (Sen, 2000). Uno de los teóricos que analiza detalladamente la formación y el cambio de las preferencias adaptativas es Elster, (1988). En términos generales, para Elster el deseo adaptativo reproduce la estructura del zorro y las uvas: el zorro desea las uvas pero al no poder obtenerlas juzga que están ácidas. Las preferencias adaptativas consisten en el ajuste de los deseos a las posibilidades de vida de cada uno a través de un proceso causal, no consciente, que permite reducir la tensión al experimentar deseos que no pueden satisfacerse, lográndose, de este modo, la disminución de la disonancia cognitiva (Elster 1988). El análisis y la identificación de las preferencias adaptativas, su diferenciación y contraposición respecto a otra clase de preferencias facilitan la comprensión de la conducta individual y también la concepción de esquemas de justicia social. Por esto, es necesario distinguir el cambio de preferencias adaptativas del *"cambio de preferencias a través del aprendizaje"*, esto es, aquel cambio que se produce al evaluar las situaciones de acuerdo con las preferencias informadas y no solamente con las preferencias dadas (Elster, 1988) Este tipo de cambio de preferencias puede ser adaptado a los términos de un esquema utilitarista ampliado, en cambio, no deberían incluirse en él las preferencias adaptativas que al ser más reversibles e inestables resultan una base sospechosa para la opción social. Esta sospecha se confirma cuando se identifican y analizan las preferencias de mujeres adaptadas a sus paupérrimas condiciones de vida, al ser éstas las únicas formas conocidas. Asimismo, las preferencias adaptativas se distinguen de las "preferencias autónomas" que están avaladas deliberadamente por el agente y que sí podrían constituirse en una base posible para la elección de principios políticos, como lo manifiesta Elster cuando analiza la revolución social inspirada en el descontento originado por el proceso de industrialización.

Por su parte, Nussbaum señala que las preferencias adaptativas no son cuestionables por serlo sino que en algunos casos lo son y en otros no. Si ellas son contrarias a los derechos humanos o a algunas de las capacidades básicas, tales como, la adaptación a la violencia doméstica, a la falta de libertad reproductiva, a la falta de acceso a la educación, a la ausencia de libertad de expresión, entonces sí son cuestionables. En cambio, si se modifican las preferencias a partir del reconocimiento de limitaciones insuperables, por ejemplo, la persona cambia sus deseos y acepta que es implausible volar como los pájaros, entonces esta modificación resultaría un indicio de madurez. La autora señala que la distinción entre preferencias adaptativas cuestionables y no cuestionables presupone, al igual que el bienestarismo, una teoría sustantiva de la justicia y de los bienes principales que formule cuáles son los derechos que cabe esperar en la vida. Con este fin, la autora elabora una lista de capacidades básicas en la que especifica capacidades, libertades y oportunidades que tienen valor cualquiera sea el plan de vida que se elija, como ser, la capacidad de mantenerse con vida, de prevenir la muerte prematura, de acceder al cuidado de la salud (Sen, 2000), la capacidad de ejercer el derecho a ser tratada dignamente sobre las bases sociales de autorespeto y no-humillación. Esta lista de capacidades básicas debería, a su vez, ser una guía para la planificación de políticas públicas.

Se objeta el carácter universal de la lista puesto que el ejercicio de las capacidades básicas que ella enumera podría provocar la desaparición de las tradiciones y las herencias culturales que son incompatibles con los cambios políticos, sociales o económicos que pretende introducir. La lista de capacidad básicas descansa, según Nussbaum, en la idea de que existe un *verdadero funcionamiento humano* básico, elemental (vg. se prefiere estar bien alimentada/o a estar hambrienta/o) al que aspiramos los seres humanos, varones y mujeres, y como la lista de capacidades sólo formula objetivos a lograr en la vida, ya sea familiar, social o política, las mujeres la aprobarían cualquiera fuere el rango de concepciones sobre los bienes que estén en juego en las distintas sociedades y culturas. La lista de capacidades básicas aspira a que las personas afectadas decidan qué quieren y qué razones tienen para preferirla y aceptarla. Por ejemplo, no se pretende que las mujeres trabajen fuera del hogar, sino que se aspira a que no se infrinja el derecho al trabajo, prohibición que en muchos casos se realiza violentamente y en otros adquiere formas sutiles (Sen, 2000). Estudios empíricos muestran que las mujeres que han aprendido a leer no sólo lo reconocen como valioso y placentero, sino que expresan satisfacción con su nueva condición y el deseo de no revertirla. Lo mismo vale en lo relativo al cuidado de la salud, a la violencia doméstica o a la adquisición de libertades políticas. Nussbaum no desestima que las mujeres opten por retomar sus roles tradicionales y elijan renunciar a las elecciones y las oportunidades en determinadas áreas de la vida social, económica o política, a un empleo fuera del hogar o eliminar el uso del velo ya que cada una de estas opciones no afectaría los niveles de capacidades políticas que ellas poseen en tanto ciudadanas. Por el contrario, cuando las mujeres eligen entre distintas opciones, por ejemplo, retornar a un modo de vida tradicional, igualmente apoyan las políticas que favorecen la libertad de elección. Así lo expresó claramente Hamida Khala, mujer musulmana, que prefiriendo conservar la práctica del uso del velo se opuso con firmeza a que las mujeres pakistaníes estuvieran obligadas a su uso.

La lista de capacidades aspira a resolver los problemas del bienestarismo privilegiando el bien y el derecho en lugar de subordinarlos a la satisfacción de las preferencias. Consideramos que la propuesta de un marco conceptual de alcance universal compatible con los rasgos más amplios de la personalidad humana y con la diversidad cultural aporta ejes para la construcción de consensos en un mundo cada día más desestabilizado por los intereses personales, sectoriales y regionales.

Bibliografía

Elster, J. (1988), *Uvas Amargas*, Ed. Península/Ideas Barcelona
Nussbaum, M. (2000) *Women and Human Development*, University Press Cambridge, London
Nussbaum, M y A.K. Sen (comp) (1996), *La calidad de vida*, F.C.E., México
A.K Sen. (1997), *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona
---------- (2000), *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Buenos Aires
---------- (1995), *Nuevo Examen de la Desigualdad*, Madrid, Alianza
---------- (1999), *Sobre ética y economía*. Madrid. Alianza.

EL FEMINISMO DE BELL HOOKS O EL MARGEN COMO ESTRATEGIA

Ana María Bach
IIEGE -UBA

Como sabemos el feminismo en tanto movimiento social no es homogéneo así como tampoco lo es la teoría feminista que se desarrollara en los países centrales. Es frente a los reclamos de las teóricas feministas blancas, de clase media, de los setenta, que bell hooks alzó su voz crítica para manifestar los puntos débiles, en busca de un feminismo "total". Para eso eligió estar estratégicamente en los márgenes.

¿Qué es para bell hooks[1] estar en el margen?. Es ser parte del todo pero por fuera del cuerpo principal y este espacio desarrolla una manera particular de ver la realidad. Según sus palabras, en la comunidad de su niñez se tenía en cuenta tanto al centro como al margen y de esa manera podían entender a ambos. La supervivencia de la comunidad negra dependía de una creciente conciencia pública de la separación entre centro y margen y un creciente reconocimiento privado que era una parte necesaria y vital de ese todo. Ese sentimiento de totalidad, impreso en sus conciencias los proveyó de una visión de oposición del mundo, un modo de visión desconocida para quienes eran sus opresores y fortaleció el sentido del yo y la solidaridad.

El feminismo y el racismo son figuras de marginalidad, por eso bell hooks teoriza sobre ellos. (FT ,AIN'T[2] p.1). Si bien en sus primeras obras no hace hincapié sobre la clase, en obras posteriores puntualiza que hay una insistencia tradicionalmente izquierdista en la precedencia de la clase sobre la raza. Acuerda con autores como Howard Winant en que debe comprenderse a la raza para comprender la clase porque, en palabras del autor, "en el marco político postmoderno actual de Estados Unidos, la hegemonía se determina por la articulación de raza y clase" (Devorar...p.30). El orden de importancia de dominación es entonces: raza, sexo, clase, aunque en realidad formen al mismo tiempo un vínculo opresivo inextricable.

Gloria Watkins eligió al lenguaje como medio de lucha y al margen como espacio. Hay que resaltar que se refiere a una *marginalidad elegida* como lugar de resistencia, que se diferencia de la marginalidad impuesta por las estructuras opresivas ya que *opresión significa no tener posibilidad de elección*. La marginalidad elegida es entonces un lugar de creatividad y de poder, por eso es que desde esa posición puede hacer una teoría feminista diferente, una teoría que parte de la experiencia, de la vida. Y lo hace consciente del riesgo que esto representa. Su crítica fue formada por la experiencia como miembro de un grupo oprimido, la experiencia de explotación sexista y la de la discriminación. (Choosing. p 54-55)

AIN'T A WOMAN, su primer obra, le llevó ocho años de investigación y el principal motivo que la llevó a escribirla fue el hecho de no encontrar en las librerías obras acerca de las mujeres negras[3]. Durante su niñez la vida en una comunidad segregada negra y la concurrencia a una escuela para niños y niñas negros y con maestras negras, Gloria vivió en el centro de ese mundo, aunque al mismo tiempo fuera un lugar marginal no elegido. Las enseñanzas que recibían los niños y niñas fomentaban la autoestima, el orgullo por ser negra/o y el cuidado por los demás. Considero que estas características fueron acentuadas porque su comunidad formaba parte de la iglesia bautista, culto al que concurría asiduamente.

Una teoría feminista desde los márgenes

bell hooks en FT critica a gran parte de la teoría feminista existente en los EE.UU. porque proviene de mujeres blancas burguesas que están en el centro, cuyas perspectivas sobre la realidad rara vez incluyen a las mujeres que están en los márgenes. Como consecuencia, la teoría feminista no es completa, carece del análisis amplio que puede incluir una variedad de experiencias humanas. Una teoría "completa" puede surgir de quien tenga conocimiento tanto del centro como del margen.

Para comprender la obra de bell hooks considero que son fundamentales sus dos primeras obras porque en ellas están planteados los temas sobre los que girará, enriqueciéndolos, su obra posterior. Sintetizaré, entonces, su agenda a partir básicamente de *Feminist Theory*.

Los temas clave en su obra son: *teoría y práctica* como dos caras de la misma moneda; una teoría feminista total que incluya a las mujeres negras; la consideración del feminismo como un movimiento que puede poner fin a la opresión sexista y a la violencia; para lo cual hay que volver a pensar la naturaleza del *trabajo* y del *poder*; la consideración de los varones como *compañeros en la lucha*; la *educación* de las mujeres que es incluida en su programa porque la considera liberadora; la *hermandad* como solidaridad política entre las mujeres.

Como anticipáramos su teoría surge de la crítica a la situación existente respecto de la teoría y de la práctica. Afirma que el feminismo en los EE.UU. no emergió de las mujeres víctimas de la opresión sexista, golpeadas física, psicológica y espiritualmente cada día y carentes de poder para cambiar su condición de vida. Así, piensa que Friedan, una de las teóricas que delinearon el pensamiento contemporáneo feminista, escribió como si esas mujeres no existiesen. Tampoco las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy, raramente se preguntan si su perspectiva sobre la realidad de las mujeres es cierta con respecto a la experiencia de las mujeres como grupo colectivo y una de las causas es que no son conscientes de la supremacía blanca (FT p. 3)

Un principio central del pensamiento feminista fue la aserción "todas las mujeres son oprimidas". Pero para bell hooks esta enunciación implica que las mujeres tienen una suerte en común, olvidando que factores como la clase, raza religión, preferencia sexual, entre otras, crean diversidad de experiencias que determinan al sexismo como fuerza opresiva en las mujeres. Reconoce que el sexismo está institucionalizado en la sociedad norteamericana, pero esto no quiere decir que determina una forma de destino absoluta para todas las mujeres que viven en ella. Para bell hooks estar oprimido recordemos que significa *ausencia de elección*. Muchas mujeres en esa sociedad pueden hacer elecciones, aun inadecuadas, así *explotación* y *discriminación* son palabras que mejor describen la situación de las mujeres colectivamente en los EE.UU.

Bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de tal manera que el sexismo restringe la acción de las mujeres en algún campo pero no en todos, en algunas esferas hay libertad. La ausencia de restricciones extremas conduce a las mujeres a ignorar las áreas en las cuáles son explotadas o discriminadas, inclusive las lleva a pensar que no están oprimidas. Así en los primeros tiempos hubo mujeres (blancas) que no se oponían ni al patriarcado, ni al capitalismo, ni a la diferencia de clases o al racismo y se llamaban a sí mismas "feministas". Sus expectativas variaban: algunas privilegiadas deseaban igualdad social con los varones de su misma clase, sin darse cuenta que los varones tampoco son todos iguales; otras buscaban igual pago por igual trabajo; otras un estilo de vida alternativo como la inserción en carreras superiores.

En el movimiento feminista burgués, las mujeres consideraban que eran las víctimas de la opresión y los hombres sus enemigos, misóginos y poderosos. Esta concepción reforzó la ideología sexista e implicaba que el que las mujeres tengan poder tenía que ser a expensas de los varones. Esta manera de enfocar el problema olvida que hay diferencias sociales y que no todos los varones se benefician de la misma manera del sexismo.

La ética en la sociedad occidental capitalista e imperialista está más centrada en lo personal que en lo social. Enseña que es más importante el bien individual que el bien social y consecuentemente que el cambio individual es más importante que el cambio social. Por eso bell hooks aboga por introducir una perspectiva feminista diferente, una nueva teoría, que no esté moldeada por el individualismo liberal, para que el movimiento feminista no sea excluyente sino que abarque a todas las mujeres. Las mujeres negras resistieron la hegemonía dominante del pensamiento feminista insistiendo en el hecho de que ésta es una *teoría en el hacer*, que es necesario criticar, preguntar, reexaminar y explorar nuevas posibilidades.

Considera esencial para la lucha feminista que las mujeres negras reconozcan que la marginalidad es un punto de vista ventajoso que les da la posibilidad de criticar la hegemonía sexista, clasista y racial dominante, tanto como imaginar y crear una contra-hegemonía. Así la formación de una teoría y una praxis feminista liberadora es una responsabilidad colectiva que debe ser compartida y asimismo estar basada en las masas.

bell hooks también opina que el feminismo es la lucha para finalizar la opresión sexista. Su propósito no es beneficiar solamente a un grupo de mujeres específico, una clase o raza particular de mujeres. Ni tampoco privilegiar a las mujeres sobre los varones. El feminismo así concebido considera como fundamental a la relación entre opresión de raza, sexo, y clase, conceptos que están profundamente imbricados y no se pueden separar.

También considera que la idea de "opresión común" fue una plataforma falsa que mistificó la compleja situación de la mujer, ya que las mujeres estamos divididas por actitudes sexistas, racistas o privilegios de clase y otros prejuicios. Un ejemplo de hermandad mística es el de Florynce Kennedy cuando dice: "Nosotras somos hermanas", o "No criticar a una 'hermana' públicamente", (que aún hoy escuchamos en algunas reuniones feministas). Para bell hooks la base del vínculo para ese concepto místico de hermandad fue la victimización compartida, de ahí el énfasis en la opresión común. Pero este concepto de vínculo refleja directamente la supremacía del pensamiento masculino. El vínculo que debe promover el movimiento feminista y que hace a la esencia de la hermandad, tiene que asentarse sobre las bases de compartir fuerzas y recursos. (FT p. 45)

Y acá encontramos la relación con el concepto de educación liberadora y educación de las mujeres. Obviamente las mujeres son el grupo más victimizado por la opresión sexista y como otras formas de opresión de grupo, el sexismo es perpetuado tanto por las estructuras institucionales y políticas, como por los individuos que dominan, explotan u oprimen, y también por las mismas víctimas que son socializadas para comportarse en modos que las hacen cómplices del *statu quo*. Por eso propone *desaprender* lo enseñado y *aprender a vivir y trabajar en solidaridad*. Y esto se logra a partir de aprender el verdadero valor y significado de hermandad[4].

Otra fuerte crítica de bell hooks hacia el feminismo burgués es respecto al tema del trabajo, ya que al haber considerado que la liberación de la mujer es sinónimo de ganar igualdad social con los varones, hicieron aparecer al feminismo como un movimiento en pro del trabajo de las mujeres a partir del hecho de ser nada más que amas de casa. Este fue uno de los principales temas de Friedan en La mística femenina, que al centrarse en la clase media no tuvo en cuenta que ya había muchas mujeres trabajando fuera de su casa por necesidad. En Friedan el trabajo está visto como liberador, pero esto tenía poco que ver con la realidad de las mujeres empleadas que sufrían explotación y baja remuneración. Para ellas el trabajo es explotación y deshumanización. (FT p. 96) Es por esto que bell hooks propone repensar la naturaleza del trabajo como otra tarea para las feministas, si quieren que el movimiento abarque a todas las mujeres. Y lo mismo sucede con el tema del poder. En la sociedad capitalista el poder es comúnmente igualado con dominación y control sobre cosas o gente. Pero las mujeres también tienen alguna forma de poder, por ejemplo, el del consumo y la economía de la casa. bell hooks insiste en que el feminismo tiene que marcar lo positivo del poder de las mujeres, no que no tienen poder.

El de la educación elitista en el feminismo burgués es otro tema que ha sido blanco de las críticas de bell hooks. Dicho movimiento no ha tomado en cuenta el grado de educación de las mujeres y sus discursos llegan sólo a las mujeres altamente escolarizadas. Pero no todas las mujeres pueden asistir a las conferencias y charlas públicas ni tampoco leer trabajos eruditos. Para bell hooks la solución podría darse al trabajar por alfabetizar a todas las mujeres y establecer contactos directos, para que las ideas feministas pudieran ser compartidas. Habría que trabajar en establecer un puente entre las experiencias educacionales de las masas de las mujeres y las de las mujeres académicas. Lo mismo que desarrollar la habilidad de "traducir" las ideas a una audiencia que varía en edad, sexo, etnicidad, grado de alfabetización. (FT p, 109)

También el movimiento feminista contemporáneo ha llamado con éxito la atención a la necesidad de finalizar la violencia masculina contra las mujeres. Siguiendo a Susan Schechter afirma que la violencia contra las mujeres está enraizada en la dominación masculina. Pero esto no debe llevar a pensar que no hay violencia femenina, sino que ésta es menor que la masculina. bell hooks nos relata que tanto los varones como las mujeres negras han llamado siempre la atención sobre un "ciclo de violencia" que comienza con abuso psicológico en el mundo público en donde el trabajador masculino puede ser sujeto de control por un jefe o una figura autoritaria que es humillante y degradante. Por miedo a castigos tales como perder el empleo, la libera en una situación que llama de "control". Habitualmente esta situación se da en el hogar y el blanco de su abuso es la mujer. Así al disculpar y perpetuar la dominación masculina sobre las mujeres para prevenir la rebelión en el trabajo, las reglas capitalistas masculinas aseguran que la violencia masculina se exprese en la casa y no en la fuerza del trabajo.

Apreciaciones

Considero altamente positivas en general las críticas y las propuestas de bell hooks, con relación al feminismo de EE.UU. y considero que, en gran medida, se pueden aplicar a la Argentina[5]. Sin embargo, por razones de espacio, los aspectos que más me interesa señalar en esta ocasión y porque en nuestro

medio también se observan, son la disociación entre teoría y práctica, la existencia de dos ámbitos: el movimiento feminista que en muchos sentidos es anti-intelectualista y la teoría feminista que no se basa en la masa de las mujeres como así también el supuesto que debe hacerse teoría para sostener la lucha de las mujeres, otorgándole de esta forma a la teoría una supremacía que no tiene. Así entonces sus propuestas de un feminismo total, que abarque a todas las mujeres, y la importancia de la unión entre teoría y práctica son recomendables también para nuestro país.

Asimismo es de destacar el lugar del margen como estrategia para la acción, tema que da lugar a otros estudios.

Querría ahora señalar algunas limitaciones. En cuanto al concepto de hermandad aunque positivo y atractivo resulta utópico, deseable pero sumamente distante, porque en lo cotidiano no se practica la educación para la solidaridad en este mundo crecientemente competitivo, justamente en este capitalismo que para bell hooks ha desarrollado una forma de control de la violencia. A mi modo de ver resulta poco realista la apelación a la solidaridad entre los seres humanos, ni entre mujeres ni entre varones y mujeres. En el mundo neoliberal la solidaridad se *dice* pero no se *hace*. Es un valor que se fomenta en una minoría de hogares y que, lamentablemente, forma parte de un discurso vacío en la educación formal, aunque se sostenga desde las distintas teorías.

Por otra parte, justamente éste es uno de los aspectos en que considero que mejor ejemplifica la manera en que influye la biografía de una persona en sus postulaciones teóricas, ya que el sentido de hermandad y solidaridad en el que vivió bell hooks fue para ella determinante, pero no era compartido ni es compartido por la mayoría de la sociedad ni en su país ni en el nuestro.

Ahora bien, hay otros aspectos que señalar en el pensamiento de bell hooks, pero que demandan un análisis que sobrepasa los límites de este trabajo, tales como el análisis de la violencia y el de poder, que resultan algo estrechos, como así también la persistencia en el uso del concepto de raza. Esto último excede los límites de la obra de bell hooks y levanta mis interrogantes al ámbito norteamericano en el que vive bell hooks ¿por qué la insistencia en seguir utilizando el concepto de "raza" si desde las ciencias, ya sea naturales o sociales se pugna por abolirlo?. ¿Es éste un nuevo ejemplo de divorcio entre teoría y práctica?...

Bibliografía

bell hooks (1995), "Desafío al capitalismo y al patriarcado" *Z Magazine*, Trad. Por Juan Romero y revisado por **Alfred Sola** (2000), (Internet)
bell hooks (1996), "Devorar al otro: deseo y resistencia", *Debate Feminista*, vol. 13, pp. 17-39
bell hooks (1990), "Postmodern Blackness" en *Postmodern Culture*, vol. 1, 1.
bell hooks (1995), "Representing Whiteness in the Black Imagination", pp. 338-346
bell hooks (1981), *AIN'T I A WOMAN: Black women and feminism*, Boston, South End Press.
bell hooks (1984), *Feminist Theory: from margin to center*, Boston, South End Press.
bell hooks (1996), "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness" en Garry, Ann y Pearsall, Marilyn (eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Nueva York, Routledge,.
bell hooks (1994), *Teaching to Transgress*, New York, Routledge.

Notas

[1] Gloria Watkins, nació en Hopkinsville, Kentucky el 25 de septiembre de 1952. Su voz escrita se conoce por el pseudónimo "bell hooks", nombre de su bisabuela y que recuerda porque fue una mujer que hizo escuchar su voz en la familia. Eligió usar seudónimo porque su nombre, Gloria, estaba asociado a una identidad que no reconocía como plenamente suya. "Gloria" representa una niñez y un estilo de comportamiento de la mujer distinto del que ella pretende. Además para Gloria Watkins lo importante en una obra no es quién la escribe, su nombre e identidad personal, sino qué se escribe, los pensamientos que se transmiten. Así expresa que se sintió cómoda cuando recibió la edición de su primera obra AIN'T A WOMAN escrito así, en mayúsculas mientras que "bell hooks" aparecía en minúsculas.

[2] Para abreviar escribiré AIN'T en lugar del nombre completo de la obra (*AIN'T A WOMAN*) y FT (*From Margin to Center*) en donde escribió su agenda feminista, y el primer nombre del título en las demás. Las referencias completas están en la bibliografía.

[3] En la lengua castellana podría hablar de "negra" y "negro" sin hacer referencia a mujeres o varones como sí es necesario en la lengua inglesa, pero dado que en nuestra lengua tienen connotaciones negativas, hablaré de "mujer negra" o "varón negro", aunque sea redundante, con la intención de moderar el prejuicio.
Es interesante tener en cuenta el por qué del título también ya que fue la expresión de Sujourner Truth hacia la segunda mitad del siglo XIX. Ella era una ex esclava y cuando se discutía acerca de los derechos de la mujer en el parlamento, se desnudó el pecho frente a todos y preguntó "¿y no les parece que soy una mujer?", como una manera de afirmar que también tenía derechos.

[4] AIN'T, su primer libro, se lo dedica a su madre, Rosa Bell Watkins quien le enseñara tanto a ella como a sus hermanas que la hermandad le da autoridad [*empower*] a las mujeres al fomentar y ejercitar el respeto, la protección, el darse coraje y amarse entre ellas. Este concepto de hermandad fomentado tempranamente tanto por su madre como por la comunidad bautista que frecuentaba, deben haber influido en su elaboración de un concepto de hermandad para el feminismo distinto del propuesto por las feministas radicales.

[5] En otro trabajo me centro en la cuestión de los márgenes. La posicionalidad del sujeto es una de las propuestas que considero más actuales y fértiles de bell hooks.

EL DESAFÍO DE LA AGENCIA SIN SUJETO

María Luisa Femenías[1]
UNLP - UBA

Judith Butler sostiene que la categoría de sujeto, como inscripción en un lenguaje falogocéntrico, tal como lo denunció Luce Irigaray en *Speculum*, excluye *ab originibus* la posibilidad del sujeto-mujer[2]. Sin embargo, no sigue a Irigaray cuando le critica su binarismo esencialista. Se aparta así de dos líneas tradicionales: una, de vieja raigambre ilustrada, que reclama para las mujeres su incorporación a la categoría de sujeto, en principio, entendida como formal y vacía de determinaciones materiales (p.e., S. de Beauvoir). La otra, subsidiaria en parte del psicoanálisis y del pensamiento postmoderno, que afirma la diferencia, y rescata en muchos casos la maternidad como el carácter paradigmático y más propio de las mujeres (p.e., L. Irigaray)[3].

Butler se distingue igualmente del debate esencialismo *vs* constructivismo, porque ambos se estructuran bajo supuestos que limitan a la vez que generan un ámbito "abjecto" densamente poblado de no-sujetos. Por una parte -en la interpretación de Butler-, el esencialismo reconoce la categoría de sujeto sobre la ecuación varón/heterosexual/blanco, delegando en la naturaleza todos los marcos (hetero)normativos de la sexualidad. Así, subraya Butler, la construcción política del sujeto se lleva a cabo con ciertos objetivos legitimadores y excluyentes, que se ocultan bajo una maniobra de naturalización que las estructuras jurídicas toman como fundamento. De este modo, el poder de la ley produce y oculta la noción de un sujeto "antes de la ley", donde una cierta concepción ontológica de la sustancia demarca el horizonte de posibilidad de esa concepción del sujeto[4]. Igualmente, Butler se aparta de quienes identifican ilógicamente al constructivismo con el voluntarismo y el libre juego de las asunciones de género, como si un individuo pudiera moldear arbitrariamente su sexualidad[5].

En síntesis, como las posiciones vigentes no dan cuenta de su complejidad, Butler abandona la moderna categoría de sujeto. Deudora del giro lingüístico, el psicoanálisis lacaniano, la teoría de los actos de habla y la teoría foucaultiana del poder, acepta el desafío de dar cuenta de agentes performativos no-sujetos. Para ello, se propone examinar, por un lado, las condiciones bajo las cuales psicológicamente se asume una cierta sexualidad (aspecto que no examinaremos) y, por otro, la relación entre el reconocimiento del sujeto y la identidad sexual. Desarrolla una metafísica que denomina "contra-imaginaria" y "paródica", basada en la distinción entre la lógica de la identidad de la de la identificación, que admite un yo que se inventa constantemente una identidad y una coherencia fantasiosas, afirmando una agencia sin sujeto. En pocas palabras, Butler explora los límites simbólicos en los que se inscribe el problema del sujeto. Precisamente, esta última cuestión es la que nos interesa examinar. Presentaremos algunas claves que faciliten una lectura de Butler tal que su "agente" pueda ser contrastado con una teoría general del

sujeto. Para ello, comenzaremos explicitando algunos conceptos clave, estrechame . imbricados, que retomaremos en el apartado final.

El sujeto

En primer término, Butler retiene de Lacan la inscripción lingüística de los sujetos. Se establece así la prioridad de la autoridad textual: el *locus* sujeto, pero sólo cuando es nombrado, mencionado o interpelado[6]. Es decir, cuando se constituye discursivamente en un "lugar" previo a él, en una invocación transitiva. Sólo se dice (*es*) cuando -paradójicamente- se reconoce la precedencia de las condiciones discursivas que marcan el lugar de su inscripción: así se lo instituye, se lo inviste. Esta institución, sin embargo, nunca es acabada e implica inestabilidad, incompletitud y movilidad. Como una cita de su lugar en el lenguaje es anónimo y previo respecto de la vida que lo anima; es la posición históricamente revisable que lo precede y lo excede, pero sin la cual no se puede hablar[7].

Butler, en segundo lugar, acuerda también con Lacan en que el sexo del sujeto es una posición simbólica que se asume bajo el miedo al castigo, donde la figura del castigo por excelencia es la castración. Es decir, el sexo es una posición que se está forzando al sujeto a asumir, que opera en la estructura misma del lenguaje y que es constitutiva de las relaciones de la vida cultural[8]. En consecuencia, advierte Butler, en un lenguaje falogocéntrico tal posición no puede ser sino la de un sujeto = varón heterosexual. Queda para las mujeres (que *son* castigadas por definición) el fracaso de satisfacer la posición de sujeto (por carencia) y la envidia del pene.

Alcanzar la categoría de sujeto supone, además, un proceso de identificaciones normativas y de construcciones identitarias, que responden a la lógica bivalente y excluyente varón-mujer. Butler niega el principio abstracto de identidad y subraya la existencia *de hecho* de procesos de identificación psicológica *desviados* del mandato de la cultura hegemónica, que no llevan a la psicosis (*contra* Lacan). Por tanto, la emergencia cultural de seres incoherentes o de identidad genérica discontinua debe llevar al cuestionamiento y, finalmente, al abandono de la noción de sujeto, que exige continuidades insostenibles. Le es posible esta conclusión porque deslinda la *lógica de la identidad* de la *lógica de la identificación*, rechazando la necesidad de la primera y ahondando en los modos de funcionamiento de la segunda. Sin embargo, retiene la noción de agencia que, en su derivación performativa, excluye la necesidad de una identidad estable[9].

Ahora bien, por un lado, Butler critica la *lógica de la identidad*, que deudora de la metafísica de la sustancia presupone que las identidades son auto-idénticas, persistentes en el tiempo, unificadas e internamente coherentes. Bajo ese presupuesto, indaga de qué modo se conforman los diversos los discursos que instrumentan las prácticas regulatorias de la formación y división de los sexo-géneros, que constituyen la coherencia interna de un sujeto como persona auto-idéntica. Tras un análisis deudor de las críticas humnianas al esencialismo metafísico, concluye que la identidad es sólo un *ideal normativo* más, no un aspecto descriptivo de la experiencia[10]. Esto es así, porque las incoherencias y las discontinuidades sólo pueden pensarse en virtud de normas previas de coherencia y de continuidad que sostienen la matriz cultural de Occidente, a partir de la cual la identidad se hace inteligible (noción sobre la que volveremos más adelante). Luego, concluye Butler, la coherencia y la continuidad del sujeto no son analíticas sino que, por el contrario, están culturalmente instituidas.

Por otro lado, analizar la *lógica de la identificación*, en estrecha relación con la anterior, obliga a Butler a incorporar elementos teóricos del psicoanálisis postfreudiano, especialmente la noción de "fantasía" e "identificación fantasmática", que veremos a continuación. Si bien no nos extendemos en ellas, juegan un papel determinante en la construcción de una agencia sin sujeto y en la concepción de géneros paródicos basados en la performatividad.

La fantasía

Butler vincula la fantasía con la identidad y con la identificación. En su lectura de Lacan, asumir una posición sexuada es identificarse con una posición ya marcada por El Nombre del Padre en un dominio simbólico y fantasear la posibilidad de aproximarse a ella. Ahora bien, la fantasía emerge a condición de que un objeto originario se haya perdido: su fin es recuperarlo a sabiendas de la imposibilidad de retor-

nar a él. Sin embargo, cuando adopta la noción de "fantasía", "identificación fantasmática", y conexos, de Jean Laplanche y J-B Pontalis plantea algunas modificaciones a la lectura lacaniana[11]. Si bien entiende las identificaciones fantasmáticas como figuras históricas personales, que se presentan a la manera de elementos exteriores que organizan y esquematizan la realidad del *moi*, creando un orden de *identificación ideal*, esto no debe entenderse -subraya- como la actividad (el esfuerzo) de un sujeto ya formado que intenta *cubrir* y *recuperar* la separación original con su objeto.

Se trata, en cambio, de un deambular *de-subjetivo* en la dispersión de posiciones identificatorias diferentes. En palabras de Butler, *la fantasía orquesta el amor de sí del sujeto negando y recuperando la alteridad del objeto (originario) perdido, e instalándolo como una instancia posterior* (further) *del sujeto; la fantasía delimita un proyecto auto-erótico de incorporación*[12]. Si a través de la regulación de la identificación fantasmática, la compulsión heterosexual obliga a asumir sólo un sexo, la libre variabilidad performativa supone un ejercicio de la libertad. Así, la causalidad psíquica de las imágenes es del orden de la identificación ideal, y por tanto es formatriz de la identificación. Es decir, de la transformación que se produce en un sujeto cuando asume una imagen. En breve, el *moi* se forma por identificaciones que se conforman según la imagen en la que se ve. Se mira en sus identificaciones, las que realizan sus deseos y operan performativamente, según el orden de la fantasía. Por eso, el sujeto, en tanto que *moi*, es una suerte de mito, cuya verdad es la verdad ficcional que incorpora un objeto perdido originario, negado y recuperado, pero siempre *fantasiosamente* presente.

La performatividad[13]

No es ni libre juego ni teatralización; tampoco es simplemente "realizar" (= hacer). Es más bien aquello que *impulsa y sostiene* la realización. Según Butler, la performatividad no puede entenderse sino gracias a un proceso de iterabilidad, una repetición constreñida de las normas. Esta repetición es lo que instituye (*enables*) a un sujeto y constituye su condición temporal. Esta iterabilidad implica que la "realización" no es un acto singular o un acontecimiento, sino una *producción ritualizada*, una reiteración ritual bajo y mediante ciertas condiciones (*constrains*), bajo y mediante la fuerza de la prohibición y del tabú. Constriñe la forma de la producción del sujeto pero ni la determina por completo ni anticipadamente[14].

En este sentido, los performativos (*realizativos*) constituyen para Butler fórmulas de habla legitimadoras que se sostienen en redes de recompensas y castigos discursivos, que se construyen tanto gracias a la reiteración, la persistencia y la estabilidad de la repetición, como gracias a la posibilidad de la ruptura. Precisamente la capacidad política y transformadora de las enunciaciones (*utterances*) se basa en su capacidad lingüística de reinscribirse en significados no-comunes. El potencial insurreccional -insiste Butler- de tales invocaciones consiste en la ruptura que producen entre el sentido ordinario y el extraordinario[15]. La fuerza de estos actos performativos se deriva, entonces, de su descontextualización, de su ruptura con los contextos anteriores y de su capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos[16]. Si para Derrida, esta *force de rupture* es estructural, se vincula con su iterabilidad y es irreductible a la polisemia del signo, Butler se aparta de esta caracterización y *elabora una teoría de la iterabilidad social de los actos de habla*[17].

En efecto, si bien una marca debe ser repetible -y esa repetibilidad le es tan constitutiva y necesaria como el riesgo al error (*failure*)-, retomando una idea de Toni Morrison, Butler sostiene que la "fuerza" de la emisión reside precisamente en que nunca es enteramente separable de la fuerza del cuerpo como acto corporal (*bodily act*): *Que el habla no es igual a la escritura parece claro/... / porque la relación oblicua del cuerpo con el habla se realiza* (performed) *en la emisión,* (siempre) *desviada* (deflected) *pero llevada a cabo en la realización* (performance) *misma*[18]. Si todo acto de habla se realiza (*performed*) corporalmente, no sólo se comunica la expresión de lo que se dice sino que el *soporte* cuerpo es instrumento retórico de la expresión. Para Butler, entonces, la relación acto de habla/acto del cuerpo, lejos de ser incongruente, pone en su justo lugar al cuerpo, sus gestos, su estética, su saber inconsciente, como el sitio (*site*) de la reconstrucción del *sentido práctico* sin el cual la realidad social no puede constituirse como tal[19].

El cuerpo porta, entonces, el sentido práctico. No se trata de un mero dato positivo, sino del repositorio o sitio de la historia *in-corporada*. Más aún, el cuerpo no sólo es el sitio de una cierta historia sino también el instrumento a través del cuál se recrea lo obvio. Por tanto, es el instrumento de la retórica (sea o no violenta), donde el cuerpo del hablante excede las palabras que emite, e impone su control al cuerpo

de oyente al que se dirige, aunque ningún control es completo. Por eso, si ciertas palabras hieren, ni lo hacen por los contextos en los que son pronunciadas ni por su intrínseco poder de ofensa. Apelando a una suerte de análisis del lenguaje analógico, Butler sostiene que más allá de significados y contextos, las palabras hieren por la fuerza que invoca y exhibe el cuerpo del emisor en el momento de su emisión[20].

La agencia

Ahora bien, ¿cómo lograr una *agencia* sin sujeto tal como propone Butler? En otras palabras, ¿la reiteración performativa de actos de habla, entendidos también como actos del cuerpo, constituye agentes no-sujetos?[21]. Butler defiende esta opción. Veamos brevemente cómo.

Sabemos que el proceso de internalización (contingente) de las normas hegemónicas vigentes implica también su interiorización (constitutiva) en la psiquis[22]. En este proceso de interiorización, se construye la distinción entre vida interior y exterior, presentándosenos lo psíquico y lo social como difiriendo significativamente. Dado que las normas no se internalizan mecánicamente o de modo plenamente predecible, es necesario preguntarse cómo funciona *el deseo por la norma* que nos va a dar existencia social[23]. Este deseo por el reconocimiento de la existencia social, se pregunta Butler, ¿Es a la par un deseo de *sujeto* y de *sujeción*? Por tanto, se pregunta Butler, ¿Aceptar la categoría de *sujeto* implica necesariamente la aceptación (cómplice) de la *sujeción* a la norma? ¿Cómo puede ser que el sujeto sea al mismo tiempo la condición instrumental de la agencia y la condición de su subordinación? ¿Cómo la condición de la subordinación puede ser condición de posibilidad de la agencia? ¿Qué significa para la agencia de un sujeto *presuponer* su propia subordinación?[24].

Butler reconoce que la noción foucaultiana de poder es una fuente teórica de importancia para su propia conceptualización de agencia[25]. Esquematizando, se pueden distinguir cuatro rasgos del poder, estrechamente relacionados entre sí, discursivo, reiterativo, productivo y excluyente. Los dos primeros especifican su funcionamiento mientras que los dos últimos, sus efectos. Inspirada en esa teoría, Butler caracteriza la agencia como *una práctica de rearticulación o de resignificación inmanente al poder*[26]. La agencia no es un "atributo" de los sujetos, es el carácter performativo del significante político. Aunque el poder se da en el discurso, el discurso mismo debe entenderse como una cadena compleja y convergente cuyos "efectos" son *vectores de poder*.

Esto no significa, sin embargo, que cualquier acción sea posible sobre la base de efectos discursivos. Por el contrario, el poder del discurso para materializar sus efectos está en consonancia con el poder del discurso para circunscribir un dominio de inteligibilidad, cuyas normas son históricas[27]. De modo que la materialización ni es voluntarística, ni artificial, ni arbitraria, ni plenamente estable y completa. El poder da lugar al sujeto pero cuando se desplaza de ser condición del *status* del sujeto a ser resistencia, se torna agencia. En otras palabras, se produce una suerte de quiebre y reversión del poder, pues la agencia no se deriva lógicamente de las condiciones de la subjetivación. Cuando el sujeto actúa (*performs*), retiene las condiciones de su emergencia, sin estar necesariamente atado a ellas. Cuando las condiciones de la subordinación permiten que el poder se asuma como propio, se lo retiene de modo ambivalente atado a tales condiciones. En palabras de Butler, la resistencia es *realmente* una recuperación del poder y la recuperación del poder es *realmente* resistencia[28]. Esta resistencia se vincula precisamente con la agencia.

La agencia está, pues, *implicada* en las relaciones *mismas del poder con el que rivaliza; es un giro del poder contra sí mismo, que produce modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de contestación política que no es oposición "pura" o "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder, sino una difícil labor de promover el futuro a partir de fuentes inevitablemente impuras*[29]. En consonancia con la fórmula de que la sujeción es tanto subordinación como subjetivación, el poder, en tanto que subordinación, es el conjunto de condicionamientos que preceden al sujeto, su efecto. No obstante, el poder no solo *actúa sobre* el sujeto sino, transitivamente, *actúa en* el sujeto instituyéndolo. No hay sujeto anterior al efecto del poder. Pero el poder, en tanto que apropiado y usado por el sujeto, aparece como su efecto: la agencia. La agencia es, por ende, el poder como efecto del sujeto, en su dimensión temporal y presente[30].

Si esto es así, el poder actúa sobre el sujeto de, al menos, dos maneras: por un lado, como aquello que lo hace posible, su condición de posibilidad y la ocasión de su formación. Por otro, lo que es asumido por el sujeto en su *propio* actuar como *sujeto de poder*, el sujeto que eclipsa *con poder* las condiciones de *poder* de su propia emergencia; es decir, la agencia. De modo que la noción de poder, en su trabajo de subjetivación,

presenta dos caras inconmensurables: una, aquello que es previo al sujeto, está fuera de él y es operativo; la otra, el efecto querido por el sujeto. Por eso, la mayoría de los debates sobre el sujeto y la agencia están signados por una vacilación que oscila entre las dos modalidades temporales de poder. En parte, esta dificultad depende de que el sujeto emerge en el sitio mismo de la ambivalencia: es *efecto* y *condición de posibilidad* a la vez, de una agencia condicionada.

No obstante, la agencia *excede* positivamente el poder que la habilita, aunque no siempre los propósitos del poder sean los de la agencia, porque la agencia es un efecto no querido por (d)el poder y opera contingentemente. Si bien ningún sujeto se constituye sin poder, su propia con-figuración supone una disimulación del poder, un giro metaléptico (el efecto por la causa) en el que se produce el sujeto-agente que *funda* el poder. El fundamentalismo del sujeto es un efecto del poder, un efecto que se alcanza por reversión y ocultamiento del proceso anterior. De esto se sigue que ni el sujeto puede *reducirse* al poder ni el poder se *reduce* al sujeto[31].

Butler sugiere, además, que no se pueden derivar consecuencias ni lógicas ni históricas de esta subordinación primaria del sujeto al poder. Que la agencia esté implicada en la subordinación del sujeto *no es un signo fatal de auto-contradicicón, sino la prueba de que la noción de sujeto es obsoleta y perniciosa*[32]. Recuperando vocabulario lacaniano, Butler designa al sujeto como una *excrescencia: excede pero no se escapa*. El sujeto *excede* precisamente porque está atado. Por eso, la ambivalencia del sujeto es constitutiva, dinámica, vacilante y dolorosa[33].

En términos de agencia, para hablar y actuar inteligiblemente se deben satisfacer las convenciones que regulan su uso (nivel pragmático). Actuar inteligiblemente implica, entonces, cumplir con las convenciones que constituyen la práctica de una determina actividad y que son tanto restrictivas como normativas. Como señala Fraser, permiten hablar y actuar inteligiblemente *exactamente en la misma medida* en que limitan y sujetan[34]. De modo que, la agencia se ve favorecida y restringida por el poder discursivo, en la medida en que permite y limita a partir de las convenciones que constituyen y regulan el dominio del discurso y la inteligibilidad de sus prácticas.

La agencia influye en las convenciones (poder estatuido) participando (diferente de estar implicado) en el proceso performativo (reiteraciones). Solo entonces se tiene la posibilidad de intervenir (desviar). No obstante, el éxito de las intervenciones depende, en principio, del curso impredecible de las cadenas de reiteraciones, que son contingentes. Restricción y facilitación, exclusión y producción son caras de la misma moneda, negando una se niega la otra. Pero, la distinción entre inteligible e in-inteligible es en sí misma irreductible, aunque cada una de sus instancias específicas sea contingente y contestable; depende de convenciones que son, en sí mismas, arbitrarias. Ni se las puede fundamentar ni conclusiva ni lógicamente del poder pre-existente. Por ello, no hay determinismo lingüístico o cultural: siempre es posible, en principio, concebir una alternativa a cualquier convención y, consecuentemente reinterpretar la demarcación de lo inteligible y de lo ininteligible. Si las convenciones hegemónicas especifican las condiciones necesarias del *status* de sujeto y de agencia, las no-hegemónicas permiten múltiples y variadas formas de agenciación. Por eso, los actos performativos como actos del cuerpo (de las varias formas no-hegemónicas de agenciación), repetidos desviada pero constantemente, dan lugar a las resignificaciones, es decir, a los cambios.

A modo de conclusión

En síntesis, Butler rechaza la categoría de sujeto. Entre sus varias razones para hacerlo, cita que es deudor de la metafísica de la sustancia, se adecua siempre a lo masculino hegemónico (heterosexual, blanco, etc.), es un efecto del poder no su lugar de origen, se vincula con normas hegemónicas que excluyen agencias alternativas, y es discriminatorio política-jurídica y civilmente. Convengamos con Butler, que la privación del *status* de sujeto produce el efecto del no-reconocimiento, de la exclusión, de por sí deshumanizadora y violenta. Para Butler, la violencia implícita en la categoría de sujeto es una buena razón para oponérsele. Retiene, sí, la cara positiva del poder, la agencia, factor de cambios y resignificaciones. Pero, si -como ella misma advirtió- son caras de una misma moneda, ¿es posible retener la agencia sin el emplazamiento del sujeto?

Notas

[1] Este trabajo forma parte del Proyecto PICT/06587 de la Agencia Nacional de Investigaciones, dirigido por M.I.Santa Cruz, Margarita Roulet y yo misma y del H.225 (UNLP) que dirijo

[2] Cf. J. Butler (1989) *Gender Trouble*, Routledge, New York. (1993) *Bodies that matter*, Routledge, London. (1997) *Excitable Speech*, Routledge, London. (1997b) *The Psychic life of power*, Stanford University Press, Stanford.

[3] Desarrollo algunas cuestiones mencionadas en mi (2000) *Sobre sujeto y género*, Catálogos, Buenos Aires. Cap. 6.

[4] (1989), p. 2. Algunas autoras la consideran hiperconstructivista. Cf. Vasterling, V. "Butler's sophisticated constructivism: a critical assessment" en *Hypatia*, 14,3, 1999.

[5] (1993), pp. 93 y ss.

[6] (1993) , n.7 y p. 225.

[7] *Idem*. 226.

[8] No nos detenemos en los minuciosos análisis críticos de Butler a la teoría de Lacan, que exceden las posibilidades de esta presentación. Tampoco abordaremos su teoría de la identificación. Cf. (1993), Cap. 3.

[9] (1993), pp. 18 y ss.

[10] (1993), pp. 225 y ss.

[11] (1993) Cap. 3, notas 2 y 7.

[12] *Idem*, p. 268.

[13] "Perform" y derivados tiene en inglés el sentido de realizar, actuar, poner en escena, y derivados. En castellano, se suele utilizar al sustantivo transliterado (performativo) o, en general, traducido como "realizar", "realizativo", etc. Utilizaré ambas versiones indistintamente.

[14] (1993), p. 95.

[15] *Idem*. n. 8, p.141, 145.

[16] *Idem*, p. 147 ss.

[17] *Idem*, p. 152.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

[20] (1997), p. 13. Aparentemente, Butler toma esta idea de la Escuela de Psicología de Palo Alto.

[21] Butler, (1997), p. 7; 141 *et pass*.

[22] Butler distingue entre "interno" (relaciones contingentes) e "interior" (relaciones constitutivas).

[23] (1997b), pp. 19 ss.

[24] *Idem*, p. 10, 12.

[25] (1993), p. 9, discusión que Butler continúa en (1997b), pp. 12-18. Webster muestra que la posición de Butler tiene las mismas limitaciones que la teoría foucaultina del poder. Cf. Webster, F. "The politics of Sex: Benhabib & Butler Debate on Subjetivity" En: *Hypatia*, 15, 1, 2000.

[26] (1993), p.15.

[27] *Idem*, p.187.

[28] (1997b), p.13. El subrayado es de Butler.

[29] *Idem*, p. 241.

[30] *Idem*, p.14.

[31] *Idem*, p.16.

[32] *Idem*, p.17.

[33] *Idem*, p.18.

[34] Unruly Practices, p. 31. Webster, art.cit.

SIMONE DE BEAUVOIR: UNA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN FREUDIANA DE LO FEMENINO

Gabriela Paula Porta
Mario Martín Gómez
UBA

Introducción

La sexualidad femenina ha sido concebida y definida por Freud como naturalmente compleja y ha justificado esta conceptualización aduciendo dos causas, a saber: la primera, alude al abandono que debe acontecer, llegada la niña a la pubertad, de la zona erógena clitoridiana por la zona erógena vaginal, que hasta este período ha permanecido oculta[1]; la segunda se refiere al reemplazo del objeto materno por el objeto paterno[2]. De la producción adecuada de estas dos tareas impuestas por la evolución biológica dependerá para Freud que la niña se convierta en una «mujer normal», es decir, en la mujer concebida biológicamente como madre y genéricamente definida como una sujeto pasiva y dependiente.

De este modo, el surgimiento de una identidad o subjetividad femenina es el resultado del desarrollo natural de su constitución anatómica. Sin embargo, como bien ha señalado Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo,* existen otras razones que explican las dificultades que debe afrontar la "mujercita" para aceptar su constitución sexual-anatómica y para la elección de su objeto sexual, que obedecen, según la hipótesis que demostraremos en el desarrollo de este trabajo, a la falta, en la cultura y en la sociedad, de un reconocimiento, en primer lugar, del "deseo sexual" o "libido" femenina, y, en segundo lugar, a la falta de un estudio autónomo de la corporalidad y subjetividad de la mujer.

Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*[3] ha planteado que las razones dadas por Freud para explicar la complejidad de la sexualidad femenina, y, fundamentalmente, de ésta como sujeto, son erróneas porque basó su estudio en el modelo sexual masculino[4], de esta forma consideró sólo parcialmente las diferencias específicas y características de la evolución sexual de cada género[5]. Por otra parte, también señala que la existencia de "la mujer"[6] como categoría ontológica o como "naturaleza" no existe. Más bien, "el ser femenino" se debe a la prescripción de mandatos sociales y culturales y no a leyes biológicas, tal como parece esgrimir Freud al sustentar la tesis de una compleja evolución natural que permite la aparición de la «mujer normal»[7]. Para que se produzca la compleja transformación que convertirá a la niña en una "mujer normal" Freud había indicado la realización de dos tareas fundamentales que no se le presentan al niño en su proceso evolutivo sexual[8]:

> *«(...) en el curso del tiempo, la muchacha debe cambiar de zona erógena y de objeto, mientras que el niño conserva los suyos. Surge entonces la interrogación de cómo se desarrollan tales cambios y particularmente la de cómo pasa la niña de la vinculación a la madre a la vinculación al padre, o dicho de otro modo, cómo pasa de su fase masculina a la fase femenina que biológicamente le está determinada»*[9].

Estas tareas descritas por Freud como necesarias para el desarrollo adecuado y, por tanto, satisfactorio de la femineidad normal han sido cuestionadas por la autora de *El Segundo Sexo* a través de una serie de objeciones que pasaremos a analizar.

Sostiene Beauvoir que la primera tarea con la que debe enfrentarse la niña a fin de lograr una sexualidad «normal», tal como lo establecen los preceptos psicoanalíticos freudianos, es decir, el reemplazo de la zona clitoridiana por la zona vaginal, es vivenciada por ésta como un cambio «doloroso» y «difícil» debido a los mitos, los prejuicios y las valorizaciones negativas que padres, educadores, y demás representantes de la sociedad y la cultura han elaborado en torno al oculto órgano genital femenino y que han transmitido a la pequeña en el transcurso de toda su infancia. En cambio, el mundo adulto y cultural manifiestan al niño, desde su más temprana edad, la importancia de sus genitales, y, por ende, de su masculinidad, estableciendo así una valorización y jerarquización de los géneros basada en la importancia de los órganos sexuales[10].

Esta valorización y jerarquización social y cultural de la genitalidad, advierte la autora, tendrá una mayor influencia en el desarrollo personal y sexual de la futura mujer que la admitida por la teoría freudiana, la cual reduce la vida psíquica y subjetiva de la mujer a sus conflictos sexuales[11]. La resistencia de la niña a aceptar su zona erógena vaginal como la zona dominante de su sexualidad, tal como lo exige la evolución sexual normal, no se explica entonces por la fijación de la niña a su período fálico, es decir, lejos de atribuir esta dificultad, como lo ha hecho el freudismo, a la vinculación materna, Beauvoir sostiene que son los miedos y los prejuicios surgidos de los mandatos sociales, culturales y, principalmente, las enseñanzas inculcadas por la madre, los que le impiden la aceptación de sus cambios anatómicos y la libre vivencia de su cuerpo a la niña[12]. Freud, en cambio, por no haber considerado suficientemente la influencia del medio social y cultural en el que se educa y crece la pequeña evaluó erróneamente para Beauvoir las verdaderas causas de los temores que padece ésta ante el descubrimiento de su inadvertido órgano vaginal y, por tanto, la resistencia a aceptar su condición femenina[13].

La autora objeta a Freud dar por supuesto que la niña tenga una experiencia negativa de su propio cuerpo al descubrir los órganos sexuales masculinos y de esta forma cuestiona uno de los pilares básicos que sustentan al complejo de castración. El desprestigio de su propio órgano sexual, con la consiguiente sobrevalorización de los genitales del niño, debe entenderse, entonces, como el resultado de valoraciones y prejuicios previos al conocimiento del cuerpo extraño[14] en lugar de dar por supuesta la decepción que la niña padece y vivencia ante su propia corporalidad[15], en el caso de admitirse que tenga realmente ese tipo de experiencias como señala Freud[16].

Mientras para Simone de Beauvoir la existencia en la pequeña de un sentimiento de «falta» o de «envidia fálica"[17] debe explicarse como consecuencia de la exaltación que el mundo social, familiar y cultural han hecho de lo masculino[18], en cambio, para el psicoanálisis freudiano la «envidia fálica» sólo es causada por la inferioridad biológica de la potencial mujer y nunca por su verdadera inferioridad social y familiar. En este sentido, la aceptación del complejo de castración implica que la niña opte por el camino prescripto por la evolución sexual normal, es decir, acepte la condición de inferioridad impuesta a su sexo.

La envidia que siente la niña por todo lo masculino no se comprende para Beauvoir por la supuesta carencia o superioridad anatómica tal como ha sido explicada por el psicoanálisis freudiano[19], sino, en realidad, por la admiración y el deseo de obtener el reconocimiento social asignado a lo masculino, es decir, la herida narcisista de la pequeña sólo se comprende por su positiva valoración otorgada al cuerpo y al rol social del hombre[20].

Este rechazo por lo femenino se manifiesta en la resistencia de la niña a aceptar su futura condición de mujer, es decir, la niña en términos freudianos, se resiste a entrar en el edipo, al negarse a abandonar a la madre por el padre, y de este modo realizar la segunda tarea asignada por la natural evolución sexual que la convertirá en una "mujer normal"[21]. Pero los verdaderos motivos de esta resistencia se fundamentan en los miedos y los temores a aceptar el destino que le han asignado sus mayores, la sociedad, la cultura y la historia, es decir, la pequeña, en realidad, ofrece resistencia al modelo de mujer occidental concebida exclusivamente como esposa y madre.

De modo que el desprestigio por lo femenino no es el resultado de la diferencia anatómica de los sexos, lo que asusta a la niña no es la falta de pene, la castración, sino lo que en verdad la atemoriza es su destino social; lo que explica el rechazo a la madre y su consecuente desvalorización del mundo femenino en general es la identificación con ésta, es decir, teme algún día ocupar su lugar de esposa y madre[22]. En virtud de esta situación el grave problema con el que debe enfrentarse la pequeña reside en su ingreso al mundo masculino, su enfrentamiento con el poder social y político de los hombres y su resignación a cumplir con los roles de esposa y madre asignados por la tradición cultural occidental y que el psicoanálisis ha legitimado[23].

En síntesis el análisis freudiano de los conflictos sexuales femeninos comete para Beauvoir dos errores fundamentales al intentar explicar la sexualidad femenina imitando el modelo de la sexualidad masculina, es decir, al no considerar la problemática sexual de la mujer de un modo autónomo[24]. El primer error ha sido concebir la anatomía femenina como «incompleta», sólo ha podido el psicoanálisis freudiano conceptualizar el cuerpo femenino como mutilado al compararlo con el masculino y al valorizar a éste como un cuerpo «completo» y por ende, «perfecto»[25]; el segundo error reside en la falta de un estudio crítico e independiente de la existencia de una libido femenina, o el reconocimiento de deseos

sexuales que explicarían, a criterio de la autora francesa, de un modo más satisfactorio los vínculos sexuales de la mujer con el otro sexo[26].

La sexualidad debe ser concebida, sugiere la autora, como una experiencia privada de cada sujeto, como una vivencia independiente de otras, que no ejerce ninguna influencia determinante en el desarrollo de la personalidad individual[27] tal como el freudismo ha pretendido demostrar, según nuestro juicio y en el de la autora, equivocadamente. Por esto: «La naturaleza no define a la mujer; ésta se define a sí misma al retomar a la naturaleza por su cuenta en su afectividad»[28]. Con esta afirmación Beauvoir permite inferir su propia concepción de lo femenino, como el resultado de una libre elección de las personas, y no como un sometimiento a los dictados de la anatomía, como señaló en gran parte el psicoanálisis de cuño freudiano.

Consideraciones finales

El propósito de este trabajo ha sido, fundamentalmente, demostrar que el análisis freudiano de la femineidad no ha contribuido a la comprensión de la auténtica problemática de la mujer en las sociedades occidentales. Es decir, el estudio de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres no es suficiente para explicar, como pretendio el psicoanálisis, las diferencias sociales, psicológicas y políticas que padecen las mujeres en el mundo occidental.

Por esta razón, hemos cuestionado la importancia que Freud otorgó al "drama sexual femenino" para explicar la subjetividad y el rol social que le son asignados a las mujer dados sus atributos biológicos. Es decir, el análisis freudiano ha centrado la explicación de la femineidad en el problema de la adopción de la "sexualidad normal", que como hemos analizado, implica para la mujer la doble tarea de resolver su complejo de castración e ingresar al complejo edípico. Pero, como bien ha objetado Simone de Beauvoir, la aceptación de su inferioridad anatómica, que se produce con el reconocimiento de la "castración", y, por ende, la adopción de la "sexualidad normal", en realidad deben comprenderse como la aceptación de su inferioridad social y de la sexualidad impuesta, fundamentalmente, por los mandatos sociales y culturales que padres y educadores le han sabido transmitir desde su más temprana infancia.

De este modo, el freudismo si bien ha contribuido al aumento de los conocimientos de la sexualidad en general, constituyendo lo que Foucault ha denominado la "superproducción"[29] del saber acerca de la sexualidad, no ha contribuido a un conocimiento profundo de la femineidad. Más bien, se ha limitado a reafirmar los supuestos metafísicos de la cultura Occidental que postulan la existencia de una "naturaleza" o "esencia" femenina suceptible de ser descubierta mediante un estudio "científico" y "objetivo" de la constitución biológica.

Pero, como bien ha señalado Beauvoir, los diferentes significados que en diversos momentos históricos, culturales y sociales se han otorgado a "lo femenino", es decir, las distintas concepciones de la femineidad, impiden hablar de una "naturaleza femenina", y, por tanto, de una evolución anatómica-genital que determine que una persona sea una mujer, como ha planteado el psicoanálisis freudiano, al describir una evolución natural que permite el pasaje de "la mujer en germen" a la "mujer normal".

De este modo, la mujer no ha podido dejar de ser concebida, pese al "descubrimiento psicoanálitico de la femineidad", como lo ha sido en toda la historia de Occidente en sus funciones de madre y esposa, ya que en dicho descubrimiento se la piensa como una sujeto dominada por sus instintos y pulsiones naturales. Paradójicamente Freud a la vez le ha negado a la sujeto una libido o deseo sexual específico que explique de un modo satisfactorio sus elecciones de objetos sexuales[30].

De este modo, consideramos que el psicoanálisis freudiano sólo ha contribuido en primer lugar, a continuar vinculando a las mujeres con su ámbito privado, es decir, el hogar, reafirmando así al patriarcado imperante en las sociedades occidentales, y, en segundo lugar, al fundamentar su teorización en supuestos y prejuicios de larga data en la cultura de occidente ha impedido un análisis de las auténticas causas que obstaculizan la liberación femenina, es decir, ha impedido una concepción de la mujer como persona capaz de desempeñar diversos roles y funciones sociales, políticas o culturales. Estas causas, como hemos demostrado en este trabajo, deben buscarse en el complejo entremado social y cultural del mundo occidental, y no en una pretendida naturaleza biológica que determina desde la infancia los roles sociales que deben desempeñar los individuos.

Bibliografía

Simone de Beauvoir (1987), *El segundo sexo,* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Tomo I y II.
Simone de Beauvoir (1999), *Memorias de una joven formal,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
Simone de Beauvoir (1998), *La invitada,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
Simone de Beauvoir (1999), *La mujer rota,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
Helene Deutsch (1952), *La Psicología de la Mujer,* Editorial Losada, Buenos Aires, Tomo I.
Michel Foucault (1996), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber,* Siglo XXI de., Argentina, Vol. I.
Michel Foucault (1996), *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres,* Siglo XXI ed, Argentina, Vol. II.
Michel Foucault (1987), *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí,* Siglo XXI de., Argentina, Volumen III.
Michel Foucault (1999), "Sexualidad y poder", en *Estética, ética y hermeneútica. Obras esenciales,* Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, Volumen III.
Sigmund Freud (1981), "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica", en *Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III.
Sigmund Freud, "El malestar en la cultura". Op.cit.
Sigmund Freud,"La Feminidad". Op.cit.
Sigmund Freud, "Sobre la sexualidad femenina". Op.cit.
Marta Lamas (1986), "La antropología feminista y la categoría «género»", en Nueva Antropología, Volumen VIII, pp.173-198.
Sabina Lovibond *(1992),* "Feminismo y posmodernismo", en Debate feminista.
Linda Nicholson (1992), "La genealogía del género", en Hiparquía, Volumen V, pp. 28-61.
Carole Pateman (1995), *El contrato sexual,* Editorial Anthropos, Barcelona-México.
María Isabel Santa Cruz, Alicia Gianella, Ana María Bach, María Luisa Femenías, Margarita Roulet (1998), "Aportes para una crítica de la teoría de género", ficha del Seminario de grado *Examen crítico de la construcción de sujeto desde la teoría de género,* dictado por la Dra. María Luisa Femenías.
Virginia Woolf (1999), *Tres Guineas,* Editorial Lumen.

Notas

[1] «Creemos justificado admitir que durante muchos años la vagina es virtualmente inexistente y que quizá no suministre sensaciones algunas antes de la pubertad», Sigmund Freud, 1981, "Sobre la sexualidad femenina" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p. 3079.
[2] «Hemos reconocido hace tiempo que el desarrollo de la sexualidad femenina se ve complicado por la necesidad de renunciar a la zona genital originalmente dominante, es decir, al clítoris, en favor de una nueva zona, la vagina; (...) una segunda mutación semejante -el trueque del primitivo objeto materno por el padre- nos parece no menos característica e importante para el desarrollo de la mujer». Idem., p. 3077.
[3] Específicamente trabajaremos los capítulos de esta obra: "El punto de vista psicoanalítico" e "Infancia".
[4] «Cuando estudiamos las primeras conformaciones psíquicas que la vida sexual adopta en el niño, siempre hemos tomado al del sexo masculino, al pequeño varón, como objeto de nuestras investigaciones. Suponíamos que en la niña las cosas deberían ser análogas, aunque admitíamos que de una u otra manera debían ser también un tanto distintas», Sigmund Freud, 1981, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid,Tomo III, p. 2897.
[5] «Freud no se ha preocupado mucho del destino de la mujer: está claro que ha calcado su descripción sobre la del destino masculino, del cual se ha limitado a modificar algunos rasgos (...) admite que la sexualidad de la mujer es tan evolucionada como la del hombre, pero no la estudia para nada en sí misma», Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo,* Ediciones Siglo Veinte, Buenos aires, Tomo II, p. 62.
[6] "Cuando empleo las palabras "mujer" o "femenino" no me refiero evidentemente a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; tras la mayor parte de mis afirmaciones hay que sobreentender que se formulan "dentro del estado actual de la educación y de las costumbres". Idem., p. 9.
[7] «Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino» Idem., p. 13.
[8] «(...) la comparación con lo que sucede en el niño nos muestra que la evolución que transforma a la niña en mujer normal es mucho más ardua y complicada, pues abarca dos tareas más, sin pareja en la evolución del hombre», Sigmund Freud, 1981, "La feminidad" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p.3167.
[9] Idem., p.3168
[10] « (...) se le insufla el orgullo de su virilidad, y esa noción abstracta adquiere para él una figura concreta que se encarna en el pene; el orgullo que experimenta a propósito de su pequeño sexo indolente no es espontáneo, pero lo siente a través de la actitud de su entorno», En cambio, sostiene la autora: "La suerte de la niña es muy distinta. Las madres y nodrizas no tienen para con sus partes genitales reverencias ni ternuras de ninguna clase, ni atraen su atención sobre este órgano secreto del cual sólo se ve la envoltura y no se deja empuñar: en una palabra: no tiene sexo», Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo,* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Tomo II, pp. 16-17.
[11] "La mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en una subjetividad". Idem., Tomo I, pp. 11-12.
[12] "La vida sexual de la niña, por el contrario, ha sido siempre clandestina; cuando su erotismo se transforma e invade toda su carne, su misterio se vuelve angustioso y sufre su perturbación como una enfermedad vergonzosa; su erotismo no es activo, es un estado, y ni siquiera en imaginación puede liberarse de él por alguna decisión autónoma (...)" Idem., Tomo II, p. 65.

[13] "Sólo en la entraña de una situación captada en su totalidad, el privilegio anatómico funda un verdadero privilegio humano. El psicoanálisis no podría encontrar su verdad fuera del contexto histórico (...) Interiorizado el inconsciente y toda la vida psíquica, el lenguaje mismo del psicoanálisis sugiere que el drama del individuo se desenvuelve en él: las palabras complejo, tendencias, etc, lo implican. Pero una vida es una relación con el mundo". Idem., Tomo I, p.71.

[14] "(...) el valor privilegiado del pene surge del grupo social (...)", Idem., Tomo II, p. 60.

[15] « (...) esa excrecencia, ese frágil tallo de carne puede no inspirarles nada más que indiferencia, y hasta repugnancia; la codicia de la niña, cuando aparece, resulta de una valorización previa de la virilidad: Freud la da por aceptada, cuando habría que explicarla», Idem., Tomo I, p. 64.

[16] "Para que aparezca la frustación es preciso que la niña ya esté descontenta de su situación por un motivo cualquiera; como lo señala igualmente H. Deutsch, un acontecimiento exterior tal como la vista de un pene no podría ordenar un desarrollo interior: "La vista del órgano macho puede tener efecto traumático - dice-, pero sólo a condición de que la haya precedido una cadena de experiencias anteriores aptas para crear ese efecto". Idem., Tomo II, p. 22

[17] «(...) En efecto, adviérte el pene de un hermano o compañero de juegos, llamativamente visibles y de grandes proporciones; lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo, y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica". Sigmund Freud, 1981, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, pp. 2898-2899.

[18] "(...) la niña sólo envidia el falo como símbolo de privilegios acordados a los varones; el lugar que ocupa el padre en la familia, la preponderancia universal de los machos, la educación, todo la confirma en la idea de la superioridad masculina. Más tarde en el transcurso de las relaciones sexuales, la postura misma del coito, que coloca a la mujer debajo del hombre, es una nueva humillación". Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Tomo I, p. 66.

[19] "(...) reconoce el hecho de su castración y con ello la superioridad del hombre y su propia inferioridad". Sigmund Freud, 1981, "Sobre la sexualidad femenina" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p. 3080.

[20] «Las niñas envidian doblemente las actividades que singularizan a los varones: tiene un deseo espontáneo de afirmar su poder sobre el mundo, y protestan contra la situación inferior a la cual se las condena». Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires,Tomo II, p. 30.

[21] "Cuando la niña pequeña descubre su propia deficiencia ante la vista de un órgano genital masculino, no acepta este ingrato reconocimiento sin vacilaciones ni resistencias. (...) se aferra tenazmente a la expectativa de adquirir alguna vez un órgano semejante, cuyo anhelo sobrevive aún durante mucho tiempo a la esperanza perdida". Sigmund Freud, 1981, "Sobre la sexualidad femenina" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p. 3082.

[22] «La niña será esposa, madre y abuela cuidará su casa exactamente como lo hace su madre, y a sus hijos así como ella ha sido cuidada; tiene doce años y su historia ya está escrita en el cielo; la descubrirá día a día, sin hacerla jamás; es curiosa, pero se siente espantada cuando evoca esa vida cuyas etapas han sido ya todas previstas y hacia la cual cada jornada la encamina ineluctablemente", Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires,Tomo II, p. 43.

[23] " (...) Occidente (...) organiza a partir de ella (la sexualidad) todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, a fin de cuentas, la manera en que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos. Dicho de otra manera en Occidente, los hombres, la gente, se individualiza gracias a un determinado número de procedimientos y creo que la sexualidad (...), es constitutiva, de ese lazo que obliga a la gente a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad", Michel Foucault, 1999, "Sexualidad y poder" en Obras esenciales, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, Volumen. III, p. 147.

[24] «Los dos reproches esenciales que se pueden formular a esta descripción provienen del hecho de que Freud la ha calcado de un modelo masculino», Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Tomo I, p. 64.

[25] «Supone que la mujer se siente un hombre mutilado, pero la idea de mutilación implica una comparación y una valorización.» Idem., Tomo I, p. 64

[26] "La solución sería idealmente sencilla si pudiéramos suponer que a partir de cierta edad baste la influencia elemental de la atracción recíproca de los sexos que impulsa a la mujercita hacia el hombre (...). Podríamos, incluso, añadir que los niños sigan con ello las indicaciones que les procuran las preferencias sexuales de los padres. Pero las cosas no son tan fáciles", Sigmund Freud, 1981, "La feminidad" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p. 3169.

[27] "El chantaje freudiano consiste en esto: o bien reconocés el carácter edípico de la sexualidad infantil, o bien debes abandonar toda posición sobre la sexualidad". Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1985, *El Anti-Edipo*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, p. 106.

[28] Simone de Beauvoir, 1987, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Tomo I, p. 61.

[29] El uso de este término aparece citado por Foucault en el artículo "Sexualidad y poder".

[30] "Sólo la relación con el hijo procura a la madre satisfacción ilimitada; es, en general, la más acabada y libre ambivalencia de todas las relaciones humanas. La madre puede tranferir sobre el hijo la ambición que ella tuvo que reprimir y esperar de él la satisfacción de todo aquello que de su complejo de masculinidad queda aún en ella. El matrimonio mismo no queda garantizado hasta que la mujer ha conseguido hacer de su marido su hijo y actua con él como madre", Sigmund Freud, 1981, "La feminidad" en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p. 3177.

HACIA UN PROYECTO HUMANO - FEMENINO
(Propuesta de lectura de *Los vigilantes* de Diamela Eltit)

Zulma Sacca
IEM - CIUNSa

Las mujeres no deben pensar -había advertido el padre, cuando ella aún merecía- porque les da por elegir, se ponen tristes y a la larga se enferman...
Héctor Tizón, ***Tres mujeres.***

En las páginas siguientes pretendo realizar una lectura analítica de la novela *Los vigilantes* de Diamela Eltit. Este texto significa una innovación en la escritura del género novela, se sitúa en una instancia simbólica que permite múltiples accesos de lectura y puede considerarse como superador de los estigmas de la «escritura femenina» desde los años '70 -el tono intimista, el lenguaje de la reiteración y el murmullo, la historia novelesca apegada a la anécdota realista, entre otros.

Es válido reflexionar previamente sobre una cuestión que se presenta como la emergencia en toda discusión atinente a la literatura escrita por mujeres. Como señala Carmen Riera, todas las preguntas se aglutinan en torno al concepto de literatura. Al respecto, considero que este planteo debería atender a los contextos de lectura y de pertenencia, porque podría decirse que existe algo específicamente masculino o femenino, o latinoamericano o nacional. Tales contextos de pertenencia no deberían significar nunca la eliminación de las diferencias. Lo femenino, pues, sería un rasgo diferencial o un contexto de lectura, pero tan vasto y general como para que nunca se pretenda remitir a eso la «verdad» de un texto. Podríamos decir que lo femenino es lo otro, o América se constituye como lo otro; en esa batalla de *otredades* se jugaría la identidad.

De suerte que, por un lado, existe la aspiración de crear una identidad sobre la base de lo otro y por otro lado, lo otro se disuelve rápidamente en un espacio liso e inconmensurable. En este punto de fuga, de intensidades y de velocidad se constituye el género. Allí planea una cierta idea de la literatura como literatura de mujeres, es decir, cierta idea «panfletaria» de la literatura, siempre mezclada con una inscripción de la lengua y de la política de los cuerpos.

Literatura de mujeres, o literatura simplemente, es un espacio donde se manifiesta la identidad, la política, los viajes o la imaginación colonizada. Lo que hemos sido y lo que pretendemos ser; las imágenes utópicas, las canciones con las que vivimos y las metáforas que nos constituyen; el cuerpo y la patria. En esas conversaciones que se tejen todos los días, en el murmullo siempre impaciente que viene desde el fondo (de la historia, de las casas, de los sueños), tal vez, sea posible encontrar algo de un nosotros disgregado.

De un modo general, la ficción literaria -y las formas de representación del discurso que configuran la especificidad genérica de la novela- contribuyeron notablemente a la reflexión necesaria para la transformación de la mujer en subjetividad, en nombre propio. Por su flexibilidad retórica, la novela se convierte en un género privilegiado para la reflexión sobre un proyecto alternativo al modelo patriarcal, más aun, para el establecimiento de un orden simbólico constitutivo de la humanidad en este fin de milenio. En el caso particular de Diamela Eltit, es este límite donde se posesiona, un límite que escinde el adentro del afuera, la ley de la transgresión, la mujer del varón. De este modo, deshace los bordes de las categorías diferenciales postuladas por un proyecto capitalista y patriarcal y sobre él imagina la ficción de un universo regido por una lógica alternativa a la de la diferencia.

Los vigilantes es una novela que participa plenamente de este intento superador, se inscribe en un tipo de producción que va más allá de un afán militante por la subalternidad del género, es una crítica al sistema social sustentado por la cultura occidental. Este abordaje crítico se articula en la novela en todos sus niveles desde la intriga, los juegos verbales y los formatos textuales. De allí, se proyectan y diseminan hacia el planteo ideológico que sostiene a la obra. En palabras de la protagonista:

> Tú y los vecinos se fueron apoderando de una gran cantidad de objetos abstractos (...) Consiguieron un uniforme, un arma, un garrote, un terri-

> torio. Lo consiguieron inundando la ciudad con una infinidad de lemas banales: "el orden contra la indisciplina", "la lealtad frente a la traición", "la modernidad frente a la barbarie", "el trabajo frente a la pereza" (...) Mintieron sin contemplaciones cuando hicieron circular maliciosamente las últimas consignas: "Occidente puede estar al alcance de tu mano". (p. 110).

El relato rompe con los principios realistas, el entorno y la biografía de los personajes, lo cual le permite situarse en un plano simbólico y de propuestas de cambio de las estructuras sociales preestablecidas. Dos voces narrativas realizan una presentación de sí mismas, de los otros personajes y de la intriga novelesca. A su vez, estos hablantes, que podrían categorizarse como los protagonistas, son los ejes vertebradores de la novela, por cuanto determinan el encadenamiento de secuencias, su evaluación y desenlace, acotan los marcos contextuales y conforman textualmente la historia.

Se trataría de una novela seudo-epistolar, dado que simula o falsifica una colección de cartas. No obstante, las cartas no responden al formato clásico, en el nivel textual, mientras que en el nivel de la intriga, la narradora/protagonista desmiente el acto mismo de escribir cartas. En el capítulo "Amanece" se retracta explícitamente: «Sólo quiero declarar que jamás te escribí cartas. Simplemente escribí para ver cómo fracasaban mis palabras..." (p. 110). El juego verdad/mentira se diversifica en el punto central del acto de escribir porque ella escribe cartas para desmentirse y, aparentemente, escribe para comprobar una verdad evidente. Las cartas estarían enmarcadas por dos monólogos, a su vez estos tipos genéricos textuales no son puros, porque pueden detectarse rasgos de otros géneros como el fantástico.

La presentación indirecta de los **otros** personajes es significativa, en tanto incluye al «afuera» y se integra a su vez con dos tipos de «ajenidad»: los vigilantes -altamente connotado desde el título de la novela- y los desposeídos. Ambos explican la resemantización de la otredad y se construyen a través de enclaves espaciales. Es decir, **nosotros** corresponde al «adentro», a la casa, y los **otros** al «afuera», la ciudad, las calles, las otras casas. Pero los desposeídos se encuentran en un confín de ese «afuera». Es obvio que las categorías que implican el posicionamiento **nosotros/los otros** son dialécticos y móviles y que, en cuanto al poder, hay un **nosotros** que decide sobre la inexistencia o invisibilidad de los **otros:**

> Los vecinos luchan denodadamente por imponer nuevas leyes cívicas que terminarán por formar otro apretado cerco (...) Si la consiguen, si la pudieran conseguir, me convertiría en una pieza más de esta ruda vigilancia. (p. 64).

A partir de estas dicotomías centrales (nosotros/otros; adentro/afuera) la novela deriva en múltiples efectos de sentido, pero todos los dualismos son minados progresivamente y sucumben a su propia lógica. En el caso **de nosotros/otros** dice la protagonista:

> Temían que yo tuviera una alianza con los desamparados, decían que un complot contra la armonía de Occidente se extendía por la ciudad... (p. 78).
>
> La paz que te rodea pasa por conseguir que vivamos en medio de un constante sobresalto... (p. 67).

En esta intersección, considero pertinente reflexionar sobre el sentido de los espacios público y privado. Cada una de las actividades humanas necesita para su realización una esfera privada o una pública, entidades diferenciadas y separadas pero siempre complementarias. El dominio de las necesidades vitales, del afecto o del dolor íntimos corresponden al ámbito de lo privado. El término "público" implica lugares frecuentados por todos, iluminados por la luz implacable de la mirada de los otros, diferenciados claramente de nuestro lugar poseído privadamente en el cosmos social, Gastón Bachelard en *La Poética del espacio* afirma que

> ... para un estudio fenemenológico de valores de la intimidad del espacio interior, la casa es sin duda un lugar privilegiado. El primer mundo del ser humano es su espacio íntimo. Antes de ser lanzado al mundo el

> hombre es depositado en la cuna de la casa. Y siempre en nuestros sueños la casa es la gran cuna ...(Bachelard: 1965, 37).

Según la diégesis de *Los vigilantes*, los espacios privados oscilan entre ser la cuna protectora y la hostilidad. La casa, además de estar cercada, es fría, desordenada y, sobre todo, tiene dentro de sí una amenaza en los juegos y risas de la criatura. Los juegos de las vasijas son amenazadores y trastocan la disposición de los muebles y la circulación de los sonidos. Por su parte, la ciudad se textualiza en la novela como un lugar peligroso, donde los protagonistas no podrán encontrar identificación sino la consumación de un castigo a causa de su diferencia. La ciudad es la representación simbólica de las estructuras de la sociedad occidental en sus aspectos más alienantes. A su vez, encuentra su paralelo metonímicamente en el juego de las vasijas que es la representación soberbia y excesiva de un orden impuesto a cualquier costo.

Los protagonistas, un hijo pequeño y su madre, superan la construcción tradicional y realista de personajes, llegan al lector por sus palabras, sus impresiones y su angustia existencial. La riqueza de esta novela radica, en gran medida, en la calidad engañosa y polivalente de los personajes principales. Existe una relación de fuerzas complejas entre madre e hijo y, entre ellos, con los personajes del "afuera": los vigilantes y los desposeídos. Vale destacar, entre los vigilantes, al padre de la criatura, destinatario de las cartas y a su madre, principal vecina de la protagonista. La actuación de estos personajes es, primordialmente, **vigilar.** Esta conducta se refuerza con ser displicentes, implacables, insistentes y, en última instancia, atacar:

Este par, madre e hijo, participan de la relación de complicidad y armonía como los protagonistas ("Mamá y yo estamos siempre unidos en casa. Nos amamos algunas veces con una impresionante armonía..."). Sin embargo, su relación se define, básicamente, por el contraste **ausencia/presencia**:

> Comprendí en esa imagen que tu madre y tú, aunque inversos, representan dos caras de una misma moneda... (p. 94)

La relación entre los protagonistas podría sustraer todo el acontecimiento del relato. Es más que una relación madre/hijo, multiplica las interpretaciones al punto de subvertir las pautas de protección y dependencia al final de la novela. Esta inversión de la relación madre e hijo es paralela a la ruptura de los lazos que opera la novela como texto en sentido amplio:

> Mamá ahora siempre tiene hambre (...) No encuentro ni un poquito de comida para mamá... (p. 128).

Sin duda, *Los vigilantes* contiene el impulso alegórico asignado a una voluntad que relativice "el orden occidental". Es un proyecto escriturario que requiere la incorporación de la palabra del otro, su subjetivación (un niño, una mujer declarada "una peligrosa rebelde social"). La ficción novelesca trabaja en este caso sobre un registro legal que permite la representación de la heterogeneidad. Me refiero a la primera y última parte a cargo de un hablante situado en la etapa prelingüística ("cuando yo hable impediré que mamá escriba") y designado ambiguamente desde el capítulo de las cartas como "tu hijo" o "mi hijo". Esta es la pauta que podría habilitar, también, una lectura de la novela como partícipe del género fantástico, ya que, la escritura fantástica es aquella que ofrece simultáneamente acontecimientos que se adjudican: unos, a los campos de lo "normal", y otros, lo de lo "anormal", según los códigos culturales que el mismo texto elabora o da por supuestos cuando no los explicita.

La novela muestra esta convivencia de hechos normales y anormales como problemática, es decir, suscitadora de conflictos para los personajes y para el lector. La protagonista tiene conductas y produce sucesos que son juzgados por los **otros** como anormales porque en el nivel natural o sobrenatural, físico o metafísico, psíquico o parasíquico resulta fuera de lo aceptado socio-culturalmente.

Por eso es juzgada y condenada. Desde otra perspectiva de lectura podemos leer los juegos y las carcajadas de la criatura, que participaría de una categoría no humana: "Sin embargo, tu hijo tiene a su favor recursos divinos" (p. 36).

Entonces, el texto es el espacio del autoconocimiento y de la asunción de la identidad. Propone a la escritura como la posibilidad mirar y mirarse al deslizarse simultáneamente por los carriles de lo fantás-

tico, lo experimental y el ensayo sociológico. Desde la recepción, la novela no da tregua al lector que se mueve junto a la voz narradora tratando de otorgar coherencia a un universo ajeno, dotándolo de un sin fin de significaciones y posibilidades. El enigma, es, en definitiva, la búsqueda de la palabra.

Novela y oralidad, ficción y ensayo de interpretación se implican en esta escritura como réplica al discurso hegemónico de siglos de silencio. La génesis es el deseo, el deseo de conocer, de dar luz. El conocimiento se destinaría a aventar los fantasmas de un pasado silenciado. En el texto triunfa la palabra creadora, palabra que construye una nueva realidad, que trata de explicar lo que se había callado porque "una locura [que] no puede ser explicada, se prefiere que no exista". Con la posesión de la palabra, plasmar el texto deviene en la necesidad ineludible de la autora consigo misma, con el otro, y, por qué no, con su género.

Bibliografia

Bachelard, Gastón (1990), *La poética del espacio.* Trad. De Ernestina de Cahmpourán.
Barrenechea, Ana María (1985), *El espacio crítico en el discurso literario.* Buenos Aires: Kapelusz.
Eltit, Diamela (1995), *Los vigilantes.* Santiago de Chile: Sudamericana.
Schoo, Ernesto. "Novelas de la cultura light", *La Nación,* 7 de enero de 1996, Sección IV, Cultura.
Todorov, Tzvetan (1991), *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana.* México: Siglo XXI.

MULTICULTURALISMO, RELATIVISMO MORAL Y POLÍTICAS FEMINISTAS

Margarita Roulet
María Isabel Santa Cruz
UBA

El multiculturalismo es un fenómeno propio de las sociedades modernas, objeto de controversia y analizado desde diferentes perspectivas teóricas, a partir de los años sesenta. Término de apariencia inocente, que según una definición de diccionario refiere a la coexistencia de varias culturas en un mismo país, en la vida social se carga de densidad ideológica y polémica[1].

Circunscribir su objeto es problemático. No parece que se esté hablando de lo mismo cuando se hace referencia a la diferencia cultural o al reconocimiento de culturas colectivas. Más allá de los diferentes acercamientos que sobre él se han hecho, el multiculturalismo *existe* de hecho y en su especificidad es un producto histórico preciso y objetivo. Si es así, cabe preguntarse si no es posible poner en claro su estructura.

Es necesario distinguir al menos tres niveles. Un primer nivel es de naturaleza fenomenológica o descriptiva: el término designa un proceso de caracterización de las instituciones y de los comportamientos sociales, a veces denominado multiculturalismo sociológico. En segundo lugar, el término designa una construcción ideológica, que va más allá de la constatación etnográfica o de la caracterización social, articulada alrededor de un conjunto más o menos coherente de proposiciones normativas que tienden a promover una visión alternativa del bien común y de lo justo en interés de nuestras sociedades modernas pluriculturales. En este sentido se habla de multiculturalismo ético, filosófico y aun político. En el plano ético, persigue un ideal de autenticidad, mientras que en el plano filosófico completa el ideal

moderno de igualdad acentuando fuertemente las identidades. Desde el punto de vista político designa una democracia pluricultural ideal, con mecanismos de participación que garantizan a los individuos y a los grupos que reclaman una identidad cultural particular la posibilidad de coexistir en armonía con otros individuos de otros grupos que reivindican identidades diferentes. Por último, en un tercer sentido, el multiculturalismo designa también un conjunto de orientaciones de acción pública, que traducen en la realidad concreta el ideal ético o filosófico. Se trata de políticas públicas que son la expresión material de una construcción ideológica[2].

En definitiva, el problema que enfrentamos en las actuales sociedades pluriculturales es cómo vivir juntos con nuestras diferencias, a la vez libres e iguales, sin por ello renunciar a compartir referencias comunes[3], o, lo que es lo mismo, cómo adaptar los modos de ser y las visiones del mundo de las diversas comunidades miembros de una misma sociedad, cómo conciliar en las sociedades democráticas diversidad y unidad social, igual tratamiento para todos y reconocimiento de las diferencias. Si es así, el multiculturalismo se erige contra el modelo asimilacionista, que promueve la cohesión social por medio de la reducción y acantonamiento de las diferencias a la vida privada. En cambio, uno de los objetivos del multiculturalismo es precisamente sacar las diferencias de la vida privada e instalarlas en el espacio público.

Ahora bien, en la medida en que la distinción público-privado, la discriminación y el problema del reconocimiento de las diferencias son cuestiones centrales para el feminismo, la teoría y las políticas feministas no han podido ignorar este nuevo escenario y han participado con protagonismo, aunque desde diferentes perspectivas, en el debate, ya sea a favor ya sea en contra, de políticas multiculturales.

En este trabajo nos interesa el entrecruzamiento entre teoría feminista y multiculturalismo y discutimos las ventajas o desventajas que la adopción de una perspectiva multiculturalista podría tener para las mujeres. Examinamos la diferencia y aun la oposición existente entre multiculturalismo y pluralismo, y en particular el problema de la concesión de derechos grupales que los multiculturalistas consideran necesarios para la preservación de tradiciones culturales.

Se coincide, en general, en identificar cuatro rasgos que constituyen la matriz ideológica del multiculturalismo:

1. la pertenencia a una cultura o a una comunidad estructura fuertemente la personalidad, deseos y elecciones de un individúo y genera autorrespeto y autoestima de sus miembros.

2. la diversidad de culturas constituye una riqueza que ha de preservarse y ninguna cultura puede arrogarse ser superior o universal.

3. la búsqueda del bien común y de lo justo, elementos fundamentales de la vida en común, debe tomar en cuenta las concepciones éticas concurrentes de las distintas comunidades que viven en un mismo territorio.

4. las culturas no deben ser sólo toleradas en la esfera de lo privado, sino reconocidas en la esfera pública, especialmente a través de la concesión de derechos colectivos especiales a ciertas minorías[4].

Detengámonos en este cuarto punto. La noción de reconocimiento es fundamental cuando se habla de multiculturalismo. Y cuando se habla de reconocimiento debe entenderse, como quiere Taylor, un reconocimiento que es siempre reconocimiento de la diferencia. Pero esto supone no sólo dejar subsistir las diferentes culturas, sino reconocerles su valor. Taylor considera este concepto como clave de la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. La categoría de reconocimiento pone así de manifiesto la estructura dialógica de la constitución de la identidad. Somos formados por el reconocimiento, a tal punto que el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede ser dañoso y llevar a la opresión al crear una falsa imagen de sí de un individuo o de un grupo.

Frente a la política del universalismo, fundada en la igual dignidad, como una capacidad que compartimos todos los seres humanos, Taylor apela a la política de *reconocimiento igual*, una política que atienda a la vez a las demandas de igualdad y al reconocimiento de las particularidades culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas[5].

Si se acepta este principio de reconocimiento como reconocimiento de las diferencias, surge inmediatamente el problema de decidir si todas las diferencias tienen igual valor y si, por lo tanto, todas merecen idéntico reconocimiento. Nancy Fraser, por ejemplo, plantea esta cuestión en términos de la distinción público-privado y en ese sentido de lo que se trata es de discernir cuáles son las diferencias

que merecen un reconocimiento público y/o una representación política y cuáles son irrelevantes para la vida política y corresponden al ámbito de lo privado[6].

Si desde una perspectiva multiculturalista se promueve el reconocimiento de una pluralidad de formas de ser humano diferentes e igualmente valiosas, se corre el riesgo de no identificar las diferencias que hay que tener en cuenta para una sociedad democrática y las que no importan o aun atentan contra ella. Porque la discusión sobre el multiculturalismo es siempre una discusión en torno al modo de entender la democracia.

En ese contexto hay dos posiciones básicas, que atienden a las nociones de identidad de grupo y de diferencia cultural: el asimilacionismo, ilustrado por el mito del *melting-pot* americano o el crisol de razas, que preconiza el borramiento de las diferencias de grupos en nombre de un civismo amparado en la declaración de los derechos del hombre, y el multiculturalismo, que adopta una perspectiva positiva de diferencias e identidades grupales que busca reevaluar y promover. Ambas descansan en perspectivas unilaterales de identidad y diferencia. El asimilacionismo considera todas las identidades como inherentemente represivas y todas las diferencias como inherentemente excluyentes. El multiculturalismo, en cambio, es celebratorio y positivo: todas las identidades, desde este punto de vista, merecen reconocimiento y todas las diferencias son dignas de afirmación. Los multiculturalistas se enfrentan a los intelectuales que sostienen que es preciso afirmar la hegemonía de una cultura, porque la afirmación de las diversidades es separatista y produce desintegración. El asimilacionismo, pues, se sitúa en las antípodas del multiculturalismo. Estas perspectivas, aunque enfrentadas, evaden ambas la cuestión política crucial: qué afirmaciones de identidad se enraizan en la defensa de relaciones sociales de igualdad y cuáles no, cuáles pueden expandir la democracia existente y cuáles trabajan en contra de la democratización. No ofrecen criterios para decidir entonces qué diferencias hay que fortalecer y cuáles tratar de abolir[7].

La política del multiculturalismo exige que todas las culturas tengan igual reconocimiento, porque todas tienen igual valor. Pero este criterio es discutible. Sin duda, es posible describir, más o menos objetivamente, a una cultura, pero determinar si una cultura es igualmente o más o menos valiosa que otra depende de la previa determinación de los parámetros o criterios de acuerdo con los cuales se la juzgue.

Una sociedad abierta pluralista, para la cual la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo, puede ofrecer tales criterios sobre la base del principio de la tolerancia. Entender el pluralismo es también entender la tolerancia.

El pluralismo está obligado a respetar una multiplicidad cultural con la que se encuentra, pero no obligado a fabricarla. Respeta una sociedad multicultural que es existente y preexistente.

En la actualidad hay una fuerte discusión sobre los parámetros y Occidente, a diferencia de culturas cerradas, alienta la discusión de los parámetros y eso es ya un valor. La ausencia de afiliaciones múltiples y cruzadas es un criterio que permite excluir del pluralismo a todas las sociedades que se articulan según clases, castas, tribus, religión, y cualquier tipo de grupo tradicionalista[8]. Si esto se tiene en cuenta, la tolerancia tiene que tener ciertos límites. Como señala Umberto Eco, "reflexionar sobre nuestros parámetros significa también decidir que estamos dispuestos a tolerar todo, pero que ciertas cosas son para nosotros intolerables"[9].

¿Cómo decidimos qué es lo que no estamos dispuestos a tolerar? Podemos servirnos de tres criterios. En primer lugar, es preciso ofrecer razones de lo que se considera intolerable. En segundo término, lo intolerable se establece según el principio del daño: no estamos obligados a tolerar comportamientos que infligen daño o perjuicio. Por último, el tercer criterio es la reciprocidad: al ser tolerantes con los demás esperamos ser tolerados por ellos[10].

Al *reconocimiento igual* de Taylor Sartori opone el *reconocimiento recíproco* y advierte el problema que surge cuando una sociedad reconoce a culturas que, a su vez, no reconocen a la cultura de la sociedad que las acoge. La tolerancia no es indiferencia ni la presupone. Tampoco supone un relativismo. Quien tolera tiene creencias y principios propios, pero admite que los otros tengan el derecho a cultivar creencias equivocadas.

¿Cuánta diversidad es admisible en el aspecto cultural? La mayoría estaría dispuesta a aceptar los aspectos que tienen que ver con el relativismo cultural, esto es, los rasgos de las diferentes culturas que no se vinculan con la moral, por ejemplo, lengua o hábitos de vestimenta o alimentación. Pero suscribir un relativismo cultural y aceptar, en consecuencia, una pluralidad de culturas en una misma sociedad,

no significa aceptar en ella una pluralidad de morales. Las costumbres pueden diferir, pero hay requerimientos morales que son comunes en una determinada sociedad.

Aceptar el relativismo cultural no es más que asumir la diversidad de las sociedades humanas. Pero el relativismo moral renuncia a cualquier tipo de objetividad porque implica afirmar que cualquier sistema de valores y normas éticas está en pie de igualdad con cualquier otro y no hay forma de decidir entre ellos. Mientras el relativismo cultural es aceptado por cualquiera que no se aferre a un universalismo muy difícil de defender, el relativismo moral es paralizante. Porque decir que todo es igualmente valioso termina anulando el concepto mismo de valor. Si todo vale, nada vale.

Farrell[11], quien plantea este problema, propone como criterio mínimo para definir lo moral su identificación con el principio milliano del daño y afirma que las únicas conductas no morales son las que infligen un daño no consentido a un tercero. Sostiene que quienes defienden los derechos de grupo, esto es, los derechos que los grupos tienen sobre los individuos, suscriben un relativismo moral. Los derechos individuales son suficientes para garantizar el respeto al relativismo cultural, único que está dispuesto a aceptar.

Más allá de las diferencias que el multiculturalismo asume en diversos estados, la mayor parte de las concepciones prominentes comparten, como señalamos, un compromiso radical con la idea de que la cultura del grupo de pertenencia estructura la vida de los individuos. Los multiculturalistas radicales sostienen que los derechos culturales son aquellos que las culturas tienen sobre sus miembros. Los grupos y no los individuos son los detentadores de derechos. En este sentido, garantizan el relativismo moral. El problema entonces consiste en decidir si debe asumirse la defensa de libertades y derechos individuales frente a las identidades culturales o, en cambio, privilegiar las identidades culturales sobre las libertades y derechos individuales[12].

Estamos de acuerdo en que el otorgamiento de derechos individuales alcanza para garantizar los rasgos culturales que una comunidad quiere preservar. Sostenemos que, por otra parte, el otorgamiento de derechos grupales preservaría ciertos rasgos que no estaríamos dispuestos a aceptar, por ejemplo el sometimiento de las mujeres.

Ahora bien, si se asume que las mujeres pueden identificarse como grupo, el examen del problema desde el feminismo, y en particular desde la teoría feminista, sigue las mismas líneas de argumentación y enfrenta los mismos dilemas. En este sentido cabe preguntarse lo que señalamos al principio: cuáles son las ventajas o desventajas que tiene el multiculturalismo desde la perspectiva feminista. Pero, antes de determinar cuál pueda ser el valor de las identidades, hay que advertir que el propio concepto de identidad de grupo no es unívoco. Como muestra Gail Pheterson[13] a través de la comparación de los casos norteamericano, holandés y francés, el concepto de identidad de grupo, de identificación como miembro de un grupo y en especial de grupos sociales subordinados, tiene diferente significado según el contexto[14].

Desde lo que la academia llama "política de la diferencia", esto es, una política que exalta la diferencia radical de todo grupo étnico o de otro tipo como garantía de realización personal y de justicia, se dice que las mujeres -como otros grupos- deben cultivar sus propias diferencias culturales para obtener, como individuos, reconocimiento y valor y, como miembros del grupo, justicia y protección[15].

Sin embargo, esta afirmación es muy discutible, puesto que pone en pie de igualdad la diferencia de las mujeres con otras diferencias y, en consecuencia, la falta de reconocimiento de las mujeres con la falta de reconocimiento de otros grupos. Si por "minorías" se entiende "grupos que están en posición de inferioridad -numérica, étnica, económica, cultural o lingüística- respecto de las comunidades dominantes que los excluyen, más o menos voluntariamente, de la participación en la vida social"[16], entonces, las mujeres pueden ser consideradas minorías en un sentido muy restringido, solamente en tanto son discriminadas. En este sentido, Susan Wolf, al discutir el trabajo de Taylor al que antes nos referimos, señala con acierto que es preciso advertir la importancia de las diferencias dentro de las distintas faltas de reconocimiento. Porque, sin duda, la situación de las mujeres no es exactamente paralela a la de los miembros de distintas culturas que no son valoradas. La cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es en sí misma objeto de profundas controversias. Las mujeres han sido reconocidas como mujeres, precisamente sólo como mujeres, durante demasiado tiempo. La cuestión de cómo dejar atrás ese tipo específico y deformante de reconocimiento es problemática en parte porque no hay una herencia cultural separada claramente deseable que permita redefinir y

reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer[17]. Además, como grupo no están amenazadas con riesgo de aniquilación.

Esto, sin embargo, plantea un dilema. Porque el feminismo debe, por un lado, compartir con el multiculturalismo el reclamo del reconocimiento de su identidad de grupo, para poder obtener derechos de los miembros individuales de ese grupo. Pero, por otro lado, no puede adherir a una postura multiculturalista, porque la identidad grupal de la mayor parte de las culturas se funda en aspectos que tienen que ver mucho más con la esfera de lo privado que con la de lo público. Y sabido es que las mujeres están más estrechamente ligadas a la vida privada.

En un artículo reciente y en el marco de esta discusión, Susan M. Okin[18] sostiene que el multiculturalismo no es ventajoso desde un punto de vista feminista. Okin argumenta que hay entre ellos considerable tensión, especialmente entre el feminismo y la defensa del multiculturalismo de los derechos grupales para las minorías culturales. Agrega, además, que son pocos los partidarios del multiculturalismo que han planteado el conflicto entre género y cultura.

En general, se presta poca o ninguna atención al hecho de que los miembros de cada grupo minoritario así como las sociedades en los que existen están generizados. ¿Qué hacer con reclamos de las minorías religiosas o culturales cuando ellas rompen la norma de la igualdad de género, como ocurre en muchos casos? Los que abogan por los derechos de las minorías suelen tratar a los grupos culturales como monolíticos y prestan atención a la diferencia de los grupos entre sí más que a las diferencias dentro de cada grupo. Por lo demás, atienden poco o nada a la esfera privada y a los diferentes roles y el sentido de sí que los grupos requieren de sus miembros.

Muchas culturas encierran prácticas e ideologías respecto del género. Si una cultura promueve el poder diferencial entre hombres y mujeres, si promueve la sistemática subordinación de las mujeres y su confinamiento al hogar, por decir lo menos, bajo tales condiciones los derechos de grupo son potencial y en muchos casos realmente sexistas. Aun aquellas culturas que en buena medida se han ido separando de su pasado patriarcal, aceptan, por ejemplo, la discriminación laboral o la violencia sexual, conservan los estereotipos de belleza que resultan una presión para las mujeres, etc. En la mayor parte de las culturas es un hecho que los varones ejercen control sobre las mujeres. La defensa de las prácticas culturales, entonces, tiene más importancia sobre la vida de mujeres y de niñas que sobre la de los varones. Buena parte de las reglas y prácticas culturales de muchos grupos tienen que ver de modo más o menos directo con lo doméstico, y en particular con la vida sexual y reproductiva. La responsabilidad y el poder suelen recaer sobre los miembros del grupo que tienen mayor presencia en la vida pública, esfera en la que se negocian las reglas sobre lo privado y lo público.

Okin parece estar en lo cierto cuando señala que, si se tiene en cuenta estos rasgos, resulta problemático para las feministas adoptar un punto de vista multiculturalista. Sin duda alguna, tendrán que rechazar una versión radical del multiculturalismo, que sostiene que aun las culturas que no respetan los derechos de sus miembros individuales deben gozar de reconocimiento y derechos especiales si están en peligro de extinción. Tampoco podrán aceptar la posición de quienes no pretenden derechos especiales para cualquier grupo cultural minoritario, pero sostienen que tales grupos, aun los que violan derechos individuales de sus miembros, deben ser tolerados. Ambas pretensiones parecen inconsistentes con el valor de los derechos de los miembros individuales. Por fin, algunos defensores del multiculturalismo confinan su defensa de los derechos de grupos a grupos que son internamente liberales. Aun con estas restricciones, las feministas deberían ser escépticas.

Dado que las tradiciones culturales son mayoritariamente sexistas, creemos deseable la promoción de una sociedad pluralista y no de una sociedad multiculturalista. Puede admitirse un relativismo cultural, pero ello no nos compromete con un relativismo moral.

Notas

[1] Para una definición más compleja, cf. Payne, M. (ed.) 1996, *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Blackwell, Oxford, p. 353.
[2] Cf. Constant, F., 2000, *Le multiculturalisme*, Flammarion, Paris, pp. 20-21.
[3] Cf. Constant, ob. cit., p. 11.
[4] Cf. Constant, ob. cit., p. 18 y Champetier, Ch., "Multiculturalisme, la force des différences", *Éléments*, 91 (1998), 12-24.
[5] Cf. Taylor, Ch., 1993, *El multiculturalismo y "la política de reconocimiento"*, trad. cast., Fondo de Cultura Económica, México, pp. 43-106, especialmente pp. 43-69.
[6] Cf. Fraser, N., 1997, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, London-N. York, p. 174.
[7] Cf. Fraser, *ob. cit.*, pp. 180-186.

[8] Cf. Sartori, op. cit., pp. 39-40.
[9] Cf. Eco, U., artículo aparecido en *Clarín*, suplemento *Zona*, 7 de octubre de 2001.
[10] Cf. Sartori, G., 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. cast., Taurus, Madrid, pp. 41-42.
[11] Cf. Farrell, M., "El alcance (limitado) del multiculturalismo" en Bertomeu, M., Gaeta, R. y Vidiella, G. (eds.), 2000, *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 211-227.
[12] Cf. *Routledge Enciclopedy of Philosophy*, 1998, Routledge, London-N. York, art. "Multiculturalism".
[13] Cf. Pheterson, G., "Group Identity and Social Relations: Divergent Theoretical Conceptions in the United States, the Netherlands and France", *The European Journal of Women's Studies* 1 (1994) 2, pp. 257-264. Según esta autora, en Estados Unidos, las personas se identifican en primer lugar y por sobre todo como *Americans*, y como tales tienen derechos económicos básicos. Pero, cuando las personas son demasiado pobres para afirmar lo que comparten como individuos, se unen en grupos para reclamar sus derechos como *cierta clase* de norteamericanos. Así se autodenominan africanoamericanos, asiáticoamericanos, gays americanos, mexicanoamericanos, etc. Claramente, en Estados Unidos, estas identificaciones son estratégicas para obtener reconocimiento y justicia -igualdad de oportunidades- de los que gozan los que son simplemente *Americans*.
En Holanda, los grupos excluidos o minoritarios no se fundan, como en los Estados Unidos, en la noción de igualdad de oportunidades, sino en la noción de valor humano común. Nadie se identificaría como un africanoholandés, sino como un *ser humano* africano. La tradición francesa es también diferente, ligada a una idea política de ciudadanía, profundamente anticlerical, secularizada, alérgica a la noción de identidad de grupo, sea en el sentido de status social, sea en el de sistema de creencias religioso. La única identificación de grupo políticamente correcta es en función del espectro político: de derecha o de izquierda. Tal identidad política deriva de lo que uno *piensa* y no de lo que uno *es* o de lo que uno *cree*[13]. En este sentido, Pheterson ofrece un ejemplo claro. Si en Estados Unidos, no sería extraño que alguien se identificara a sí misma como una ciudadana lesbiana, discapacitada, mexicanoamericana, alcohólica recuperada y de la tercera edad, tal descripción sería desagradable en Holanda y directamente ridícula en Francia.
Si es cierto lo que señala Pheterson -que en Estados Unidos, la sumatoria de diferencias está al servicio de la obtención de beneficios económicos- se produciría un dilema: afirmar la identidad de grupo implica exigir un reconocimiento de la diferencia; requerir justicia distributiva e igualdad de oportunidades implica, en cambio, búsqueda de igualdad y negación de especificidad
[14] En términos de Taylor, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en forma ciega a la diferencia, mientras que el principio de reconocimiento igual reconoce y aun fomenta la particularidad. Cf. ob. cit.
[15] Cf. Viroli, M., "Introducción a la edición italiana. La *querelle* entre cosmopolitas y patriotas", en Nussbaum, M., Rorty, R., Rusconi, G. Y Viroli, M., 1997, *Cosmopolitas o patriotas*, trad. cast., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, p. 10.
[16] Cf. Constant, ob. cit., p. 106.
[17] Cf. Wolf, S., "Comentario", en Taylor, Ch., ob. cit., pp. 109-110.
[18] Cf. Okin, S. M., " Is Multiculturalism Bad for Women?", en Cohen, J. and Howard, M. (eds.), 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, N. Jersey, pp. 7-24.

LA CRÍTICA ECOFEMINISTA Y SUS SUPUESTOS

María Cristina Spadaro
María Luisa Femenías
UBA - UNLP[1]

En los últimos años, ha surgido un interesante debate que vincula feminismo y ecología. Su núcleo central radica en la conexión fundamental mujer-naturaleza. Es decir que, la manera en que se piensa y se trata a las mujeres se relaciona fuertemente con la manera en que se piensa y se trata al medioambiente. Así, el ecofeminismo tiene sus raíces en una amplia variedad de corrientes feministas (liberal, marxista, radical, socialista, feminismo negro o del tercer mundo), y se distingue por su insistencia en que la naturaleza no-humana es un asunto feminista. En efecto, extender las críticas propias del feminismo a la naturaleza facilita la comprensión del solapamiento y del entrecruzamiento de otros modos de dominación[2].

Dentro de esta diversidad de posturas, algunas parten de una asimilación fuerte de la mujer a la naturaleza. Basada en la antigua analogía mujer/naturaleza -aún vigente en el imaginario colectivo,

desde la poesía y las narrativas en general hasta la medicina-, la lógica de la dominación facilita la transposición de categorías de análisis y sus consecuencias, y abre paso a la pregunta por las relaciones -esenciales o accidentales- que pueden establecerse entre las mujeres, los movimientos sociales y políticos de liberación, y la ecología. Por *lógica de la dominación* suponemos una estructura de argumentación que justifica la subordinación, aunque no se trata sólo de una estructura lógica. Implica otros aspectos: fundamentalmente, un sistema sustantivo de valores, que sanciona la subordinación como justa, a partir de alguna premisa ética basada en la superioridad de un polo (el masculino) sobre el otro (el femenino), en un esquema jerárquico bivalente. Acordamos, pues, con estas posiciones en que la lógica de la dominación rige la *ratio* de la analogía mujer / naturaleza. En consecuencia, comprender esta relación es fundamental tanto para el ecofeminismo y la filosofía medioambientalista como para el feminismo en general.

En este trabajo, nuestra intención es indagar algunos aspectos relevantes que -según consideramos- muestran, en primer lugar, que la noción de naturaleza (y su asociación con la materia), guarda un grado importante de ambigüedad a revisar. La asimilación acrítica del sujeto-mujer a la naturaleza le resta al yo-agente mujer el espesor y el fortalecimiento necesarios para que sea, a la vez, cuidante y moralmente deliberativo, respecto de sí misma y de la naturaleza no-humana en general. En la línea de Carolyne Merchand y Barbara Holland-Cunz, examinaremos algunas concepciones filosóficas de naturaleza y revisaremos ciertas dificultades implícitas en la presentación habitual de esa relación. Nos valdremos de las clasificaciones de Karen Warren y Catherine Roach para identificar diferentes aspectos del problema. Como, además, para ciertas autoras, lo que se denomina "naturaleza" es, en verdad, un constructo que ha funcionado en muchas ocasiones a la manera de una idea regulativa, optamos por una fundamentacion ético-ontológica débil.

Atentas al *dictum* beauvoiriano de que nada en la naturaleza justifica el orden social existente, intentaremos desarticular la asociación privilegiada mujer-naturaleza en tanto que artificio de la metafísica de la sustancia[3]. Esto contribuye a la desarticulación de la lógica de la dominación, que presupone bipolaridad y jerarquización, a fin de construir articulaciones nuevas, ajenas a esa lógica.

Las nociones de naturaleza y de materia son ambiguas. Carolyn Merchant, enumera los significados históricamente relevantes de "naturaleza". En la modernidad, reemplaza la tradicional noción metafísica de "esencia", dando cuenta de "lo propio". En este sentido, *contra natura* supone contrariar la esencia. Se pueden resaltar tanto los aspectos activos como pasivos del concepto, mostrando con claridad la ambigüedad del término[4]. Cuando ciertas posiciones teóricas rescatan la "naturaleza", o bien como activa o bien como pasiva lo hacen unilateralmente, y esta imposibilidad de dar una caracterización unívoca la convierte en un concepto filosóficamente problemático.

El minucioso examen de Bárbara Holland-Cunz sobre los usos de "naturaleza" y de "materia" en la tradición libertaria que reconstruye la llevan a rastrear las vicisitudes de ambos conceptos en las distintas versiones del materialismo dialéctico (Marx, Engels, Adorno y Horkheimer, etc.) por un lado, y del socialismo utópico y el anarquismo (Fourrier, Kropotkin, Bookchin, etc.) por otro. Tampoco puede lograr una noción homogénea de naturaleza, salvo como interpretación; es decir, como construcción a partir de los rasgos que considera más sobresalientes[5]. En su intento por individualizar los rasgos propios de la naturaleza que permitan afirmar *la democracia de todo lo vivo* (noción que toma de Vandana Shiva), Holland-Cunz parte de la afirmación de la naturaleza como *maestra de ética*[6]. Así, llega a la conclusión de que la *mutualidad*, la *sociedad* y la *espiritualidad*, rasgos que encuentra en su reconstrucción de la naturaleza, conforman la imagen de una sociedad alternativa de liberación. Por tanto, para Holland-Cunz, una ética basada en tal (noción de) naturaleza podría activar y hacer valer dichos rasgos a fin de construir sociedades alternativas más ecuánimes[7]. Desde el mismo punto de partida, las corrientes sociobiologistas llegan a conclusiones altamente divergentes y hasta contradictorias[8]. Esto debe alertarnos de los problemas vinculados a los aspectos éticos de la cuestión.

Sobre la ambigüedad de la noción de naturaleza se inscribe tradicionalmente a las mujeres. Debemos centrarnos, entonces, en la conexión mujer-naturaleza. Karen Warren considera que históricamente esta conexión ha sido entendida de ocho modos diferentes[9]:

a) *Conexión histórica y causal.* El racionalismo occidental desde sus orígenes justificó la posesión de la naturaleza y de las mujeres en tanto que inferiores, y su consecuente utilización. La naturalización y la feminización operan como estrategias ideológicas para justificar tal subordinación.

b) Conexión conceptual. El marco dualista y axiológicamente asimétrico asimila la irracionalidad, la emoción y el cuerpo a las mujeres y la naturaleza. La racionalidad, la mente y la cultura al varón.

c) Conexión empírica y experiencial. Los factores de riesgo a raíz del aumento de los niveles de radiación, de toxicidad en los alimentos, etc., llevan a resaltar la importancia cultural y espiritual de las mujeres y de los pueblos indígenas con la tierra, integrando mujeres y medioambiente.

d) Conexión epistemológica y metodológica. El reduccionismo cientificista aísla unos elementos de otros sin dar cuenta de las interconexiones y sus consecuencias. Se reivindican gestiones de supervivencia, trabajos agrícolas y ganaderos, denunciando las consecuencias negativas de los métodos científicos e intensivos.

e) Conexión simbólica. Pone al descubierto que el lenguaje utilizado para la conquista y el dominio de la naturaleza y de las mujeres es similar. La inferiorización ideológica supone animalización, naturalización, mistificación, romantización, etc., en ambas.

f) Conexión ética. La mayor parte de la literatura ecofeminista remite a lazos éticos vinculantes, y sostiene que analizar la dominación de las mujeres, la naturaleza, y los seres vivos no-humanos exige principios de ética, no sesgados genéricamente.

g) Conexión teorética. Destaca que se han desarrollado teorías consecuencialistas y no-consecuencialistas con implicancias ecofeministas, sin que aún se pueda identificar una filosofía ética ecofeminista integral, en vías de elaboración.

h) Conexión política (praxis). La situación de las mujeres de los países del Tercer Mundo, enfrenta la contradicción "deterioro medioambiental o subsistencia". Su carácter de proveedoras de necesidades básicas de la familia las lleva a reconocer de manera inmediata y radical el daño del medio ambiente y a denunciar la irresponsabilidad de las políticas de desarrollo.

En síntesis, para Warren, estos ecofeminismos ubican a las mujeres como más cercanas a la naturaleza que los varones, brindando una versión ahistórica y esencialista de sus experiencias. Incluso, tienden a diluir al sujeto (agente, yo, persona) en una suerte de fusión mística de sus experiencias en/con la naturaleza[10].

Catherine Roach, por su parte, reconoce que la concepción habitual de naturaleza primariamente femenina y, más específicamente, maternal, supone a la Tierra (naturaleza paradigmática) como Madre. En nuestras culturas patriarcales, la maternidad tiene un imaginario muy preciso: es nutriente, protectora, cuidadora, altruista, etc. Este modelo puede ser positivo siempre y cuando no sea exclusivo y excluyente. Esta concepción supone el vínculo privilegiado mujer-naturaleza[11]. Este vínculo es problemático. Toma como base una estructura de dominación patriarcal que se convierte *sin más* en el camino único hacia la liberación y la protección. Como advierte Warren, cualquier perspectiva que considere a un grupo humano más cerca de la naturaleza que a otro es sospechosa de reproducir jerarquizaciones y, probablemente, esencialismos, pues mantiene las bases del valor dual y jerárquico que dice criticar[12].

Las críticas analizadas nos obligan a revisar la noción de "naturaleza" desde la teoría de la diferencia sexual. Próxima a una posición esencialista, Luce Irigaray considera que la noción de "materia" y su concepto asociado "naturaleza" constituyen constructos falocráticos[13]. En efecto, para Irigaray, la cultura falocrática se autoinstituye como la condición de posibilidad de la instauración y de la conservación de un orden tal que la naturaleza queda reducida a *símbolo de lo femenino.* Se superponen de este modo las nociones de mujer y de naturaleza, ambas como algo enigmático, temible y caótico de lo cual la humanidad, definida en términos de los varones de la especie, debe protegerse. Este esquema jerarquizante que eleva lo masculino sobre lo femenino vertebra -concluye Irigaray- el pensamiento filosófico occidental en general y es particularmente reconocible en el psicoanálisis freudo-lacaniano, que critica severamente.

Tomemos otro ejemplo de Judith Butler[14]. Butler ha mostrado que tanto la noción de naturaleza como la de materia (y la de cuerpo), responden a un constructivismo naturalizado. Nociones como la de materia (naturaleza, cuerpo, etc.) son el resultado de tensiones de poder. Es decir, la "representación de qué debe ser entendido como materia (naturaleza, cuerpo, sujeto, etc.) es anterior a la materia misma porque está discursivamente construida y naturalizada" por el sistema político-filosófico que la produce. Tampoco la categoría de mujer depende de la anatomía, de las hormonas, de los cromosomas sino que la historia y el discurso científico-filosófico inciden en su construcción. Las mujeres son lo que son dentro

un sistema falocrático. Por tanto, estos conceptos son subsidiarios del poder. La ontología misma es un mero efecto del poder. Este hiperconstructivismo pretende hacernos creer que mujer y naturaleza están extralingüísticamente dados, y que tienen peso ontológico *per se*. La persistencia de la materia (o del cuerpo natural, etc.), sus contornos y sus movimientos, debe entenderse como el efecto más productivo del poder.

Los representantes de la *metafísica de la sustancia* suponen que no es así, aunque estas sustantivaciones no sólo son artificiales sino también superfluas. Sólo hay productos o efectos del poder encubiertos por una suerte de metalepsis. En otras palabras, si bien se suele creer que el cuerpo, la materia, o la naturaleza, son anteriores y neutras de significados, en verdad, son un efecto de la significación. Por eso cuando el feminismo reclama que los cuerpos materiales, como cuerpos sexuados, son necesarios para sus prácticas, ignora que esa materialidad es histórica y está permeada por los discursos hegemónicos. El lenguaje es productivo, constitutivo, performativo, en la medida en que todo acto significante delimita y traza la frontera del objeto que define como tal, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier significación[15]. Consecuentemente, tanto la materia como la naturaleza están lingüísticamente construidas.

Desde una posición filosófica más moderada, Julia Annas reconoce que la noción de "naturaleza" funciona de dos maneras: (i) como mera naturaleza y, (ii) como naturaleza en tanto que marco ético de lo que se debe hacer[16]. El segundo sentido es regulativo. No todo hacer/lograr/alcanzar es lícito: se puede, pero no se debe. Siempre subyace un ideal regulativo (implícito) en las (supuestas) descripciones (neutrales) de "naturaleza".

El campo semántico del término "naturaleza" es amplio, vago y ambiguo. Lo que se denomina "naturaleza" es, en verdad, un constructo que ha funcionado mayoritariamente como una idea regulativa. Es decir, "naturaleza" actúa explícitamente a la manera de *lo dado*, como aquello originario e incontaminado, y rige como un criterio de normativización que, históricamente, ha acentuado el carácter pasivo e imprevisible de todo constructo "mujer". En una suerte de desplazamiento pendular, las mujeres son naturaleza-furia; naturaleza-transgresora, y naturaleza-madre nutricia, cuidadora, y maestra. Una definición más de "naturaleza" no solucionaría los problemas. Debemos, por tanto, reconocer los presupuestos en juego y preguntarnos por las categorías desde las cuales se adscriben a la mujer-naturaleza los rasgos que luego se encuentran proyectivamente en ella. Así, rechazamos una estrategia ético-ontológica fuerte para desarticular la asociación privilegiada mujer-naturaleza, en tanto que artificio metafísico y reconocemos como "naturales" por igual a varones y mujeres.

Nada en la naturaleza justifica un cierto orden social existente, y no puede encontrarse en ella ningún principio normativo. Esto no implica desconocer la naturaleza como tal, sino admitir la necesidad de construir articulaciones nuevas. Los agentes humanos son responsables de los sistemas éticos y de dominación que construimos. Para crear un futuro eco-sustentable, los agentes no sólo deben ser capaces de reflexión, de evaluación sino también deben contar los medios políticos de decisión[17].

Consideramos fundamental moderar el peso de viejas analogías de tradición patriarcal (falogocéntricas), dado que han sido forjadas en sistemas que legitiman la lógica de la dominación con sus éticas subsidiarias. Se necesita apelar a una nueva asociación de los agentes humanos con/en la naturaleza, porque negarle profundidad al yo, al sujeto o al agente, minimiza las bases teóricas más firmes de los legítimos reclamos de las mujeres y desestima la relevancia de la razón, estigmatizada al reducírsela sólo a razón instrumental. El debilitamiento del yo y la insistencia de algunas teóricas ecofeministas en un yo fusionado sin más con la naturaleza ni beneficia la causa de las mujeres ni la de la naturaleza.

Asimilar acríticamente la mujer a la naturaleza le resta el espesor y la fuerza necesarios para que, a la vez, sea cuidante y moralmente deliberativa respecto de sí misma y de la naturaleza no-humana en general, entendida como merecedora de respeto por derecho propio. Sólo de este modo el sujeto-mujer podrá contribuir efectivamente a desactivar las estructuras conceptuales de la lógica de la dominación y aquellos constructos y metáforas que subordinan conjuntamente a las mujeres y a la naturaleza[18],[19].

Creemos que un problema es feminista si su comprensión ayuda a entender la opresión o subordinación de las mujeres. En este sentido, el ecofeminismo contribuye a desarticular la dominación de las mujeres en tanto y en cuanto es tan histórica y conceptualmente atadas a la noción de naturaleza, y ambas se constituyen en instancias histórico-políticas de la lógica de la dominación.

Notas

[1] Este trabajo se ha realizado gracias a un subsidio otorgado por la Agencia Nacional de Investigaciones en el marco de un programa de actualización científica (PICT06587), y por la UNLP, programa Grant (H.225).
[2] Una versión previa ha sido leída en el *Simposio Internacional de Feminismo y Ecología: Perspectivas histórico-filosóficas*, Madrid, 23-24 de marzo de 2001, con el título de "¿Ecofeminsimo o ecopasividad?"
[3] Beauvoir, S. de. (1949) *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris
[4] Cf. Merchant, C. (1983) *The Death of Nature*, Harper, New York.
[5] Holland-Cunz, B. (1996) *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid.
[6] V. Shiva sostiene que dichas características son propias de la razón cartesiana. Cf. Shiva, V, (1988) *Abrazar la vida*, Horas y horas, Madrid, pp. 77 y ss.
[7] *Idem*. p. 255 y ss.
[8] Santilli, E, Roulet, M. "Sociobiología y sexismo" En: Santa Cruz, M.I. *et alii*, (1994) *Mujeres y Filosofía*, CEAL, Buenos Aires. vol. 2, pp. 197-209; Cruz, A. "Discurso feminista y crítica a las teorías de la inevitabilidad" En: Santa Cruz, *op.cit.* vol. 2, pp. 210-223. Algunas corrientes ecofeministas retoman fundamentos pseudocientíficos para los cuales todo comportamiento humano es genéticamente innato, agresivo, egoísta, rechaza a los extraños, y defiende su territorialidad; en este marco los varones ejercen "naturalmente" su dominio sobre las mujeres.
[9] Warren, K. (1996) *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, pp ix-xvi. Para una reconstrucción diferente, cf. López-Jorge, M. "Karen Warren o la lógica de la dominación como sustentadora del dualismo naturaleza-cultura" en *Simposio Internacional de Feminismo y Ecología: Perspectivas histórico-filosóficas*, Madrid, 23-24 de marzo de 2001.
[10] Warren, K. "The Power and the Promise of Ecological Feminism" En: Zimmerman, M., (1993) *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, New Jersey. Cf. también V. Plumwood. "Naturaleza, yo y género" *Mora* 2, 1996; Merchant, *Op. cit.*
[11] Roach, C. "Loving your mother: On the Woman-nature Relation" En: Warren, K. *Op. cit.*
[12] Warren, K. (1993) *Op. cit.*
[13] Irigary, L. (1974) *Speculum de l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris. También, Femenías, M.L. (2000) *Sobre sujeto y género*, Catálogos, Buenos Aires. Cap. 4.
[14] Butler, J. (1993) *Bodies that Matter*, Routledge, New York. En sentido estricto, Butler no se ocupa del ecofeminismo, salvo en referencias tangenciales, pero sus análisis sobre la "materia", el "cuerpo" y la "naturaleza" permiten rescatar algunos aspectos relevantes para nuestro trabajo.
[15] *Idem*, pp. 22, 30.
[16] Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, pp. 135-158. Para algunas consecuencias del valor prescriptivo de "naturaleza", ver los trabajos sobre anorexia nerviosa de M. Spadaro.
[17] Taylor, Ch. "What is human agency?" en (1985) *Human Agency and Language*, Cambridge University Press.
[18] Cf. Merchant, C. *Op.cit.*; Rooney, Ph. "Gendered reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason" *Hypatia*, 6.2, 1991. Fox Keller, E. (2000) *Lenguaje y vida*, Manatial, Buenos Aires. Spadaro, M. & Femenías, M.L. "Mujer y ecología: ¿Una relación *según natura*?" (Entrevista a Karen Warren) En: *Mora*, 6, 2000.

Filosofía del lenguaje

¿QUÉ DESIGNAN LOS DESIGNADORES RÍGIDOS? UNA LECTURA NO ESENCIALISTA DE LA TEORÍA KRIPKEANA DEL SIGNIFICADO

Julieta Arosteguy
UBA

En *El nombrar y la necesidad,* Kripke propone una teoría de la designación para los nombres propios y los nombres de clases naturales que se opone a la teoría descripcionista del significado. Para Kripke, si aceptamos que una descripción (o cúmulo de descripciones) fija el significado de un nombre, estamos aceptando que el significado de ese término está dado por el individuo al que refieren las descripciones en cuestión. Sin embargo, esto nos enfrenta a varios problemas[1]:

(1) las descripciones definitorias podrían ser desconocidas para el hablante o

(2) las descripciones podrían ser falsas.

Pero suponiendo que ninguno de estos sea el caso. En tanto que

(3) las descripciones no proporcionan condiciones necesarias y suficientes para la identificación de la referencia,

(3a) podrían referir a más de un individuo (o sustancia, o clase natural),

(3b) podrían referir a un individuo diferente del que refiere el nombre, o

(3c) podrían no referir a ningún individuo.

Por último se presenta el problema de que

(4) no todas las descripciones parecen ser igualmente relevantes para fijar la referencia del término.

Podemos pensar que los problemas de las teorías descripcionistas se deben a que las descripciones utilizadas no son las adecuadas. Supongamos que podemos asegurar que las descripciones de las que disponemos para determinar el significado no son susceptibles de ninguna de las críticas que acabamos de ver. Ejemplo de esto sería definir «oro» como «el elemento cuyo número atómico es 79». Esta descripción refleja la esencia del objeto referido y es necesariamente verdadera en todos los mundos posibles[2].

Estas descripciones solucionan varios de los problemas recién mencionados:

(4) se resuelve inmediatamente. Poseemos ipso facto un claro criterio para determinar qué definiciones son relevantes y cuáles no: sólo las propiedades esenciales, que no podrían variar en ninguna situación posible en la que hablásemos del objeto en cuestión, resultan pertinentes para la determinación del significado.

(3) también se soluciona: tenemos condiciones necesarias y suficientes para hablar del objeto. Si una sustancia no es H2O, no es agua; y si es H2O, entonces es agua independientemente de cualquier otra propiedad fenoménica que podamos atribuirle. Hay una relación biunívoca entre estos dos términos y esta relación se mantiene aún en el caso de que (3c) no haya agua en el mundo. Aún en este caso, toda sustancia que *tuviera* la estructura química H2O, *sería* agua.

(2) también parece quedar resuelta. Si bien no es conocida a priori, una vez que sabemos que «agua es H2O», esta identidad es metafísicamente necesaria.

Quedaría por zanjar el problema de (1), pero como acabamos de ver, una vez conocida la esencia del objeto esto no debería ser un problema. Una vez que hemos descubierto la relación necesaria entre el término y la descripción esencial, esta descripción *nunca* puede ser *falsa*. A pesar de estas soluciones aparentes, considero que el núcleo de la crítica de Kripke a las teorías descripcionistas no reside en la distinción entre propiedades esenciales y contingentes.

Más allá de que efectivamente sea la sustancia que llena ríos y mares, « agua» no significa esta propiedad ni ningún otro grupo de (descripciones de) propiedades accidentales. Pero *«agua» tampoco significa aquellas propiedades esenciales, que hacen que agua sea agua.* El significado del nombre no está constitui-

do por *ninguna* cualidad de la sustancia o individuo por él referido. A mi juicio, el error de las teorías descripcionistas que Kripke señala no consiste en intentar entender el significado a partir de propiedades accidentales y contingentes del objeto referido, sino en entender este significado en función de descripciones de propiedades del objeto.

Así pues, en tanto que no es relevante para la determinación del significado, pienso que no es necesario apelar a la cuestionable noción de mundo posible o a enunciados contrafácticos, para distinguir entre propiedades esenciales y propiedades accidentales. Cuando hablamos de agua, o de Aristóteles, nos referimos a una sustancia o a un individuo particular y no a las propiedades (sean éstas esenciales o accidentales) de ese individuo o esa sustancia.

Consideraré, pues, tres objeciones a la tesis de que la designación rígida descansa en las propiedades esenciales del objeto designado[3].

(1) Para determinar el papel que las propiedades tienen en la determinación del significado, debemos empezar por preguntarnos cómo relacionamos los objetos con su nombre. Veamos para ello el siguiente ejemplo en el que Kripke explica la fijación de la referencia de la clase natural «oro»: «la sustancia es definida como la clase ejemplificada por (casi la totalidad de) una muestra dada. La precisión «casi la totalidad» permite la posibilidad de que en la muestra pueda estar presente un poco de oro de los tontos. Si la muestra original tiene un número pequeño de cosas de otra clase, serán rechazadas por no ser realmente oro. Si, por otra parte, la suposición de que hay una sustancia o clase uniforme en la muestra inicial resulta estar radicalmente equivocada, las reacciones pueden variar: *algunas veces podemos declarar que hay dos clases de oro,* otras veces podemos desechar el término «oro» (supongo que estas posibilidades no son exhaustivas)»[4].

A mi entender, Kripke deja abierta la posibilidad de que la esencia (si por ello hemos de entender lo que es designado rígidamente) de «oro» no esté dada exclusivamente por el número atómico 79. Si la muestra que ha definido el significado del término se encontrara igualmente formada de oro y pirita (oro de los tontos), y no tuviésemos ningún interés por excluir a la pirita de la clase «oro», este término designaría rígidamente tanto al oro como a la pirita. Esto no quiere decir que la «esencia» (metafísica) del elemento oro sería diferente de la que de hecho es ni que la estructura química de la pirita sería otra que FeS_2.

La esencia de «oro» en el caso descripto, deberá recoger las propiedades compartidas por el oro y la pirita, los dos materiales que conforman la muestra inicial. Según esta muestra hipotética, deberíamos llamar «oro» en cualquier mundo posible a una determinada mezcla de estos dos metales. Pero en tal caso, las «propiedades esenciales» de una clase semejante sólo podrán especificarse *una vez que sabemos* qué cosas son oro, por ejemplo, una vez que sabemos qué proporción de oro y pirita constituye su esencia. Pero estas propiedades no podrán por sí solas determinar qué es oro y qué no lo es.

De forma más general, podemos afirmar que el conocimiento de las propiedades accidentales o esenciales del objeto depende del reconocimiento y la determinación previas de la referencia[5].

(2) A la luz de esta conclusión, consideremos con más detalle la noción de designador rígido. Kripke afirma que un designador rígido es aquél que «en todo mundo posible designa el mismo objeto»[6]. Puesto que las esencias designadas rígidamente pueden establecerse a partir de reconocer lo que se mantiene a través de los mundos posibles, debemos preguntarnos qué criterio nos permite distinguir los mundos que son posibles de aquellos que no lo son.

Este criterio es, según parece, el resultado de una estipulación[7]. Pero, ¿cuál es el fundamento de la estipulación? Para Kripke, es posible estipular un mundo en el que el oro no sea de color amarillo; pero en ningún mundo posible el oro tendrá un número atómico distinto de 79. ¿Por qué no? Nuestras intuiciones no son del todo claras al respecto, al menos no las mías. Si supongo un mundo posible en el que el elemento de número atómico 79 no tiene ninguna de las cualidades fenoménicas que tiene en la Tierra, si este elemento es, en ese mundo posible, líquido, transparente, bebible y refrescante ¿por qué no puedo estipular que ese elemento, aunque su número atómico sea 79 no es, entonces, «oro»?

Parece que las razones para aceptar ciertas estipulaciones y negar otras se basan en la naturaleza misma de las cosas a las que nos referimos. Afirma Kripke que «Dado que el oro *sí* tiene el número atómico 79 ¿podría algo haber sido oro sin tener el número atómico 79?»[8].

Los mundos posibles son sólo posibles cuando respetan la naturaleza de las cosas, cuando respetan sus propiedades esenciales. Pero, ¿cómo determinar la esencia del oro si no sabemos con anterioridad lo

que «oro» significa? Puesto que somos nosotros los que estipulamos las características de los mundos posibles no podemos saber qué propiedades se mantienen a través de los distintos mundos si no sabemos de antemano cuál es la esencia del objeto referido. Pero si ya conocemos su esencia, parece innecesario apelar a los mundos posibles para poder establecer qué es aquello que no varía y que, por lo tanto, es designado rígidamente por un nombre. Apelar a contrafácticos no puede ayudar a solucionar el problema del significado ya que un criterio que permita distinguir entre mundos posibles e imposibles ya presupone el conocimiento del significado o las esencias de los términos en cuestión.

(3) He intentado mostrar hasta aquí que resulta inútil apelar a las propiedades esenciales de un objeto para determinar la referencia de un nombre pues el conocimiento de estas propiedades supone el reconocimiento de su referencia[9]. Si debemos conocer de antemano la referencia de un término para poder describir sus propiedades accidentales (lo que las hace inútiles para determinar su referencia), también debemos presuponer esta referencia para describirlo en sus propiedades esenciales, puesto que ¿de qué manera sabríamos que estas propiedades esenciales corresponden a este objeto y no a otro? Si no supiéramos qué cosas son oro antes de saber que su número atómico es 79, ¿cómo podríamos determinar que *esa* es una propiedad *del oro*?

Sin embargo, podría sostenerse que, si bien las descripciones de las propiedades esenciales no constituyen el significado del término, las propiedades esenciales constituyen la esencia del objeto que sí determina el significado del término. En tal caso, la designación rígida descansaría, en última instancia, en objetos cuyas propiedades esenciales serían explicitadas por las descripciones. Una propiedad esencial es, según esto, aquella propiedad sin la cual un objeto no formaría parte de la referencia del término, si bien ella misma (o su descripción) no forma parte del significado mismo.

A mi juicio, hay razones para negar también esto. Kripke discurre brevemente en las páginas 54-56 acerca de qué entiende él por objetos. Considera y rechaza dos concepciones filosóficas que se han sostenido respecto de este tema. La primera, considera a los objetos como ««particulares desnudos» [...] que subyacen en las propiedades». La segunda posición a la que Kripke se opone resulta particularmente reveladora para la lectura que aquí defiendo: «lo que niego es que un *particular no sea más que un «haz de cualidades»*, signifique esto lo que signifique. [...] [Esta mesa] tiene todas estas propiedades y no es una cosa sin propiedades detrás de ella; pero no debe identificarse con el conjunto, o «haz», de sus propiedades *ni con el subconjunto de sus propiedades esenciales*»[10]. De este modo, dado que no entendemos a ningún objeto como un mero cúmulo de propiedades (esenciales o accidentales), el significado de un término que refiere al objeto tampoco puede ser un cúmulo de descripciones de esas propiedades[11].

Qué designan, entonces, los designadores rígidos? Este problema, a mi juicio, está mal planteado. Lo importante en este caso no es *qué*, sino *cómo* designan estos términos. No importa si designan objetos o esencias, sino que las designan directamente, sin mediación alguna dada por descripciones de propiedades, sean éstas esenciales o accidentales. Esta relación *directa* se establece por un acto de nombramiento, por un bautismo que, después de recortar el objeto a ser nombrado, le otorga un nombre. «Lo que realmente determina la referencia es cualquier cosa que sea esta relación de *ser llamado*»[12]. Debemos entender por designador rígido, entonces, una *relación* particular que se ha establecido entre un objeto y su nombre y que no depende (si bien sería necesario considerar hasta qué punto no implica) del conocimiento de *ninguna* propiedad del objeto, sino solamente del reconocimiento de la relación en cuestión.

Bibliografía

Kripke S. 1981. *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México, 1995.

Notas

[1] No diferencio aquí las teorías cúmulo de las teorías descripcionistas tradicionales. Considero que las objeciones afectan a ambas por igual, en tanto que atacan la tesis que es común a ambas, a saber, que la relación entre el nombre y su referencia se establece indirectamente, a través de una o más descripciones.

[2] El ejemplo puede extenderse también a los nombres propios, puesto que Kripke considera que el mecanismo de designación rígida que explica su significado es común a los nombres propios y a los nombres de clases naturales. Me centro aquí en clases naturales pues resulta más fácil, al menos para los fines de la exposición teórica, referirnos a su esencia.

[3] Antes de introducirnos de lleno en la argumentación, debo decir que no sé hasta qué punto Kripke estaría de acuerdo con lo que aquí sostendré. «Si es significativa la noción de propiedad accidental, la noción de propiedad esencial tendrá que ser también significativa. Esto no quiere decir que *haya* algunas propiedades esenciales, aunque de hecho creo que las hay» (Kripke 1981:45) Mi desacuerdo con Kripke no es aquí insignificante: yo, de hecho, creo que *no* las hay. Sin embargo, considero que nuestro autor

ha notado algo importante acerca del significado de los términos que no depende de la aceptación de esencias y de propiedades esenciales. Trataré de rescatar esto que él ha señalado, más allá de que Kripke crea en las esencias, más allá de que ellas existan o no.

[4] Kripke 1981:132, mis bastardillas.

[5] La necesidad epistémica de las identidades teóricas tales como «agua es H2O» no es la misma que la necesidad semántica que se establece entre el término y su referente. Cabe preguntarse, pues, si la posibilidad de conocimiento a posteriori que caracteriza a la primera es extrapolable al caso de la segunda.

Si esto no fuera posible la solución al problema (1) y (2) que vimos más arriba no sería una solución legítima. Podemos, entonces, rechazar el supuesto de Kripke (a mi entender erróneo) según el cual el conocimiento (empírico) a posteriori acerca de la relación (ontológica) entre un objeto y sus propiedades es equiparable al conocimiento (lingüístico) necesario a priori de la relación (semántica) entre un término y su referente.

[6] Kripke 1981:51.

[7] «Un mundo posible -dice Kripke- *está dado mediante las condiciones descriptivas que asociamos con él* [...]¿Por qué no puede ser parte de la *descripción* de un mundo posible el contener a *Nixon* y que en ese mundo *Nixon* no haya ganado las elecciones? [...] los mundos posibles se *estipulan*, no se *descubren* mediante poderosos telescopios. No hay razón por la cual no podamos *estipular* que, al hablar acerca de lo que le habría acontecido a Nixon en una determinada situación contrafáctica, hablamos acerca de lo que le habría acontecido a *él*.» Kripke 1981:47, bastardillas del autor.

[8] Kripke 1981:121, bastardillas del autor. También afirma que: «La pregunta de si Nixon podría no haber sido un ser humano, *dado que es un ser humano*, no es una pregunta acerca de nuestro conocimiento, a priori o a posteriori. *Es una pregunta acerca de lo que en otras circunstancias podría haber sido el caso* [...]», p. 50, mis bastardillas.

[9] Kripke 1981:97.

[10] Kripke 1981:55, mis bastardillas.

[11] Kripke no diferencia tajantemente entre una argumentación puramente semántica y una ontológica: creo que pretende decir con esto que, en tanto que la referencia de un término (el objeto) no es un cúmulo de propiedades, el significado de ese término no puede ser un cúmulo de descripciones.

[12] Kripke 1981: 72, bastardillas del autor. [12] No diferencio aquí las teorías cúmulo de las teorías descripcionistas tradicionales. Considero que las objeciones afectan a ambas por igual, en tanto que atacan la tesis que es común a ambas, a saber, que la relación entre el nombre y su referencia se establece indirectamente, a través de una o más descripciones.

[12] El ejemplo puede extenderse también a los nombres propios, puesto que Kripke considera que el mecanismo de designación rígida que explica su significado es común a los nombres propios y a los nombres de clases naturales. Me centro aquí en clases naturales pues resulta más fácil, al menos para los fines de la exposición teórica, referirnos a su esencia.

[12] Antes de introducirnos de lleno en la argumentación, debo decir que no sé hasta qué punto Kripke estaría de acuerdo con lo que aquí sostendré. «Si es significativa la noción de propiedad accidental, la noción de propiedad esencial tendrá que ser también significativa. Esto no quiere decir que *haya* algunas propiedades esenciales, aunque de hecho creo que las hay» (Kripke 1981:45) Mi desacuerdo con Kripke no es aquí insignificante: yo, de hecho, creo que *no* las hay. Sin embargo, considero que nuestro autor

ha notado algo importante acerca del significado de los términos que no depende de la aceptación de esencias y de propiedades esenciales. Trataré de rescatar esto que él ha señalado, más allá de que Kripke crea en las esencias, más allá de que ellas existan o no.

[12] Kripke 1981:132, mis bastardillas.

[12] La necesidad epistémica de las identidades teóricas tales como «agua es H2O» no es la misma que la necesidad semántica que se establece entre el término y su referente. Cabe preguntarse, pues, si la posibilidad de conocimiento a posteriori que caracteriza a la primera es extrapolable al caso de la segunda.

Si esto no fuera posible la solución al problema (1) y (2) que vimos más arriba no sería una solución legítima. Podemos, entonces, rechazar el supuesto de Kripke (a mi entender erróneo) según el cual el conocimiento (empírico) a posteriori acerca de la relación (ontológica) entre un objeto y sus propiedades es equiparable al conocimiento (lingüístico) necesario a priori de la relación (semántica) entre un término y su referente.

[12] Kripke 1981:51.

[12] «Un mundo posible -dice Kripke- *está dado mediante las condiciones descriptivas que asociamos con él* [...]¿Por qué no puede ser parte de la *descripción* de un mundo posible el contener a *Nixon* y que en ese mundo *Nixon* no haya ganado las elecciones? [...] los mundos posibles se *estipulan*, no se *descubren* mediante poderosos telescopios. No hay razón por la cual no podamos *estipular* que, al hablar acerca de lo que le habría acontecido a Nixon en una determinada situación contrafáctica, hablamos acerca de lo que le habría acontecido a *él*.» Kripke 1981:47, bastardillas del autor.

[12] Kripke 1981:121, bastardillas del autor. También afirma que: «La pregunta de si Nixon podría no haber sido un ser humano, *dado que es un ser humano*, no es una pregunta acerca de nuestro conocimiento, a priori o a posteriori. *Es una pregunta acerca de lo que en otras circunstancias podría haber sido el caso* [...]», p. 50, mis bastardillas.

[12] Kripke 1981:97.

[12] Kripke 1981:55, mis bastardillas.

[12] Kripke no diferencia tajantemente entre una argumentación puramente semántica y una ontológica: creo que pretende decir con esto que, en tanto que la referencia de un término (el objeto) no es un cúmulo de propiedades, el significado de ese término no puede ser un cúmulo de descripciones.

[12] Kripke 1981: 72, bastardillas del autor.

KRISTEVA, DERRIDA, Y EL SIGNO DE SAUSSURE (EN CONTRA DEL ETNOCENTRISMO EN SEMIÓTICA)

N. Guadalupe Arqueros
UN del Nordeste

El valor social de una práctica semiótica consiste en el modelo global del mundo que esa práctica propone.
J. Kristeva, 1969

Desde la década del 60 son conocidos los estudios de Julia Kristeva en torno al estatuto científico de la Semiótica, la intertextualidad y otros temas relacionados con la expansión de categorías de análisis. El presente trabajo pretende retomar la crítica que la autora hace a la noción de signo de Saussure y la tradición subsiguiente[1]; intentando definir el análisis que propone, y su utilidad en el campo de la semiótica y el examen multiculturalista. Para lograr esto tomaremos como referencia principal su libro Semiótica I y II[2], y completaremos la crítica con una entrevista realizada a Derrida[3].

El ideologema del signo

El concepto de signo ????????? lleva escrito en sí una distinción ontológica eminentemente positivista. La díada significante-significado se remonta a los principios filosóficos de la escuela de Megara y a los estoicos materialistas, quienes distinguen dos partes en la dialéctica: una que trata de los objetos significados (*ta semainomena*) y otra de los objetos significantes (*ta semainonta*). Esta última postula una categoría de cosas significadas llamadas *lekta* que se caracterizan por tres particularidades: no existen fuera del discurso, pueden ser verdaderas o falsas y son incorpóreas; el *lekton* traduce a términos semióticos al *eidos*. El intelectualismo platónico en el triángulo objeto-*lekton*-habla da lugar predominante a los dos últimos elementos: *lekton*-habla, y concentra allí sus operaciones. Se inicia de este modo el binarismo del signo, ya que el *lekton* es, lo que queda después de la representación racional, teniendo la posibilidad de traducirse en discurso. En esta conceptualización se realiza ya una primera reducción: el *lekton* no es gesto, ni teatral ni multisémico; es una depreciación de volumen al significado mental y luego discursivo del símbolo. Este movimiento de reducción esta escrito en los comienzos de nuestra concepción de signo y se retomara en distintas épocas.

Progresivamente fue definiéndose el espacio de este *lekton*, y se produjo la resignificación del símbolo al signo.

En el s. XIII aproximadamente, la semiótica del símbolo en la sociedad europea, era una práctica cosmogónica que remitía a los universales irreductibles que estaban representados en los símbolos, aunque en franca separación de ellos. El símbolo es siempre marca, y asume lo simbolizado, cumpliendo una dimensión vertical de restricción (universales/marca), la función del símbolo en su dimensión horizontal (digamos la articulación de las unidades significativas), es de oposición y exclusión. En el período del s. XIII al XV el signo va asimilando al símbolo, porque el fondo trascendente que evocaba este último, parece derrumbarse. El signo propone una conexión impensable en la etapa anterior, una ambivalencia tensa que sugiere identificación de los elementos que vincula. Es la época de Port-Royal, las Gramáticas Generales y las transformaciones de la temprana modernidad; donde el pensamiento mágico, que aliaba las palabras con la naturaleza, se va disolviendo en la necesidad de construir nuevos sistemas de medición y escala; rigurosos en relación con los incipientes conocimientos.

El signo es dualista, jerárquico y jerarquizante; nos remite a entidades menos vastas, más concretas que las del símbolo (digamos *universales reificados*) que transforman esa realidad antes mítica, en inmediatamente perceptible y objetiva: comienza la civilización del signo.

En su función horizontal, las unidades de la práctica semiótica del signo se articulan como un encadenamiento metonímico de desviaciones que significa una creación progresiva de metáforas[4].

El encadenamiento articulativo y el lenguaje mismo comienzan a volverse inmanentes.

Como vimos, el gesto constitutivo del signo es de *despacialización* es decir una reducción de volumen a superficie, de una práctica a una cadena sonora: la dimensión oculta se sustituye por el sentido. El pensamiento del signo (racionalismo, positivismo) considera al lenguaje de la comunicación en tanto lógicamente construido e internamente regulado. Una vez aislado como objeto, el referente es puesto entre paréntesis y olvidado. Para Saussure el signo es principalmente significante y significado, y es también arbitrariedad formal. El espacio exterior se desvanece, y el signo deja de ser práctica vital para pasar a ser orden y elemento de un sistema. Radica aquí otra diferencia con el símbolo que en cambio es parte constitutiva y asume lo simbolizado; la referencialidad y correspondencia están presentes en su configuración natural.

Un aporte derridiano

Con respecto al tema, y desde otro punto de reflexión, surge la opinión de un autor como Derrida. Él realiza una lectura propia de Saussure y diferencia dos enfoques de su misma obra: por una parte el lingüista sume un papel crítico afirmando la absoluta unidad del signo, cuya biplaneidad interna resulta del enfoque metodológico, que incluso recorre todo el sistema. Otro rasgo iconoclasta esta en la afirmación de que el sonido como elemento material, no pertenece a la lengua, el significante lingüístico no es fónico, y en realidad la lingüística *se subordina* a la semiología.

La opinión de Derrida va mas allá destacando que Saussure termina valiéndose del concepto signo, lo cual es consecuencia lógica de la distinción significante significado, da derecho a un reclamo platónico que busque un significado trascendental, que exceda la cadena sígnica y se emplaza en la antigua discusión: pensamiento/lenguaje.

No encontrando término más propio usa *signo*, además ateniéndose a las connotaciones históricas que trae consigo, y entendiendo que, no menos que de ningún otro, no puede hacerse, de este término, un uso absolutamente nuevo. Nuestra lengua y sus componentes no son ni inocentes ni casuales, reflejan la metafísica occidental y la ciencia positivista; son portadores de presuposiciones de todos los órdenes, nuestra lengua es *logocéntrica y etnocéntrica*, diría Derrida.

La distinción entre *significante* y *significado* (*signans* y *signatum*) nos recuerda en última instancia, la diferencia entre lo sensible y lo inteligible[5]. En la adopción del término hay una toma de posición por parte de Saussure

Por estas razones es que Kristeva afirma que el ideologema[6] del *signo* lingüístico de Saussure; esta marcado por el etnocentrismo y la visión de la racionalidad occidental, agregamos modernidad occidental.

En esta parte del mundo las prácticas lingüístico-culturales están solventadas por otros *ideologemas*. La frontera entre magia y realidad es en muchos casos difusa y el lenguaje es herramienta simbólica de canto y baile ritual. Los signos son equívocos, conectados a sus referentes por contigüidad y semejanza; denotando siempre una visión holística del universo, caracterizada no tanto por la abstracción si no por la concreción.

Los ritos religiosos de América Latina (norte de Brasil, noroeste y nordeste argentino, etc.) presentan estos componentes simbólicos; y sus prácticas evocan un lenguaje que configura realidades por medio de símbolos. Este es el papel central del lenguaje secreto de la invocación a los dioses y a los muertos. Esta realidad simbólica no es naturalmente formalizable y mucho menos axiomática.

No es posible estudiar nuestra *semiosfera* (el término es de Lotman) usando un lenguaje ajeno, inscripto en otras antropologías. Esto lo vio la Escuela de Tartu con sus estudios sobre fenómenos culturales; sin embargo se aplicaban también a otras realidades, en contextos configurados por practicas textuales distintas.

Nuestro aporte puede ser diferente, ya que nuestros crisoles de costumbres son singulares porque nuestras tradiciones lo son.

El semanálisis

> *... la ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. (...) debería ser parte de la psicología social (...) nosotros la llamaremos semiología. Ella nos enseñará en que consisten los signos y cuales son las leyes que los gobiernan*[7].

Para Saussure la lingüística era una parte de la ciencia general de los signos, de derecho y en teoría. Pero el carácter arbitrario del signo, el sistema de la lengua como el código mas extendido, complejo y compuesto de valores puros hacen que la lingüística se erija en reguladora de facto para toda la semiología, se contradice aquí el motivo más interesante del *Curso*.

La semiología se construirá como una ciencia de los discursos y para alcanzar este rango científico Saussure le dio a su principal categoría la naturaleza requerida: es una entidad puramente formal y arbitraria, sometida a las leyes funcionales del sistema, en la que el referente no esta en juego. Estas características posibilitan la axiomatización que muchos autores explorarán[8]. Toda una ciencia semiótica se ha configurado a la sombra de estas categorías lingüísticas.

La teoría semiótica necesita un constante examen crítico de las nociones que pondrá en práctica y de su recorrido histórico y de los *supuestos epistémicos* en los que se apoya, para renovarse de todas las concepciones etnocéntricas, *logocéntricas* de la metafísica occidental, platónica y positivista[9]. La semiótica no puede tomar ya como punto de partida el signo lingüístico con todo su peso ideológico; debe buscar nuevas notaciones que contengan las características de los objetos de las ciencias sociales. Muchos estudios, hay que resaltar los pertenecientes a la Escuela de Tartu[10], en Estonia, y el mismo Lotman[11]; se encargaron de estudiar las practicas semióticas dentro de la cultura, con base en sistemas lingüísticos. Para realizar estas lecturas pluridimensionales usaron los conceptos de texto, semiosfera, relatos, etc., que superan de algún modo y complementan a los clásicos[12].

Por otro lado el objetivo es, desentrelazar y conocer la configuración de los intentos significativos, es por eso que Kristeva prefiere hablar de *semanálisis* (que es crítica y ajuste de su propio método).

> *El semanálisis se diseña como la articulación que permite la constitución quebrada, estratificada, diferenciada de una gnoseología materialista, es decir de una teoría científica de los sistemas significativos en la historia, y de la historia como sistema significativo...*[13]

El objetivo no es lograr la fundamentación de un sistema de saber, ni una enciclopedia general de las estructuras semióticas, mucho menos un metalenguaje último, de la cultura. El semanálisis evita la vuelta del lenguaje sobre sí mismo, proponiendo un «exterior» que la semiótica analiza como el referente perdido; intenta contextualizar retomando la profundidad y riqueza como unidad de análisis válida para los discursos inmersos en prácticas culturales efectivas.

La propuesta de trabajo consiste en encontrar nuevos modos de abordar análisis semióticos acordes a las realidades nada estables ni uniformes que nos ofrece el campo de las situaciones y sus contextos de elaboración. Haciendo confluir variables para rescatar la pluridemensionalidad significativa. Este análisis resulta sustentado por la práctica y la productividad textual y efectiva; y se sitúa con respecto a la linearidad simbólica en un afuera, que restituye al signo sus carencias.

La búsqueda de categorías no es un campo nuevo en la semiótica, pero es rica y no necesariamente estatizante, en tanto se logre desde los lugares compartidos de los discursos de la idiosincrasia por ejemplo localizada en América Latina; que no por hacer prevalecer los aspectos universalizables caiga en un análisis pobre y formalizado, que no beneficia la práctica semiótica.

Notas

[1] Podríamos incluir aquí, como hacen los analistas soviéticos a Frege y a Peirce.
[2] Julia Kristeva, 1981, *Semiótica I y II*, Espiral, Madrid.
[3] Jacques Derrida, 1972,*Positions*.
[4] J. Kristeva, Op. Cit. tomo I pág.154
[5] Que en realidad es una diferenciación que ya hacían los estoicos.
[6] Recordemos que ideologema es para Kristeva la función que une las prácticas translingüísticas de una sociedad condensando el modo dominante de pensamiento. Confr. J. Kristeva, Op. Cit.
[7] Ferdinand De Saussure, 1973, *Curso de Lingüística General*, Losada
[8] Autores como Boole, de Morgan, el mismo Peirce, Peano, Frege, Russel, etc. unieron sus análisis axiomáticos a la semiótica.
[9] «No podemos rechazar esos conceptos, ni tenemos por otra parte medios para hacerlo. Sin duda hay que transformar los conceptos, desde el interior de la semiología, desplazarlos volverlos contra sus presupuestos, reinscribirlos en otras cadenas, modificar poco a poco el terreno de trabajo y producir así nuevas configuraciones; no creo en la ruptura decisiva, en la unidad de un *corte epistemológico*, (...) Los cortes se inscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente...» Derrida, J. *Positions*, 1972
[10] Trabajos sobre los sistemas de signos II, Tartu, 1965 (publicación de la Universidad de Tartu, en idioma original)
[11] Iuri M. Lotman. 1996 *La semiosfera, I Semiótica de la cultura y el texto*, Cátedra, Madrid
[12] Esta superación de algún modo se la impone el carácter de sus estudios, referidos a los sistemas modelantes secundarios.
[13] J. Kristeva, Op. Cit. tomo I pág.27

EL "LENGUAJE ES RETÓRICA": CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA TEORÍA CONTEMPLATIVA DE LA VERDAD

Alejandro Atensio
Fernando Juan Fava
CIFFyH
Universidad Nacional de Córdoba

El "*lenguaje es retórica*": crítica nietzscheana a la teoría contemplativa de la verdad

En notable fractura con la tesis sostenida en el *Nacimiento de la Tragedia* -donde tomando la figura del *genio artista* de Schopenhauer postula el conocimiento del arte dramático; en el cual el ditirambo dionisíaco "con ojo contemplativo" ve fuera de sí convirtiéndose en "un coro de transformado, en los que han quedado olvidados del todo su pasado civil, su posición social: se han convertido en servidores intemporales de su dios, que viven fuera de todas las esferas sociales" [1]. - el mismo Nietzsche postula que el mundo que nos circunda es una construcción cimentada en nuestro "ser psico-físico" (F. A Lange), más precisamente, en estructuras lógico-lingüísticas fijadas a través de largos períodos de evolución de la especie, y cuyo rasgo sobresaliente es el de operar una peculiar transferencia o transposición por el que lo que inicialmente podría considerarse como *otro* y *extraño* es investido con características del propio sujeto[2].

La palabra, el concepto, todo aspecto formal del intelecto, debe ser leído desde el trasfondo vital que lo contiene; estos no surgen de la inmaculada contemplación del hombre ascético, ni de la aplicación a la sensación de categorías trascendentales puras, sino que es "la reproducción en sonidos de un impulso nervioso"[3]. Nos es imposible transgredir el límite de la sensación, de la "bella apariencia"; no podemos inferir a partir de los impulsos (efectos) nerviosos una causa externa determinada. Pues esto sería un paralogismo, un atentado al principio de razón suficiente. La génesis del lenguaje "no sigue un proceso lógico"[4]; el proceso de creación conceptual surge a partir de excitaciones completamente subjetivas, por lo tanto el criterio para cualquier designación no es la verdad esencial, (para postular esto tendría que sernos posible acceder a ella de alguna otra manera) sino el consenso social nacido de primitivas calificaciones arbitrarias[5]. La relación entre lenguaje y cosa es inadecuada, discontinua y fracturada. Las palabras no se derivan de las cosas aunque nos hayamos "habituado a ellas y nos imaginemos que los sonidos conservan algún elemento de la cosa"[6]. Así, podríamos esquematizar del siguiente modo el proceso de sucesivas metáforas en la génesis de las palabras y los conceptos: (cosa en sí þ estímulo nervioso (primera imagen)þsonido-palabra (segunda imagen) þ concepto (tercer imagen).

Es una *ilusión* el creer que con el lenguaje se llega a la verdad de la cosa, a una expresión adecuada. "La *cosa en sí* (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje"[7].

En tanto creador del lenguaje, el hombre, lejos de reproducir un mundo esencial mediante sonidos, se limita a designar la interrelación entre los hombres y las cosas expresándolas metafóricamente. "¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta"[8].

Toda palabra originada en la experiencia singular e individual se convierte en concepto en la medida en que sirve como "forma" general para innumerables experiencias "más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando, en suma, en casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales"[9]. No encontramos en la naturaleza dos cosas iguales, la representación conceptual (el principio de individuación) se forma abandonando lo característico y propio de las entidades; aglutinando arbitrariamente bajo una "idea" cosas completamente diferentes. El carácter representativo del conocimiento conceptual opera como si en la naturaleza hubiera una cualidad oculta de los

entes, un arquetipo primigenio que hay que reflejar lo más fielmente posible y del cual todo fenómeno es una mala copia. Pero en realidad, lo que hace el pensamiento es proyectar ilusoriamente, a un mundo esencial, cualidades nacidas de numerosas acciones individuales y diferentes, que se igualaron olvidando las desemejanzas. Las cualidades de las cosas, son ilusiones proyectadas por el pensamiento a la naturaleza[10]. La creencia en una *qualitas occulta* surge a raíz de un doble olvido, el primer olvido es el que lleva a igualar lo desigual (concepto), el segundo olvido es la transposición arbitraria a la naturaleza de caracteres meramente humanos (antropomorfismo). De este modo el concepto se logra omitiendo lo propio de las cosas y su misma realidad, proporcionándonos a su vez la forma, "mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible"[11].

La naturaleza se presenta como *problemática*, cualquier afirmación acerca de su carácter "sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria"[12]. "¿Qué es entonces la verdad?. Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerzas sensibles, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal"[13].

Bibliografía

Nietzsche, Friedrich (1980), *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienaugabe, (KSA)* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Walter de Gruyter.
Traducciones utilizadas:
Nietzsche, Friedrich (1974), *Introducción Teorética Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* y *Fragmentos Póstumos*, en: *El Libro del Filósofo*. Madrid, Ed. Taurus. Trad. Fernando Savater.
_____ (2000), *Escritos Sobre retórica*. Madrid. Ed. Trotta. Trad. Luis E. de Santiago Guervós.
_____ (1996), «Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral» en F. Nietzsche-HansVahinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid. Ed. Tecnos. Trad. Luis Ml. Valdés.
_____ (1995), *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid. Ed. Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
_____ (1996), *Humano demasiado Humano*. Madrid. Ed. Akal. Trad. Alfredo Brotons Muñoz.
_____ (1985), *La Ciencia Jovial*, Monte Avila, Venezuela.
_____ (1996), *Ecce homo*. Madrid. Ed. Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Notas

[1] Nietzsche Friedrich. *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid. Ed. Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.1995 . §8 p.84

[2] Nietzsche se confiesa a sí mismo el carácter "solar" de todo conocimiento, idea que tomará cuerpo en *Humano demasiado humano* y será desarrollada en obras posteriores como *La Gaya Ciencia* y el *Zaratustra*.

[3] Nietzsche Friedrich. Introducción Teorética Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral y Fragmentos Póstumos, en: El Libro del Filósofo. Madrid, Ed. Taurus. Trad. Fernando Savater 1974. p. 21

[4] *Ibid.* p.23

[5] Nietzsche señala este desencuentro, desplazamiento o desfasaje entre lenguaje y *cosa en sí*, mediante las figuras literarias (tropos) de metáfora, metonimia y sinécdoque. Las cuales paralogísticamente realizan una tasación antropomórfica de la realidad, estableciendo el esquema de todo valor. En la medida que conocemos valoramos.
Ya en los apuntes del curso de Retórica de 1872-1873, Nietzsche muestra cómo el lenguaje -producto del instinto- estructura nuestra manera de conocer y pensar, incluso de valorar: "...lo que se llama "retórico" como medio de arte consciente, estaba activo como medio de arte inconsciente en el lenguaje y su devenir, más aún, que la *retórica es una continuación de los medios artísticos situados en el lenguaje*, a la clara luz el entendimiento. No existe en absoluto una "naturalidad" no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La potencia que Aristóteles llama retórica, de encontrar y hacer valer en cada cosa lo que influye y causa impresión, es a la vez la esencia del lenguaje: éste se refiere tan escasamente a la verdad como la retórica; no quiere enseñar, sino transmitir una excitación y percepción subjetivas a otros. El hombre al formar el lenguaje no capta cosas o procesos, sino *excitaciones*: no transmite percepciones, sino copias de percepciones. La percepción provocada por una excitación nerviosa no capta la cosa misma: esa percepción es presentada hacia fuera por una imagen: pero se pregunta uno en general, ¿cómo puede ser representable un acto anímico mediante una imagen sonora? Si ha de tener lugar una transmisión completamente exacta, ¿no debería ante todo ser el mismo el material en que se transmitiera, como es el mismo en que trabaja el alma? Pero puesto que es algo extraño -el sonido-, ¿cómo puede resultar algo más exacto que una *imagen*?. No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino nuestra manera de relacionarnos con ellas, lo *pithanón*. La esencia total de las cosas no se capta nunca. [...]La percepción, en vez de las cosas, recibe sólo un signo. Éste es el primer punto de vista: el *lenguaje es retórica*, pues sólo quiere transmitir una *dóxa* (opinión) no una *episteme* (conocimiento).
Como medio artístico más importante de la retórica valen los tropos, las indicaciones impropias. Todas las palabras, sin embargo, son tropos, en sí y desde el comienzo, en referencia a su significado. En vez del verdadero proceso sitúan en el tiempo una imagen

sonora que se extingue: el lenguaje nunca expresa nada por completo, sino que sólo hace surgir un prominente signo aparente" (LF. *Curso de Retórica* p. 139-140).
De este modo, cuando conocemos o designamos, sustituimos una visión plena e integral del objeto, por una parcial (sinécdoque), desplazamos significaciones (metáfora) conmutamos la causa y el efecto (metonimia). "*In summa*: los tropos no son ocasionales respecto de las palabras, sino que constituyen su propia naturaleza" (LF. p.142).
Así, es nuestra condición parlante la que determina nuestro modo de ver, oír y valorar, nosotros y nuestro mundo están configurados por el lenguaje. El lenguaje no es una actividad desinteresada e inminente, ni pasivamente teórica, sino un proceso que organiza el mundo de nuestras impresiones, experiencias y valores bajo el signo de nuestra voluntad. "Otro fenómeno de gran fuerza dentro del lenguaje: los *substantiva* abstractos son propiedades que existen en nosotros y fuera de nosotros, pero que, arrancadas de su soporte, se hacen pasar por esencias autónomas. La *audacia* hace que los hombres sean *audaces*..." (LF. p.165).
[6] Nietzsche Friedrich. *El Libro del Filósofo*. Madrid, Ed. Taurus. Trad. Fernando Savater 1974. p. 180
[7] Nietzsche Friedrich. *Introducción Teorética Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* y *Fragmentos Póstumos*, en: *El Libro del Filósofo*. Madrid, Ed. Taurus. Trad. Fernando Savater 1974. p. 22
[8] *Ibid.* Siguiendo los lineamentos básicos de la teoría de las afecciones: el sujeto es estimulado sensitivamente, y mediante analogías establece una *imagen* inadecuada de la cosa, una primera metáfora fruto de la experiencia particular y concreta, desde la cual se opera una segunda traducción a otro tipo de instancia, ya no de los sentidos sino del pensamiento abstracto - conceptual el cual tiene por objeto la experiencia general . Este segundo universo metafórico sigue siendo una manera inadecuada (que no se presenta como la dogmática *adaequatio)*, una transposición arbitraria, que progresivamente se aleja del canon de certeza, "...la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta, en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido" (VyM. p.23).
La verdad nace en la impresión subjetiva nerviosa siendo luego catapultada mediante la estructura del lenguaje a verdades lógico conceptuales avaladas por el consenso social, aquí la comunidad le otorga el valor de verdad. La verdad, es un aditivo moral a un conocimiento demasiado humano.
[9] *Ibid.* p23.
[10] "Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la *verdad* dentro del recinto de la razón" (VyM. p28).
[11] *Ibid.* p24
[12] *Ibid.* p25
[13] *Ibid.*

LA METÁFORA, ENTRE LA PALABRA Y LA FRASE

Raquel Guzmán de Dallacaminá
CIUNSA

El tema de la metáfora, planteado por Aristóteles en la Retórica, estuvo ligado a los usos de la palabra pública, y ordenado a captar la peligrosa potencia de las palabras, cuando estas disponen de las cosas y de los hombres en su ausencia. También ligado al campo de lo poético, la metáfora fue definida como una operación de transferencia de sentido, cuyo objetivo era componer una representación de las acciones humanas. De este modo, en los estudios aristotélicos se planteaban cuestiones germinales, que luego distintas investigaciones desarrollarían a través del tiempo: la metáfora como desvío, la metáfora como préstamo, la metáfora como sustitución, la metáfora como semejanza. La tropología instaló a la metáfora como un sentido impropio y Fontanier enfatizó su origen forzado, marcado por la carencia, la pobreza del lenguaje frente a la multiplicidad de las ideas.

Lingüistas, psicólogos, filósofos han planteado la cuestión de la metáfora: desde el sentido de ornamento del lenguaje poético hasta los estudios que la consideran como una incrustación en el lenguaje en su totalidad. Entender la metáfora se plantea entonces como el desafío de entender el proceso comunicativo en todos sus aspectos (M.Dueñas:1993,10). Los aportes de Benveniste llevaron a situar la discusión

sobre la metáfora entre la palabra y la frase: el sentido metafórico ¿deviene de la semejanza que instituye la sustitución o se construye en el enunciado?

La teoría de la focalización de Max Black aportó puntos básicos sobre la teoría de la metáfora: lo que constituye la metáfora es un enunciado entero (marco) pero la atención se centra sobre una palabra particular (foco) cuya presencia justifique considerar a ese enunciado como metafórico, de ahí que es insustituible, no puede ser traducida ni reducida a una paráfrasis. (Black:1962)

Sin duda, uno de los estudios más abarcativos sobre este tema es "La metáfora viva" (1977) de Paul Ricoeur, donde el autor establece un diálogo con las distintas teorías que abordan la cuestión de la metáfora y reflexiona sobre ellas, sus aportes y sus contradicciones, de ese modo construye su propia teoría sobre el tema.

En este trabajo interesa fundamentalmente el análisis de la confrontación entre la tesis de Ricoeur y la del lingüista Roman Jackobson, es decir entre la consideración de la metáfora acentuando los aspectos históricos o los aspectos sistemáticos. Para Jackobson la semejanza enlaza los símbolos de un metalenguaje con los símbolos de un lenguaje - objeto, enlaza un término metafórico con el término al cual sustituye. Ricoeur, en cambio considera que este análisis no registra la identidad plural de la palabra, la textura abierta: "La palabra preserva el capital semántico constituido por los valores contextuales sedimentados en su área semántica; lo que aporta a la frase es un potencial de sentido, este potencial no es uniforme; hay una identidad de la palabra" (Ricoeur,1977:198)

La perspectiva de Roman Jackobson

Si bien este autor ha seguido la distinción saussureana entre funcionamientos sintagmáticos y paradigmáticos para formular la distinción entre procesos metafóricos y procesos metonímicos, su perspectiva se nutre también de un acercamiento entre la semántica y la psicología. Su ya clásico estudio de las funciones del lenguaje le abrió perspectivas insospechadas de indagación, el análisis, por ejemplo de la función metalingüística lo orientó a abordar el proceso de adquisición del lenguaje y sus alteraciones como la afasia.

Los estudios sobre la afasia permitieron observar la pérdida de la capacidad de realizar operaciones metalingüísticas y analizar el fenómeno desde una perspectiva fundada en el análisis del código. Para Jackobson la lengua es un sistema funcional, es producto de la actividad humana y comparte con tal actividad su carácter teleológico. La diversidad de los mensajes se funda en la diversa organización jerárquica de las distintas funciones de la lengua dentro del discurso, pero a la vez el mensaje requiere la referencia a un contexto.

El estudio de la afasia le permite plantear una redistribución de las funciones lingüísticas, ya que una mutación afásica es susceptible de considerarse como algo que presenta por su naturaleza, un doble aspecto: cuando un paciente dice *silla* por *mesa*, revela ante todo una insuficiencia, que no dice *mesa* pero a la vez una compensación pues dice *silla*. La investigación sobre el orden de las adquisiciones y las pérdidas no es un fenómeno que se pueda estudiar desde las estructuras fonémicas, sino que debe extenderse también al sistema gramatical. Esto conduce a un concepto implicado, el concepto de metáfora.

Metáfora y metonimia son entendidas como dos tropos en oposición que ofrecen la expresión más condensada de dos modalidades fundamentales de relación: la relación interna de semejanza (y de contraste) subyace en la metáfora; la relación externa de contigüidad (y de alejamiento) determina la metonimia.

El lenguaje, en sus aspectos más variados, juega con las dos modalidades de relación, tanto si se intercambian mensajes como si la comunicación va unilateralmente desde el hablante al oyente, es preciso que exista entre los participantes de todo acontecimiento lingüístico cierta forma de contigüidad que asegure la transmisión del mensaje.

Los afásicos, en quienes está perturbada la relación interna (trastorno de la semejanza) tienen dificultades con la ordenación de las unidades del código según su semejanza. Han perdido la capacidad de establecer una ecuación entre las palabras correspondientes a dos códigos diferentes (heterónimos) o entre palabras semánticamente parecidas del mismo código (sinónimos) o entre una palabra y una frase explícita (circunlocución). Sin embargo pueden recurrir a correspondencias metonímicas, que van del continente al contenido, de la causa al efecto, del fin al medio. El otro tipo de afasia es lo contrario, el

paciente no consigue tratar la contigüidad, y pierde la facultad de formar proposiciones, el contexto se desintegra (Jackobson, 1966).

Cada uno de estos tipos de afasia tiende a la unipolaridad, mientras que el comportamiento verbal ordinario es bipolar. Pero todo uso individual del lenguaje, todo estilo verbal, todo movimiento literario atestigua una clara predilección, bien por el modelo metafórico, bien por el modelo metonímico. Así en una investigación sobre la estructura de los sueños, la cuestión decisiva es saber si los símbolos y las secuencias temporales utilizadas se basan en la contigüidad o en la semejanza o, como dice Freud, si se trata de desplazamientos o identificaciones.

La semejanza enlaza los símbolos de un metalenguaje con los símbolos en el lenguaje objeto; enlaza un término metafórico con el término al cual sustituye. Por consiguiente cuando el investigador construye un metalenguaje con vistas a interpretar los tropos, dispone de medios más homogéneos para manipular la metáfora, mientras que la metonimia, basada en un principio diferente, desafía pronto la interpretación y así la bipolaridad efectiva acaba siendo artificialmente reemplaza por un esquema desnaturalizador, unipolar, que de forma bastante sorprendente coincide con una de las dos configuraciones afásicas, el trastorno con la contigüidad.

Un caso que puede servir como ejemplo es el de una afásica semántica que designaba cualquier actividad utilitaria con el verbo construir (Jackobson, 1966), una entidad fonética recubre una pluralidad de significaciones intrincadas. Los trastornos semánticos y fonéticos tienen como consecuencia un escalonamiento de la homonimia, entrañan una polisemia del signo lingüístico y desfavorecen la utilización activa de las palabras como intérpretes del sentido. Los afásicos en quienes está perturbada la relación interna (de semejanza) tienen dificultades en la ordenación de las unidades del código según su semejanza. Son capaces de combinar dos unidades entre sí en el interior de un semejante pero no de sustituir una unidad por otra sobre la base de su parecido o de su contraste. La observación de estos casos permite entender los procesos de aprendizaje de la lengua y las relaciones de significación.

La crítica de Paul Ricoeur

Los estudios de Jackobson, como ya se dijo, provienen de la distinción de De Saussure entre funcionamientos sintagmáticos y paradigmáticos, interpretados en términos de combinación, esto le permite la distinción entre proceso metafórico y proceso metonímico, para Ricoeur se trata de una interpretación psicologista "responsable de la falsa simetría entre metáfora y metonimia, que reina en la retórica 'restringida' inspirada por el asociacionismo" (Ricoeur, 1977:201).

El modelo lexicológico utilizado se basa en una total autonomía que deja de lado la aparición de objetos naturales o culturales nuevos en el campo de la denominación, el sedimento de las creencias en palabras testigos, la proyección de ideas sociales en las palabras emblemáticas, el reforzamiento o levantamiento de los tabúes lingüísticos, la dominación política o cultural de una clase social o de un medio cultural hacen que el lenguaje esté a merced de las fuerzas sociales. Este carácter llevaría a dudar que el término código se pueda aplicar rigurosamente al plano lexical del lenguaje.

Una palabra tomada aisladamente tiene sólo una significación potencial, hecha de la suma de sus sentidos parciales, definidos ellos mismos por los tipos de contextos en que puede figurar; sólo en una frase dada, en una instancia del discurso tienen una significación actual. Es decir que el contexto tiene una gran relevancia, ya que las definiciones contextuales son una fase de la definición semántica. Las reflexiones basadas en las relaciones paradigmáticas, principalmente las flexiones, las derivaciones, etc, conciernen al sistema de signos, son de orden semiótico y vale para ellas la ley de la binaridad, en cambio el sintagma es el nombre mismo de la forma específica en la cual se realiza el sentido de la frase y es de orden semántico (Ricoeur,1977).

Los aportes de la psicología que recoge Jackobson permiten una mediación interesante entre semántica y retórica: tienden un puente entre la actividad individual del habla y el carácter social de la lengua, y a la vez la psicología de la asociación permite unir una clasificación a una explicación, es decir un principio taxonómico a un principio operativo. Otra ventaja es que metáfora y metonimia sacan su paralelismo de la misma asociación: la distinción de las figuras se configura en una diferencia psicológica en el interior de un mismo mecanismo general. Sin embargo resulta un riesgo la generalización de lo patológico a una teoría de la formulación de todo tipo de discurso.

Para Ricoeur, como ya se afirmó antes, el análisis de Jackobson no toma en cuenta que la palabra es una entidad plural, una textura abierta, es por eso que en el juego de la palabra y la frase la iniciativa del sentido, si se puede decir así, pasa del lado de la frase. En el caso de la metáfora ninguna de las acepciones ya codificadas[1] conviene: es necesario entonces, retener todas las acepciones admitidas más una, aquella que salvará el sentido del enunciado entero. La metáfora no difiere de la metonimia porque la asociación se hace aquí por semejanza en lugar de hacerse por contigüidad, difiere por el hecho de que se juega en dos registros, el de la predicación y el de la denominación (Ricoeur,1977:201).

La interpretación psicologizante de las figuras tiene el grave inconveniente de constituir un obstáculo para el pleno reconocimiento de los intercambios entre la palabra y la frase en su constitución. La metáfora no prevalece sobre la metonimia porque la relación de contigüidad sea más pobre que la semejanza o aún porque las relaciones sean externas dadas en la realidad y las equivalencias metafóricas creadas por la imaginación, sino porque la producción de una equivalencia metafórica pone en juego operaciones predicativas que la metonimia ignora.

El rol atribuido a los campos asociativos permite mantener a la metáfora dentro del espacio de la denominación y refuerza así la antigua teoría de la sustitución, esto cambia si se explica la metáfora a partir del mismo intercambio entre la palabra y la frase que actúa en el caso de la polisemia. Si bien es cierto que la polisemia se apoya en un carácter de código, describe un circuito que puede expresarse así

Polisemia inicial = lengua>>>> metáfora viva = habla

Metáfora de uso = retorno del habla a la lengua

La consideración de la polisemia requiere un punto de vista pancrónico que no puede activarse en el modelo sincrónico propuesto por Jackobson, sin embargo hay que rescatar la afirmación de Barthes de que el lingüista abrió una conexión viva y sensible entre una de las ciencias humanas más exactas y el mundo creativo[2].

Ambas posiciones tienen importantes consecuencias para el análisis discursivo y, lejos de oponerse promueven una interesante complementariedad. No es objeto de esta comunicación dirimir una cuestión tan rica en matices, sino poner ante el lector dos modos diferentes de entender la metáfora, promoviendo así nuevas lecturas y discusiones que ayuden a entender las múltiples redes de sentidos en que estamos inmersos.

Las consecuencias en el análisis de un texto lírico

Las perspectivas de Roman Jakobson y Paul Ricoeur generan en la lectura del texto literario una dinámica amplia que, a pesar de sus oposiciones teóricas podrían complementarse sin caer en una grosera hibridación.

La propuesta es leer « Nocturno I» de Jorge Accame operando desde la metáfora y sus consecuencias significativas. El poema, incluído en la obra "Punk y circo", dice

Un caballo
solo
entre las ramas
cae la nieve
alguien
aguardará
la noche
quiere acariciar
el lomo de la muerte[3]

Nueve versos se tensan en la imagen nocturnal que anuncia el título del poema, versos breves de dos a siete sílabas, se alternan y ondulan como el lomo del caballo. El adjetivo numeral 'un' con el que se abre el poema precisa la soledad del animal, acentuada por el calificativo 'solo' y lo instala en primer plano, pero también se imbrica en un contraste fónico con los sonidos abiertos que dominan el resto del poema. La ausencia de rima intensifica el efecto rítmico de los versos que sutilmente se encabalgan unos sobre otros, sin la interrupción de ningún signo de puntuación .

Los blancos separan tres estrofas y dos versos sueltos que se alternan, lo que repite, otra vez la imagen de ondulación. La primera estrofa, de tres versos, se articula sobre dos sustantivos: 'caballo y ramas', el primero es el índice que orienta hacia la metáfora final y con el segundo unen el código con el mensaje proyectando la imagen de ondulación del significante al significado. Los dos versos que aparecen solos tienen un carácter binario: lo blanco/ lo negro, manifestado por sustantivos femeninos regidos por verbos que indican lento movimiento: 'caer' (nieve), 'aguardar'.

La segunda estrofa establece con la primera una nueva relación binaria: humano / animal, a través del shiffter 'alguien' , que quiebra la soledad inicial indicando una presencia que se intensifica en la metáfora final . La identidad fónica inicial de los dos versos de esta estrofa, intensificada por la reiteración de /a/ en cinco oportunidades, con distintos matices fonológicos , provoca una imagen de duración, de permanencia, de tiempo que se prolonga y que se corresponde con el lexema /aguardar/ del verbo. Este verbo utilizado en futuro, contrasta con 'cae' y 'quiere', que aparecen en presente, reiterando, también en este plano el movimiento ondulatorio observado en los otros niveles:

Presente
Futuro
Presente

El querer, el deseo, aparece como simultáneo al caer y anterior al aguardar, se aguarda, porque se ha decidido 'acariciar el lomo de la muerte', la metáfora pone en conflicto las afirmaciones de los versos anteriores que, tomados en forma aislada podrían situarse como denotaciones. El engarce paradigmático permitió observar nuevos sentidos y contrastar el gramaticalismo de las tres oraciones iniciales con el antigramaticalismo manifestado en la metáfora.

El verso final tiene el carácter de una aliteración que remite a la imagen paronomásica de ondulación y movimiento que se manifiesta como leitmotiv en todo el poema: lomo / muerte.

El 'lomo' es el lexema en el cual se instaura el sentido impropio, si acudimos al eje paradigmático tendremos borde, espalda, perfil, costillas, dorso, como términos disponibles, la elección de lomo entra en el campo semántico de 'caballo', primer sustantivo del poema. La selección proyecta sobre el sintagma 'el lomo de la muerte', el principio de la equivalencia logrando así un intenso efecto poético: la 'muerte' cobra forma, tiene cuerpo, ondula en sigilosos movimientos como el caballo.

La elipsis con que se inicia la última estrofa nos remite a un sujeto ambiguo manifestado en la segunda estrofa, 'alguien' que quiere acariciar el lomo de la muerte, alguien que busca la muerte, tenerla cerca de su mano, palparla, sujeto que aguarda y que desea en el dinamismo en tensión que es el poema. La referencialidad de los sintagmas iniciales se diluye en la ambigüedad de una muerte animizada, destinador y destinatario también se vuelven ambiguos y así el mensaje se torna duradero.

La organización estrófica exige una consideración gramatical relevante para la interpretación del poema ¿'la noche' es el objeto de 'aguardará' o es el sujeto de 'quiere'? Hasta aquí hemos tomado partido por la primera consideración, pero inclinarse por la segunda puede hacer variar esta lectura, ya que en ese caso el enunciado daría lugar a una nueva metáfora: 'la noche / quiere acariciar / el lomo de la muerte' aquí, como dice Ricoeur el punto de vista de la lengua y el punto de vista del discurso se interpelan y se complementan (Ricoeur: 1977,200)

Como efecto de enunciado la noche se transforma en la hora de la muerte, la muerte de ese 'alguien' transcurre en la noche, se desliza por ella. Ese 'alguien' ya no está y el caballo queda solo en medio de la nieve que cae, entre las ramas. La noche acecha, desea la muerte, la busca casi con afecto, para acariciarla, 'noche' y 'muerte' se unen en una conjunción semántica: oscuridad, fin, ausencia. El lugar de la lectura pone así en juego operaciones predicativas que orientan la interpretación en uno u otro sentido.

Bibliografía

Buxó, José Pascual (1978), Introducción a la poética de Roman Jakobson, UNAM.México.
Jakobson, Roman (1992), Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal , FCE. México.
Jakobson, Roman (1981), Ensayos de lingüística general, Seix Barral Barcelona.
Jakobson, Roman (1966), Lenguaje infantil y afasia.
Martínez - Dueñas, José Luis (1993), La metáfora, Octaedro.Madrid
Ricoeur, Paul (1977), La metáfora viva, Megápolis, Buenos Aires.

Notas

1 "Para definir las diversas acepciones de una misma palabra, sea usuales, sea insólitas, es necesario recurrir a su empleo contextual; las diversas acepciones de una palabra no son entonces más que las variantes contextuales que uno puede clasificar según las familias de ocurrencia" (Ricoeur, 1977:190)

2 Sobre esta cuestión, puede verse Eco, U (1992) Los límites de la interpretación: "La interpretación metafórica trabaja sobre interpretantes, es decir sobre funciones sígnicas que describen el contenido de otras funciones sígnicas. En el ejemplo: 'Tus dientes son como un rebaño de ovejas que sale del baño'es obvio que los dientes no son blancos en el sentido que las ovejas son blancas, pero es suficiente que la cultura interprete ambos a través del predicado expresado por la palabra 'blanco' para que la metáfora pueda trabajar sobre una similitud. Se trata de similitud entre dos sememas, no de similitud empírica. En este sentido la interpretación metafórica, en la medida en que debe elaborar modelos hipotéticos de descripciones enciclopédicas y volver pertinentes algunas propiedades, no descubre la similitud sino que la construye" (p.164)

3 Accame Jorge (1989): "Punk y circo". Dirección Provincial de Cultura de Jujuy.

KRIPKE Y LOS MARES DEL LENGUAJE UNA CRÍTICA AL REALISMO ESENCIALISTA DESDE EL VERIFICACIONISMO

Ana Hulton
UBA

Con el objeto de analizar los posibles modos de entender la relación existente entre la propuesta semántica de Kripke y su metafísica, en particular, entre la Tesis de los Designadores Rígidos (TDR) y el esencialismo, y los problemas que cada uno de ellos suscita al modelo histórico - causal, se reconstruirán, en primer lugar, las dos alternativas de interpretación posibles del rol que el esencialismo cumple en la propuesta de Kripke. El objeto de dicha reconstrucción será el de criticar el realismo esencialista tanto en su carácter de supuesto como en su carácter de implicación y el de mostrar por qué, a partir de semejantes críticas, se impone la necesidad de una re-evaluación de este tipo de teorías puramente externalistas.

Esencialismo ¿supuesto o implicado?: análisis del dilema

En la primera alternativa de interpretación, según la cual el esencialismo es concebido como un supuesto dentro de la teoría, pueden distinguirse dos pasos en la reconstrucción de la argumentación general kripkeana.

El primer paso consta de dos premisas. La primera de ellas afirma que el funcionamiento semántico de los nombres propios es X (uso de contrafácticos, etc.). La segunda, afirma que la mejor explicación de tal funcionamiento es la TDR. Como conclusión *altamente probable* se sigue, entonces, la afirmación de la TDR:

Primer paso:

(1) El funcionamiento semántico de los nombres propios es X

(2) La mejor explicación de tal funcionamiento es la TDR

\- (como altamente probable)

Conclusión: TDR

El segundo paso consta también de dos premisas. La primera, según la cual si esencialismo, entonces, TDR. La segunda, que afirma el esencialismo. Y, por último, la afirmación de la TDR como conclusión extraída vía *modus ponens* de las premisas 1 y 2:

Segundo paso:

1) Esencialismo ® TDR
2) Esencialismo

Conclusión: TDR (m.p 1-2)

La segunda alternativa de interpretación, según la cual el esencialismo es entendido como implicado por la teoría, admite también, en su reconstrucción, una escisión en dos pasos diferentes.

El primer paso del argumento es exactamente igual al primer paso de la alternativa que concibe al esencialismo como un supuesto: [1]

En cuanto al segundo paso, las dos premisas que constituyen el cuerpo del argumento son: (1) Si TDR, entonces, esencialismo y (2) TDR (por paso 1). La conclusión es la afirmación del esencialismo por *modus ponens* 1-2:

Segundo paso:

1) TDR ® Esencialismo
2) TDR (por paso 1)

Conclusión: Esencialismo (m.p 1-2)

Ahora bien, dado que mi objetivo es analizar qué sucede con estos dos modos de entender la relación esencialismo-TDR y cuáles son los problemas a los cuales Kripke se vería enfrentado bajo cada uno de ellos, no estoy interesada en analizar lo que he marcado como primer paso de la argumentación. Lo que me propongo, en cambio, es ofrecer argumentos en favor de la tesis según la cual ya sea que las cosas se vean de este modo: Esencialismo® TDR o de este otro: TDR® Esencialismo, hay buenas razones para creer que la propuesta kripkeana no puede adoptarse sin mayores recaudos.

Análisis de la primera alternativa: esencialismo → tdr

La TDR se funda en el hecho de que constituye la mejor explicación del funcionamiento semántico de los nombres, el argumento que se emplea para justificarla no constituye un razonamiento deductivo sino, antes bien, una inferencia abductiva. Ahora bien, la TDR supone a, o depende de, el esencialismo. En efecto, ¿cómo podría decirse que los designadores rígidos designan esencias individuales sin antes suponerse que tales esencias existen? Claramente, para quienes comprenden a Kripke de este modo, el esencialismo no puede sino ser un supuesto. Una tesis semántica como la defendida por Kripke no podría sino depender de una tesis metafísica más general como es el esencialismo.

Afirmar que el esencialismo cumple, en el pensamiento de Kripke, el rol de un supuesto equivale a afirmar que: "*...**dada la adopción del esencialismo**, la mejor explicación del funcionamiento semántico de los nombres propios y los términos generales involucra la defensa de la tesis de los designadores rígidos*". (Orlando, (1999) pág. 63). Pero si esto es así, la crítica que se impone es ¿en qué se funda este realismo esencialista?; ¿Qué razones tenemos para creer que el mundo tiene una estructura inmóvil e independiente de nosotros, de nuestro conocimiento y de nuestros métodos de verificación?; ¿Por qué deberíamos aceptar una teoría acerca del significado de nuestras palabras como mejor que otra/s si ésta supone algo que excede toda prueba, algo que trasciende lo verificable? No podemos aceptar una teoría que se funde en una concepción metafísica para cuyo sustento ni siquiera se ofrecen argumentos. En efecto, se nos estaría pidiendo que aceptemos una tesis semántica como mejor explicación de un fenómeno, cuya excelencia explicativa *depende* de una concepción metafísica altamente controvertible y fundamentalmente cuestionable. ¿Por qué habríamos de hacerlo?

Análisis de la segunda alternativa: tdr → esencialismo

Lo que me propongo, en este punto, es tomar aisladamente el segundo paso señalado anteriormente en ocasión de la reconstrucción de la segunda alternativa, negar el consecuente del condicional que

figura en la primera premisa y, de ese modo, recurrir al potente *modus tollens* para lanzar la flecha contra la TDR[2].

Estrategia crítica:

(1) TDR ® Esencialismo

(2) Ø Esencialismo

Ø TDR

Si bien es cierto que no todo realismo toma la forma de esencialismo, la inversa, en cambio, es un lugar común en filosofía. Así pues, el rechazo del esencialismo no conllevaría -o al menos no de un modo necesario- el rechazo del realismo pero, por el contrario, el rechazo del realismo sí implicaría el del esencialismo. Dada esta íntima conexión entre la tesis esencialista y la tesis realista, en mi afán por desterrar el esencialismo, podré valerme de un argumento general en contra del realismo.

Los argumentos que ofreceré en lo que sigue son de clara inspiración verificacionista. La mayoría de las nociones en que se fundan pertenecen al verificacionismo contemporáneo de Dummett y seguirán, en mucho, los lineamientos generales de la argumentación esgrimida por aquél.

Una de las tesis centrales de Dummett consiste en la afirmación de que la polémica realismo/ antirrealismo, aunque aparentemente metafísica, constituye en realidad un debate semántico. La relación que existe, en este punto, entre metafísica y semántica se advierte claramente en la medida en que se toma nota del rol central que la cuestión de la verdad, noción semántica por antonomasia, juega en la polémica realismo/antirrealismo. Efectivamente, podría decirse que la disputa entre los cultores de uno y otro bando se explica, en gran medida, en virtud de la posición que se adopte frente al *principio de bivalencia*. Para los realistas, la adopción de tal principio es de una importancia crucial; por el contrario, uno de los rasgos distintivos del antirrealsimo será el rechazo de semejante principio. Según este principio, un enunciado es, *determinadamente*, o verdadero o falso y, según Dummett, si adoptamos un punto de vista antirrealista sobre el contenido de una clase de enunciados no decidibles, no podemos aceptar que cada enunciado en la clase sea, determinadamente, o bien verdadero, o bien falso[3].

El realista considera correcta una especificación del contenido de las oraciones pertenecientes al ámbito en cuestión en términos tales que el principio de bivalencia es aceptable para esos enunciados; el antirrealista considera, en cambio, que las condiciones de verdad deben especificarse en términos de condiciones de verificación, y rechaza por ello la validez del principio de bivalencia.

Es precisamente en virtud de que la oposición realismo/antirrealismo es caracterizada de este modo que la tesis dummettiana según la cual esta cuestión en apariencia metafísica es, en verdad, semántica deviene inteligible.

Teniendo en cuenta estas distinciones y habiendo explicado en qué consisten las diferencias fundamentales entre realistas y antirrealistas, quisiera ahora ofrecer las razones que tengo para rechazar el realismo en general y, en particular, la versión esencialista de realismo presente en la teoría de Kripke.

En primer lugar, la pregunta que se impone, según creo, es: ¿con qué fundamento podemos afirmar que existen esencias independientes y objetivas que hacen que el mundo sea tal cual es, más allá de nuestras posibilidades de conocimiento y prueba? ¿Por qué deberíamos aceptar que todos nuestros enunciados deben tener -determinadamente- un valor de verdad, si el conjunto de los elementos del que disponemos para determinar cuál podría ser éste no nos ofrece respuesta alguna? ¿Por qué tendríamos que aceptar que, por ejemplo, "agua" significa H20 en virtud de su estructura microscópica *real*, en lugar de pensar, en cambio, que dicha estructura microscópica depende de nuestras teorías científicas y, en general, de nuestro conocimiento? Todas estas preguntas tienen, pues, un único hilo conductor: *¿Por qué?*.

Ciertamente, hay quienes se apresurarán a responder que esto es, y debe ser así, porque nuestras intuiciones del sentido común así lo indican. Frente a esta posible (y probable) réplica respondería -sin ánimo de extenderme demasiado en el punto- lo siguiente: (1) no está claro que exista, o deba existir, un continuo entre la filosofía y el sentido común. Esto, en efecto, constituye una posición metafilosófica para cuya defensa tenemos derecho a exigir argumentos; y (2) el que el sentido común lleve a pensar que el mundo en que vivimos es un mundo entendido en términos realistas no *prueba* que, de hecho, lo sea.

Por otro lado, ¿no es el significado de una expresión algo que un hablante competente *conoce*, que se puede *enseñar* a otros hablantes, que se puede *comunicar*? Aún concediendo la relevancia de las intuiciones del sentido común para la argumentación filosófica, la propuesta de Kripke conlleva la aceptación de tesis altamente contraintuitivas pues, generalmente, lo expresado retóricamente en esta pregunta es lo que la intuición del sentido común nos señala que es el caso[4]. Además, ¿no es la pretensión de que el significado de una expresión es una condición que puede no existir, aunque un usuario competente de la expresión, en las mejores condiciones imaginables, cree que existe, o viceversa, un mero refugio incoherente en la oscuridad? Por las mismas razones ¿qué entidades en particular pueden constituir el significado de los términos de género natural según el partidario del realismo esencialista, si la relación de esas entidades y los aspectos de nuestra experiencia en virtud de los cuales clasificamos los objetos en géneros naturales es tan laxa como él pretende? Es en virtud del silencio que el realismo ofrece frente a estos interrogantes, que considero que se trata de una concepción *insostenible*. A mi juicio, una teoría del significado que se halle absolutamente disociada de una teoría de la comprensión y del uso, no está en condiciones de dar cuenta de gran parte de los fenómenos lingüísticos más importantes e interesantes. En efecto, ¿qué puede querer decir la afirmación según la cual el *saber*-cómo no supone ninguna clase de saber? La idea misma parece absurda[5].

En suma, a la luz de las consideraciones precedentes, considero que el esencialismo en tanto versión particular de realismo es insostenible y que, por ello, la TDR a partir de la cual éste se deriva lo es también. De este modo, la segunda premisa que necesitábamos para que el *modus tollens* pueda ser aplicado, *qua* estrategia crítica, al segundo paso señalado en la reconstrucción de la segunda alternativa de interpretación de la movida general kripkeana, ha quedado ya fundamentada. Vemos, además, que la crítica lanzada contra la concepción de Kripke entendida bajo el lema "esencialismo implicado" no difiere esencialmente de las objeciones que hemos lanzado en contra del modelo kripkeano entendido a la manera de "esencialismo (o realismo) supuesto". Se trata, simplemente, de dos modos distintos de establecer el mismo punto.

Por último y a modo de conclusión, considero que dado que el fuerte componente realista (en versión esencialista) que presenta la teoría de Kripke genera dificultades a la hora de dar cuenta de aspectos fundamentales de la comprensión y el uso lingüísticos y que conlleva, asimismo, la aceptación de tesis metafísicas altamente cuestionables, la pregunta respecto de hasta qué punto el navío kripkeano no se hunde en los mares del lenguaje, es una pregunta digna de ser planteada y evaluada con especial atención.

Notas

[1] La primera premisa, según la cual el funcionamiento semántico de los nombres propios es X; la segunda, según la cual la mejor explicación de tal funcionamiento es la TDR y, por último, la conclusión, que afirma como altamente probable la adecuación de esta última.

[2] En este punto, es menester hacer una aclaración que resulta de vital importancia para una buena comprensión de lo que sigue. El valor de la negación en la segunda premisa, no equivale a la afirmación de la *falsedad* del esencialismo. En efecto, se verá que los argumentos que ofreceré a continuación no son en modo alguno suficientes para establecer la falsedad de semejante tesis. De lo que se trata, más bien, es de mostrar que el esencialismo es *infundado*, que no hay razones para creer en él. Por consiguiente, en la medida en que no hay fundamentos para aceptar el esencialismo, no hay tampoco fundamento suficiente para aceptar la TDR.

Lo que sostengo es, pues, más débil de lo que *prima facie* podría parecer. No obstante, considero que no se trata de algo menor, ya que a menudo es útil tener presente cuáles son los compromisos implicados en algunas teorías y hasta qué punto la inaceptabilidad (que aquí debe leerse como estando causada por "falta de sustento") de los primeros, nos obliga a mostrarnos escépticos frente a la adecuación de estas últimas.

[3] Con "enunciado decidible" quiero recoger la intución, necesaria para expresar cualquier doctrina verificacionista, de que ciertos enunciados son epistémicamente privilegiados. Un enunciado decidible es uno tal que un hablante competente dispone de un procedimiento efectivo y finitamente ejecutable para ponerse en situación de establecer su verdad o falsedad. Es este tipo de procedimiento el que el verificacionista tiene en mente cuando equipara condiciones de verdad a condiciones de verificación.

[4] La eliminación del rol de los estados epistémicos en lo concerniente a la cuestión del significado se aprecia claramente a la luz de la consideración del argumento *semántico* esgrimido por Kripke al que no me he referido aquí. Sin embargo, considero que el afán, típicamente realista, por distinguir el orden del ser del orden del conocer y la consiguiente postulación de la existencia de esencias reales característica del esencialismo -que es a lo que aquí sí me he referido- tornan a esta observación en una observación sumamente pertinente a la hora de evaluar la propuesta kripkeana y, en general, cualquier propuesta semántica de inspiración realista.

[5] Considero que esto es, en parte, lo que Kripke quiso decir. Según entiendo, en opinión de este autor, uno puede usar correctamente un término aún sin saber nada respecto del objeto referido, e incluso, teniendo creencias falsas respecto de él. En mi opinión, por el contrario, esto no es ni posible ni deseable.

LA UNIDAD OBJETIVA DE LA AUTOCONCIENCIA Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN KANT

Daniel Leserre
CONICET

La orientación hacia el lenguaje de la reflexión filosófica en el siglo XX hizo que la filosofía de Kant fuera considerada desde esta nueva óptica[1] y con ello se reabriera una discusión, que, aun a riesgo de cierta inexactitud, puede ser resumida en la expresión «el problema del lenguaje en Kant»[2]. La ausencia de una consideración explícita con cierto detenimiento de la cuestión en la obra de Kant llevó a sostener la tesis del «silencio de Kant» respecto del lenguaje[3]. En un sentido análogo se afirmó que el discurso filosófico de Kant «se basa en una desafortunada represión del lenguaje»[4]. En contraposición a ello voy a indicar los pasos de una argumentación que sostiene: 1) que este tipo de explicaciones son insuficientes; 2) que en Kant se puede identificar una posición conceptual respecto del lenguaje sostenida en pasajes explícitos, y 3) que esta posición obedece a razones propias del sistema teórico o perspectiva filosófica de Kant; posición fundada en la perspectiva crítico-trascendental. Sugeriré la posibilidad de constatar estas tesis a través del análisis de un ejemplo particularmente relevante, en el cual puede ser identificada dicha posición acerca del lenguaje desde el punto de vista crítico-trascendental. De este modo, procuraré mostrar que la concepción de la unidad objetiva de la autoconciencia, tal como es conectada con el lenguaje en Crítica de la razón pura B 140 ofrece una vía de comprensión del «problema del lenguaje en Kant»[5]. Señalaré cómo, a partir de este núcleo teórico, se puede identificar una determinación explícita del concepto de lenguaje en tanto éste es identificado como forma empírica de conciencia.

La relevancia del pasaje mencionado para el problema que tratamos puede ser evaluada con mayor justeza si se ubica en el contexto más amplio de la obra kantiana. Dicho contexto puede ser ilustrado a través de otras dos de las consideraciones de Kant respecto del lenguaje. En primer lugar, en la Investigación acerca de la distinción de los principios de la teología natural y de la moral, el lenguaje aparece explícitamente como problema para la reflexión filosófica. Aquí la reflexión kantiana sobre el lenguaje se desarrolla en el marco del examen de un nuevo método para la metafísica. En este contexto Kant sostiene que «Los signos de la reflexión filosófica jamás son otra cosa que palabras»[6] y analiza algunas consecuencias que ello trae para el método de la metafísica. En segundo término, la Antropología en sentido pragmático al exponer las facultades de conocimiento, brinda una caracterización del lenguaje como facultad de designación. El lenguaje es una forma entre otras del empleo de signos, éste, a su vez, un tipo de la imaginación. La facultad de designación como tal es la capacidad «del conocimiento de lo presente, como medio del enlace de la representación de lo previsto, con la de lo pasado» (AA, VII, 191), a su vez «La acción del espíritu de producir este enlace es la designación (signatio), que también es denominada el señalar.» (AA, VII, 191). Esta posibilidad de emplear signos se lleva a cabo de diferentes formas; una de las cuales es precisamente el lenguaje: «Toda lengua es designación de los pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la que se vale del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás»[7]. Esta caracterización muestra, si bien brevemente, qué entendía Kant por «lenguaje» de una manera explícita y directa. En el contexto de la misma obra, además, Kant da una indicación respecto del funcionamiento del lenguaje. Éste, tal como la imaginación, se halla reglado por la ley de la asociación[8], según la cual «las representaciones empíricas que se sucedieron reiteradamente, generan la costumbre en el espíritu, de que cuando una es producida, se produce también la otra.» (AA, VII, 176)[9]. Designar el pensamiento y funcionar según las reglas de la asociación son dos rasgos claramente identificables de la concepción kantiana del lenguaje expuesta en la Antropología, la cual constituye el trasfondo de la perspectiva trascendental[10]. Que el lenguaje constituye los signos de la reflexión filosófica y que puede ser identificado a través de la doble caracterización recién mencionada deben ser considerados, entonces, como algo que está previamente dado a la exposición de la filosofía crítica.

Ambos antecedentes son presupuestos y reasumidos en el marco de la reflexión crítico-trascendental. En primer lugar La Crítica de la razón pura, en tanto «tratado del método» (B XXII), retoma los problemas

planteados en la Investigación pero en el marco de la reflexión crítica[11]. A su vez, la caracterización del lenguaje ilustrada en la Antropología es asumida precisamente tanto en el pasaje que nos ocupa (B 140), como en su formulación previa de la primera edición (A 101)[12].

La mención del lenguaje en la primera versión de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento constituye una primera indicación de la perspectiva trascendental del lenguaje. Ella puede ser vista asimismo como un paso intermedio entre la determinación del lenguaje desde el punto de vista empírico y pragmático, expuesto en la Antropología, y la formulación posterior de la perspectiva trascendental acerca del mismo en la segunda versión de la deducción. Aquí Kant se refiere al lenguaje desde el punto de vista de la constancia de su uso y lo ubica en una argumentación que reposa sobre la base de la función trascendental de la imaginación[13]. La imaginación reproductiva rige las asociaciones de representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo y empírico (Cf. A 121). En la asociación se produce la síntesis empírica de la reproducción, en ella, tal como señaláramos las representaciones que se siguen unas a otras terminan, frecuentemente, conectándose entre sí (Cf. A 100). Las representaciones se ordenan de este modo según una regla constante, pero esta regla es solamente una «ley empírica» (A 100) o una «regla empírica» (A 112). La regla de la asociación de este modo sólo puede «exponer enlaces casuales, no objetivos» (B 795). Por lo tanto el ordenamiento establecido por el lenguaje puede ser considerado como equivalente de la síntesis empírica de la reproducción[14]. La postulada necesidad en la estabilidad de denominaciones y su fundamentación en una forma previa de unificación muestra la equivalencia de las asociaciones lingüísticas con la síntesis empírica de la reproducción. Las reglas que ordenan empíricamente las asociaciones del lenguaje presuponen formas necesarias de unificación. Ello se muestra más claramente en el contexto de la segunda versión de la deducción.

El enlace de la diversidad es un «acto de la espontaneidad»: la síntesis (B 130). El enlace lleva consigo el concepto de unidad. Esta unidad, que precede a todo enlace, es la «originaria unidad sintética de la apercepción» (B 131). El principio que formula la unidad más originaria de la apercepción afirma: «El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones» (B132). La unidad trascendental de la apercepción unifica la diversidad dada en una intuición y «por ello se llama objetiva», distinguiéndose de este modo de la «unidad subjetiva de la conciencia» (B 139). La unidad subjetiva se diferencia de la unidad objetiva de la autoconciencia en tanto constituye una forma de unificación empírica por medio de la asociación de representaciones (B 140). Aquí la unidad entre las representaciones depende de condiciones particulares y la conciencia sólo se representa propiedades empíricas y estados de conciencia particulares. El lenguaje, confrontado con la unidad brindada por el principio «supremo» de todo conocimiento humano (Cf. B 135), la apercepción pura, es un ejemplo de unidad empírica de la conciencia. Sólo la unidad trascendental de la autoconciencia es «objetivamente válida» (B 140). En cambio, la unidad empírica de la conciencia «tiene sólo validez subjetiva» (B 140) En este caso, que como tal no es lo que se considera centralmente en el texto que nos ocupa: «Uno liga la representación de una cierta palabra con una cosa, el otro, con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en lo que es empírico, no es respecto de lo que es dado, necesaria y universalmente válida.» (B 140). A través de esta contraposición entre posibles formas de unidad de conciencia se muestra, entonces, el fundamento de la determinación conceptual del lenguaje desde el punto de vista trascendental. La unidad de la conciencia establecida por el lenguaje no es necesaria ni válida universalmente, el lenguaje es unidad empírica de conciencia frente a la unidad objetiva de la autoconciencia.

Así vemos que, de manera explícita, en el núcleo teórico de la filosofía crítica, hay una toma de posición teórica respecto del lenguaje, basada en la perspectiva trascendental. Recapitulemos los pasos de la argumentación sostenida: a) ya en el marco de la reflexión precrítica se constata que el lenguaje es planteado como problema para la filosofía en tanto Kant analiza explícitamente cuál debe ser el lenguaje de la filosofía, b) la consideración de la Antropología muestra que al emprender la tarea crítica Kant disponía de una caracterización del lenguaje, c) en el núcleo de la fundamentación de la filosofía teórica, Kant brinda expresamente una determinación del concepto de lenguaje al identificarlo como forma empírica de conciencia, d) tal identificación se basa tanto teórica como metódicamente en la perspectiva crítico-trascendental.

Con el análisis de la determinación del concepto de lenguaje como forma empírica de conciencia se muestra entonces cómo el lenguaje en tanto es percibido al mismo tiempo queda sin considerar como tema de relevancia, pero ello fundamentalmente por razones teóricas propias de la perspectiva crítico-trascendental. El análisis de esta indicación respecto del lenguaje muestra sin embargo un resultado

fundamentalmente negativo. En la delimitación del lenguaje frente a la unidad objetiva de la conciencia, y en su determinación como forma empírica de conciencia, sólo se muestra porqué el lenguaje no fue tema de la consideración teórica en la perspectiva trascendental. Pero también de acuerdo a lo sostenido puede verse que, en el marco de dicha perspectiva, no tenía porqué serlo.

Para concluir, forma parte del conjunto de cuestiones identificado bajo la denominación de «el problema del lenguaje en Kant» no sólo la cuestión como tal en el marco de su obra, sino la influencia que su reflexión ha ejercido en la filosofía del lenguaje en el siglo XX. Orientaciones filosóficas de distinta proveniencia parecen coincidir en ello. Según J. Alberto Coffa la noción de analiticidad de Kant introdujo una confusión en el estudio del a priori que hizo un «inmenso daño»[15]. La confusión radicaría en haber identificado la distinción «clarificatorio-ampliativo» con «analítico-sintético». Los enunciados matemáticos no podrían ser analíticos y para poder ser ampliativos deberían por ello recurrir a la intuición. De este modo, según Coffa, la investigación respecto del significado se encaminó por una rígida vía, cuya superación tomó más de un siglo. En el marco de otra tradición filosófica Josef Simon sugiere en un sentido semejante que la reflexión sobre el lenguaje en Kant oscila entre un polo donde se verifica que Kant prácticamente no ha hablado del lenguaje y que en sus obras no se halla una filosofía del lenguaje elaborada, y otro, donde se ve que «a pesar de ello ningún filósofo de la época moderna ha tenido una influencia en la filosofía del lenguaje tan grande como la suya»[16]. Esta coincidencia respecto del alcance de la influencia de la reflexión de Kant en la filosofía del lenguaje posterior, deja abierta sin embargo, como puede verse en lo recién indicado, cuestiones referidas tanto a su interpretación como a su valoración.

Notas

[1] «Giro lingüístico» o «transformación de la filosofía» orientada «lingüísticamente» Valga como ejemplo del «giro lingüístico»: R. Rorty (Ed.), 1967,*The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago-London, y como conexión de la filosofía lingüística con la reflexión postkantiana: K-O. Apel, 1976,*Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.

[2] Ya la publicación de la *Crítica de la razón pura* inicia una discusión acerca del lugar del lenguaje en la filosofía trascendental de Kant y del valor que debería asignársele para la reflexión filosófica. J. G. Hamman y J. G. Herder sostuvieron una posición crítica frente a lo que entendieron como falencia de la filosofía kantiana. Ambos opusieron al criticismo kantiano, centrado en la razón, una «metacrítica», según la expresión de Hamman, basada en la reflexión sobre el lenguaje; Cf. T.M Seebohm, «Der systematische Ort der Herderschen Metakritik», *Kant-Studien*, 63, 1972, 59-73. La discusión acerca del lenguaje, luego del planteo de Hamman y Herder, permaneció latente en el decurso de la filosofía trascendental kantiana, prácticamente hasta 1960. Esta situación se modificó desde entonces de acuerdo con la mencionada tendencia de la reflexión filosófica contemporánea. El capítulo XI de la obra de E. Stenius titulado «Wittgenstein como filósofo trascendental» es una clara indicación de la nueva discusión; E. Stenius, 1960, *The Wittgestein's Tractatus Logico-Philosophicus. A Critical Exposition of the Mains Lines of Thought*, Oxford University Press, Oxford. A partir de aquí se desarrollan tanto distintas interpretaciones del problema del lenguaje en Kant, como posiciones filosóficas propias en las cuales éste es considerado. Valgan como ejemplo: M. Riedel «Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3, 1982, 1-17; G. Schönrich, 1981, *Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Suhrkamp, Frankfurt a M.; J. Simon, 1971, *Philosophie und linguistische Theorie*, W. de Gruyter, Berlin-N. York y «Immanuel Kant,» en T. Borsche (Hrsg.), 1996, *Klassiker der Sprachphilosophie*, C. H. Beck, München, 233-273.

[3] La expresión ha sido empleada por T. de Mauro para describir la posición de Kant respecto del lenguaje; T. De Mauro, 1966, *Introduzione alla semantica*, Einaudi, Bari, 63-66.

[4] D. Markis, «Das Problem der Sprache bei Kant» en B. Scheer - G. Wohlfart (Hrsg.), 1982, *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 111.

[5] Cito la *Crítica de la razón pura* según I. Kant, 1956, *Kritik der reinen Vernunft.*, F. Meiner, Hamburg. Cito la segunda edición según es usual como B y aquellos pasajes que se hallan sólo en la primera como A. Asimismo cito la Edición de la Academia: AA, tomo, página, según I. Kant, (1902-1910/ 1968-1977, *Gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Göttingen. Acorde ella me referiré a: a) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA, II, 273-301, y b) *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*,, AA, VII, 127-133; identificándolas, respectivamente, como: *Investigación* y *Antropología.*

[6] «Los signos de la reflexión filosófica jamás son otra cosa que palabras, que, en su composición, ni informan acerca de los conceptos parciales en los cuales consiste la idea total indicada por la palabra, ni tampoco en sus combinaciones son aptos para designar las relaciones de los pensamientos filosóficos. De allí que en este género de conocimiento en todo examen se deba tener a la vista la cosa misma y resulte necesario representarse lo universal *in abstracto* sin poder hacer uso de la importante facilidad de proceder con signos particulares en lugar del concepto universal de la cosa misma.» (AA, II, 279).

[7] El pasaje finaliza: Pensar es hablar consigo mismo (los indios de Otahayte llaman al pensar el lenguaje del vientre), por consiguiente, también oírse interiormente (por medio de la imaginación reproductiva).» (AA, VII, 192).

[8] «Nos servimos de la imaginación y de su ley de asociación de un triple modo: por medio del recuerdo, por medio de la previsión y por medio de la facultad de designación.» I. Kant, 1838, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, hg. v. F. Starke, Krutsche Buchhandlung, Leipzig, 195. Esta formulación que muestra claramente la conexión mencionada no se halla así expresada en la *Antropología* sino en esta versión de las lecciones.

[9] Ello es directamente aplicable al lenguaje. Ello puede verse en la *Antropología* en AA, VII, 176 y 177, donde en un análisis de la conversación Kant vincula el funcionamiento de la imaginación y del lenguaje.

[10] La *Antropología* es el resultado de una serie de lecciones que corren paralelas a la elaboración de la filosofía crítica. La primera lección autónoma sobre Antropología fue en el semestre de invierno 1772/73. Kant dictó estas lecciones de manera regular 24 veces, desde dicho semestre de 1772/73 al semestre de invierno de 1795/96 Cf. R. Malter «Anhang II» en I. Kant, 1980, *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, F.Meiner, Hamburg, 315. De modo tal que si bien la publicación de la *Antropología* como obra autónoma es posterior a las obras críticas, su contenido, en tanto éste es tratado en las lecciones, se hallaba presente en la elaboración de las mismas.

[11] Esta continuidad es señalada y analizada por R. Malter. En este sentido sostiene que, si bien la *Crítica de la razón pura* se halla en 1763 muy lejos, «en una retrospección se puede reconstruir una función de preparación propia en la *Investigación*», R. Malter, «L'analyse comme procédé de la Métaphysique», *Archives de Philosophie*, 42, 1979, 591.

[12] La deducción trascendental de las categorías, en la cual Kant desarrolla la fundamentación última de su filosofía teórica, trata de la posibilidad y legitimidad del uso de las categorías en el conocimiento y en la constitución de la experiencia Cf. D. Henrich, «The Identity of the Subject in the Trascendental Deduction» en E. Schaper (Comp.), 1989, *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 250.

[13] La función trascendental de la imaginación es propia de la imaginación productiva, la cual se distingue de la imaginación reproductiva «cuya síntesis se halla sujeta sólo a las leyes empíricas de la asociación» (B 152) Esta distinción terminológico-conceptual queda fijada en la segunda edición. En la primera la imaginación productiva y la reproductiva son vistas ambas como trascendentales y empíricas, p. e. A 94.

[14] Ello puede verse en la siguiente comparación. La ley de la reproducción, en tanto empírica, presupone que los fenómenos se hallen ya bajo una regla que los organice de manera constante, ya que: «si una cierta palabra acompañara ya a una cosa ya a otra, o también precisamente la misma cosa fuera denominada ya de un modo ya de otro, sin que rigiera una cierta regla a la cual se hallaran subordinados por sí mismos los fenómenos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción» (A 101).

[15] J. A. Coffa, (1991) *The Semantic Tradition from Kant to Carnap - To the Vienna Station*, (Editado por Linda Wessels) Cambridge University Press, Cambridge, p. 17.

[16] J. Simon, «Immanuel Kant» en «Immanuel Kant,» en T. Borsche (Hrsg.), 1996, *Klassiker der Sprachphilosophie*, C. H. Beck, München, 233.

CRISPIN WRIGHT Y LA TESIS DE LA INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN

Federico Pailos
UBA

Quine afirma que no existen hechos mentales que constituyan el significado de las expresiones lingüísticas. Afirma que solo podríamos estar ciertos de la existencia de estos hechos semánticos si de cada expresión lingüística, fuese posible dar solo una traducción correcta (es decir, que solo exista una expresión del lenguaje al que se vuelca esa otra expresión, que sea la traducción correcta de aquella). Con lo cual, si se pudiese probar que es posible dar, de cualquier expresión lingüística, más de una traducción correcta, no estaríamos justificados para hablar acerca de hechos semánticos de naturaleza mental.

La tesis de la indeterminación de la traducción [TIT] de Quine afirma que, para cualquier conjunto de afirmaciones de cualquier lenguaje, es posible dar al menos dos traducciones empíricamente equivalentes y lógicamente incompatibles. Es decir, dados dos lenguajes L1 y L2, es posible construir al menos dos manuales de traducción (M1 y M2) que asignen cada uno, una oración del lenguaje L2 a una correspondiente oración del lenguaje L1, para cada oración del lenguaje L1. Y esto de modo tal que se derive de las traducciones de oraciones efectuadas, que quien afirma que M1 traduce L1 a L2, se compromete con la afirmación 'p', y quien cree que M2 traduce L1 a L2, se compromete con la afirmación 'no p'. Esto implica que no existe una sola traducción admisible de un conjunto cualquiera de oraciones. Y como Quine cree que no existe ningún criterio suplementario para decidir, a partir de un conjunto de traduc-

ciones admisibles (manuales de traducción que asignan una oración del lenguaje L2 a cada oración del lenguaje L1), cuál de ellas es la correcta, todas ellas deben ser reconocidas cómo igualmente buenas.

Como no tenemos acceso a nada que nos permita decidir entre estas traducciones -, y ya que Quine cree que todo lo que se explica postulando proposiciones y hechos semánticos puede ser igualmente bien explicado restringiéndonos a las disposiciones a la conducta verbal, se cree suficientemente bien justificado como para afirmar que no existen hechos semánticos, y que no existe algo que podamos calificar como el significado cognitivo correcto de una afirmación. El significado de una oración de L1 es solo la oración L2 que ese manual de traducción asigna. Por supuesto, pueden existir distintos manuales de traducción; pero se puede hablar de significados de una oración sólo relativamente a un manual de traducción.

Crispin Wright afirma que Quine da dos argumentos diferentes como justificación de TIT. Por un lado, procura derivarlo de la tesis de la subdeterminación de la teoría por todos los datos observables. Por otro lado, pretende ofrecer ejemplos concretos de traducciones o empíricamente equivalentes y lógicamente incompatibles. De forma clásica, el ejemplo de 'gavagai'. De acuerdo a lo expuesto en el artículo 'The indeterminacy of translation'[1], Wright cree que el ejemplo de 'gavagai' no alcanza a hacer de las traducciones rivales a 'conejo', posibilidades válidas. Cree que existen motivos suficientes como para admitir al manual que traduce 'gavagai' como 'conejo' como la mejor traducción (Wright llama a este manual el 'esquema preferido' -EP-). Si esto fuese así, el ejemplo propuesto por Quine quedaría desestimado, y con él, el apoyo que por esta vía recibe TIT. Es posible que debamos admitir a 'conejo' como la traducción correcta de 'gavagai'. Pero los motivos que aduce Wright para aceptar esto ofrecen la posibilidad de ser cuestionados.

Expondremos brevemente el caso de 'gavagai'[2]. Para Quine, el significado puede ser explicado apelando solo a las disposiciones a la conducta verbal. Esto fija el significado de las oraciones, en primer lugar, de las oraciones observacionales. Una oración es observacional para una comunidad, si todos los integrantes de esa comunidad asienten a ella ante determinados estímulos. Es legítimo, entonces, traducir 'Gavagai' (en tanto oración observacional) por 'Conejo'. Pero se ve luego que 'Gavagai' funciona dentro de otras oraciones. Es decir, funciona como término. Y si bien se puede traducir 'gavagai' - en tanto término - por 'conejo', otras traducciones son posibles, siempre que se esté dispuesto a realizar ajustes compensatorios en el resto de los términos de la oración. En particular, los ajustes serían realizados en lo que Quine llama 'el aparato de individuación' (es decir, afijos que señalan un uso del plural, términos que identifican números, etc.). Un ejemplo dado por Orayen ilustra el punto[3]. "Elu gavagai tu" puede ser traducida por "Hay un conejo presente". Esto haría imposible traducciones divergentes de 'gavagai', por ejemplo, traducirlo por 'partes de conejo no separadas de conejo'. Pero esto deja de ser así si traducimos 'elu' por'cuatro' en lugar de 'un', y 'tu' como'presentes' en lugar de 'presente'. Quine afirma que se pueden construir manuales de traducción diferentes, que asignen cada uno significado a todos los términos del lenguaje, compatibles cada uno con la totalidad de disposiciones a la conducta verbal. Así, distintos manuales de traducción pueden traducir 'gavagai' no solo por 'conejo', sino también por 'partes de conejo no separadas de conejo'[URP-'undetached rabbit part'-], o 'estado temporal de conejo', 'conejidad', o 'unión de conejos'.

Wright formula varias críticas al argumento de Quine. Aquí solo nos ocuparemos de uno de los argumentos expuestos por Wright para desestimar las traducciones rivales del esquema preferido. Wright afirma que puede que estas traducciones no sean más simples en la teoría semántica propuesta, pero que cada una de ellas involucra una teoría psicológica más compleja a la presupuesta por el esquema preferido. Como el esquema preferido implica una teoría psicológica más simple, y atribuye al nativo características psicológicas más similares a las nuestras, ha de ser reconocida como la teoría más simple, y por tanto, como la única traducción correcta. Puede que ningún manual de traducción sea mas simple que los demás; pero el esquema preferido le atribuye al nativo el manejo de menos nociones que el resto de los manuales de traducción

Wright afirma que las traducciones rivales al esquema preferido, atribuyen al nativo todos los recursos conceptuales que le atribuye la teoría psicológica implícita en el esquema preferido, más otros recursos adicionales. Dice que, por ejemplo, para tener la idea de una parte de conejo no separada del conejo [URP], es necesario tener previamente la idea de una individuo del que tales partes sean partes, o que para tener la idea de un estado temporal de conejo [TSR], es necesario tener previamente la idea de un continuo temporal del que tal estado temporal sea un estado temporal. Esto viola, dice Wright, una

ley metodológica básica: el repertorio conceptual que a la traducción radical le está permitido adscribir al nativo puede exceder lo actualmente expresable en su lenguaje, sólo si su adscripción es necesaria para explicar la competencia lingüística del nativo. Y tal adscripción no es necesaria, porque su competencia lingüística puede ser garantizada por el esquema preferido, que no supone la adscripción del excedente. El esquema preferido es la traducción más simple, y por tanto la correcta.

Nuestra argumentación se desarrollará en torno al manual que traduce 'gavagai' por 'URP'. En caso de probar que este manual es tan correcto como el EP, ello no nos autorizará a decir que las otras traducciones son igualmente correctas. Pero sí nos autoriza a decir que el EP no es la única traducción admisible - es decir, no es verdad que sea la más simple -.

¿Qué quiere decir que para tener la idea de una URP, es necesario tener previamente la idea de un individuo del que tales partes sean partes?. Expondremos dos distintas formas de entender esto.

(1) Puede significar, por ejemplo, que el nativo no puede hacer referencia a las partes de conejo, o a los estados de conejo, sin hacer previamente referencia a los conejos. Pero esto no es así. El nativo designa, en este manual de traducción, a las URP mediante un solo término: 'gavagai'. Por el contrario, si quiere hacer referencia a conejos, muy probablemente se vea en la necesidad de construir una expresión compleja, del estilo de 'partes de conejo no separadas del conejo', o de crear un neologismo, al estilo de 'conejidad'. Analicemos, entonces, la otra hipótesis interpretativa.

(2) Lo que quizás quiera decir, no es que el nativo no puede referirse a URP sin mencionar la palabra que designa a conejos, sino, quizás, que conocer el significado de la expresión URP supone el conocimiento previo del significado de la expresión 'conejo'. Esto puede entenderse, a su vez, de dos maneras: a) que el aprendizaje del significado de 'URP', o cualquier expresión equivalente (en particular, 'gavagai'), supone el aprendizaje previo del significado de la expresión 'conejo'. No analizaremos esta vía (aunque creemos que por ella no se concluye que el esquema preferido sea la traducción correcta; b) Puede entenderse lo dicho por Wright, como afirmando que la comprensión de una expresión, supone la comprensión de otras expresiones, que conforman su definición (esto valdría para todas las expresiones, salvo para un grupo reducido de expresiones primitivas). En este caso, comprender el significado de la expresión 'URP' es conocer su definición. Esto es, ser una parte de algo, y que ese algo sea un conejo. Por lo tanto, conocer el significado de 'URP', supone conocer el significado de conejo. ¿Es la idea de conejo una noción primitiva? No parece. Podemos, entonces, dar una definición de ella. Una definición del estilo "x es un conejo sí y solo sí A(x), B(x), C(x), etc.", donde A, B, C, etc., significan ser blanco, tener dientes grandes, orejas puntiagudas, ser capaz de saltar, tener un tamaño determinado, y demás, suponiendo que estas características sean esenciales a la definición de conejo, en el sentido de que no calificaríamos a nada como 'conejo' si no poseyese gran parte de estas características. Conocer lo que es un conejo, implica conocer estas características, y conocer que ellas están presentes en aquello que se califica como conejo. Varias de estas cualidades, caracterizan partes de un conejo (como dientes y orejas). Por lo tanto, conocer lo que es un conejo, supone conocer esas partes, y conocer que esas partes están presentes en el conejo. ¿Agotan estas especificaciones el significado de URP? Creemos que sí. Conocer lo que es una pata de conejo, o una oreja de conejo, supone conocer el significado de parte de conejo - supone conocer a la pata o a la oreja como partes del conejo (es decir, como partes de la entidad a la que caracteriza). Conocer esto, supone conocer la idea de URP. Conocer el significado de 'conejo', entonces, supone conocer el significado de URP.

Se nos puede objetar que la definición de conejo puede no implicar la mención de partes. A, B y C pueden señalar solo características, tales como color, forma, y tamaño. Conocer la idea de conejo supone conocer la idea de URP.

Contra esta objeción, tenemos que decir que, aún admitiendo su corrección, no constituiría una razón válida para rechazar un manual de traducción que hablase de 'características de conejo presentes en un conejo', con lo cual no salvaría al EP como la sola traducción admisible. Cabe señalar, además, que si se cree que conocer el significado de una expresión se agota en saber cómo usarla correctamente, es decir, en qué contextos se la usa correctamente, conocer el significado de 'URP' solo supone saber usarla correctamente -s in que esto presuponga el conocimiento de nada parecido a su definición -.

Wright afirma que el manual de traducción rival del EP que traduce 'gavagai' por 'URP', involucra la atribución al nativo de una psicología que supondría la violación de uno de los supuestos de la traducción radical - el que impide adscribir al nativo un repertorio conceptual que exceda lo expresable, si tal

exceso no es necesario para garantizar su competencia lingüística -, tornando la traducción inadmisible. Pero no es verdad que este manual de traducción involucre la atribución de una psicología más compleja al nativo. Con lo cual no puede concluirse, de aquí, que el EP haya de ser admitido como la traducción más simple, y por lo tanto, como la única traducción correcta.

Notas

[1] Hale, B. y Wright, C.; 1997; A Companion to the Philosophy of Language; Blackwell, páginas 410-413.
[2] La inescrutabilidad de la referencia, tal como expone Wright, trata acerca de la indeterminación suboracional; es decir, es consistente con la determinación de las condiciones de verdad de las oraciones: deja invariable las condiciones de verdad de las oraciones. La TIT, en cambio, sostiene que las mismas condiciones de verdad de los enunciados son relativas al manual de traducción por el que se opte: mientras el manual M1 puede asignar a la oración S la verdad, el manual M2 puede asignar a esa misma oración la falsedad. El ejemplo de 'gavagai', sin embargo, es independiente de ambas tesis, aún cuando ha sido originalmente usado como exposición de la inescrutabilidad de la referencia. Es decir, de acuerdo a cómo se lo exponga, puede representar un ejemplo de inescrutabilidad de la referencia, o de indeterminación de la traducción - de acuerdo a si implica o no una diferencia en la asignación de valor(es) de verdad a alguna(s) oración(es) -.
[3] Orayen, Raúl; "Indeterminación de la traducción y epistemología naturalizada", en Análisis Filosófico, volumen XI, número 2, 1991, páginas 116-119.

LA CONVERSACIÓN COMO UNA PRÁCTICA SOCIAL

Mabel Parra
UNSa

I. La función social de la lengua es primordial, porque se aprende a hablar para asegurar nuestra presencia frente al otro, porque hablar -parafraseando a Dorra[1] - "es querer decir, es voluntad de existencia". Las *palabras sonoras* enseñan, informan, conmueven, deleitan; ellas son la materia fónica puestas en escena y ayudadas por el cuerpo, los gestos, los movimientos los que se van acomodando al ritmo de la voz y al sentido de los enunciados.

La voz supone la manera particular que tiene una persona de modular los sonidos, su ejercicio atiende a deseos personales, a una conciencia de identidad, aunque no veamos a un sujeto, su voz nos ayuda a "percibirlo".

No podemos entender la historia de la humanidad sin la posibilidad del intercambio diario que conlleva todo un proceso vinculado con la historia particular de las personas, con intenciones, emociones, alegrías, hostilidades, y con lo que cada uno es en su relación con la sociedad y la cultura a la que pertenece.

La conversación, como una de las realizaciones más lograda de la palabra hablada, pone en escena el cuerpo y la presencia de los personajes que intervienen en la interacción comunicativa, quienes están ayudados por los elementos que les da el contexto lingüístico y extralingüístico y por la presencia directa del destinatario del mensaje. La enunciación va dejando la posibilidad de una "ida y vuelta" inmediata al estar situada en un aquí y en un ahora.

Cada momento histórico dio lugar al surgimiento de estudios relacionados con la interacción comunicativa que respondieron al espíritu de una época. No fueron pocos los tratados que se escribieron sobre el arte de hablar, porque en todos los espacios y en todos los tiempos, la palabra fue medio para persuadir, argumentar, arma de poder, artificio, simulación, elegancia, ironía, afecto.

Peter Burke (1996: 115-154) analiza los manuales relacionados con el tema de la conversación en el Renacimiento y la Edad Moderna, en Italia, Francia, España, Alemania e Inglaterra, ya que fue en esos períodos cuando se le dio una considerable importancia al estilo en la manera de hablar. Considera Burke que los tratados que se escribieron durante este lapso de tiempo tienen una estrecha conexión con la historia social, tanto en lo que se refiere a las transformaciones que modificaron los distintos ámbitos sociales y culturales y su repercusión en los hábitos conversacionales; como los cambios que aluden a las transformaciones en las normas de la conversación de acuerdo con las modificaciones de la sociabilidad.

Burke observa cómo los distintos campos de poder cultural van estableciendo pautas relacionadas con la lengua. En los siglos XVII y XVIII se fundaron academias, círculos literarios, ateneos, se realizaron reuniones literarias en casas de familias de prestigio, en clubes, cafés, en donde el tema central fue *la conversación sobre los temas de moda que se debían conversar.*

Los tratados marcaron las reglas del *buen decir* que estuvieron de moda en cada época, su importancia actual radica en la posibilidad de establecer, a través de su lectura, la función social y cultural que cumplía la conversación en relación con el grupo social, la validez de los turnos y los temas tratados de acuerdo con el sexo, la edad, la condición social.

En algunos círculos, las normas conversacionales debían cumplirse bajo pena de multa, tal fue el caso del St John's College de Oxford, que conservó hasta 1950 una serie de reglas (no emplear más de cinco palabras en latín, no hablar fuera de tiempo y lugar, no mencionar el nombre de una señora), su incumplimiento motivaba que el transgresor pagara una vuelta de cerveza.

En Italia, en el S. XVII, se publicaron colecciones con diálogos para ser imitados por los lectores; en España, manuales con temas de conversación bastante variados; en Francia, se escribió un diccionario romántico para que los enamorados tuvieran acceso a palabras que impactaran en sus amadas.

Burke (*ibid*: 148) cita fragmentos de una antología de *bons mots*, en la que se sugería a las personas, que quisieran establecer una agradable interacción, estudiar de memoria los *escaligeranas*, que generalmente terminaban en - ana, lo que, seguramente, daba como resultado una conversación rimada.

Ya en nuestro siglo, cuando la comunicación es el centro, los norteamericanos (no aludimos a los círculos académicos) establecieron una máxima que convierte a la conversación en una inversión rentable: "conversar es vender", porque consideran que en este mundo consumista es una buena estrategia para llegar a los posibles clientes.

Más allá de las anécdotas o curiosidades que la conversación ha motivado en distintas épocas, y que impulse, o no, al éxito o al fracaso en la vida, diremos que es una excelente manera de relacionarse, de compartir, de interpretar. Sin embargo, cuando hablamos de conversación podemos entender que se trata de un simple intercambio de información entre dos o más personas, es decir que, el interlocutor A sólo deberá decodificar el mensaje que le transmite su interlocutor B, en función de un código que dispone y que es común a ambos. Entendemos, que hay comunicación cuando los hablantes manejan un mismo código y tienen iguales competencias lingüísticas. Así, por ejemplo, el enunciado "Me gusta su vestido", quiere decir sólo eso: "Me gusta su vestido", en cualquier instancia y espacio.

Pero, como dice Charodeau: "en materia de lenguaje, un gato difícilmente es un gato", por lo que deberemos hacernos algunas preguntas con respecto a ese enunciado: ¿Qué quiso decir en realidad el hablante? ¿Verdaderamente le gustaba el vestido de su interlocutora o fue una ironía? ¿En qué circunstancia se emitió este juicio? ¿A quién iba dirigido: a una amiga o a una enemiga?

No siempre lo que se dice es lo que se quiere decir, el significado de las palabras depende de la situación comunicacional, en donde entran a jugar las variaciones sociales, históricas e ideológicas, las necesidades e intenciones comunicativas de los interlocutores.

Esta problemática es la que ha motivado una investigación en donde consideramos la conversación como una pieza clave en el planteo de las capacidades comunicativas, atendiendo a los variados contextos que la motivan. Desde el proyecto de investigación N° 858 del CIUNSa realizamos un trabajo sobre los aspectos lingüísticos, pragmáticos y sociales de la conversación en los niños. En esta exposición presentamos una parte de la investigación realizada, solamente hemos tomado la cortesía y algunos aspectos de las representaciones sociales de los niños, en consideración al tiempo.

Veremos que un niño adquiere y habla una lengua no sólo en función de una gramática, sino que, también, debe hacer uso de una competencia relacionada con cómo, cuándo, qué, con quién, dónde

hablar. Esta competencia está sostenida por su historia personal, social y cultural, y le permitirá desarrollar lo que podríamos llamar una *teoría del habla* o de la comunicación, cuyos patrones son el resultado de experiencias, actitudes, interacciones con el contexto y también de las valoraciones que hace de sus emisiones y de las de otros hablantes.

II. La conversación es una de las instancias en donde el discurso se compromete, muy a menudo, en situaciones en las que se da el juego de la cortesía.

En los ámbitos escolares, la cortesía - entendida como norma de urbanidad- fue sinónimo de disciplina, de buenos modales: agradecer, saludar, ponerse de pie para dirigirse a un superior, *no hablar* en clase.

Ser cortés significaba hacer galas de un conjunto de normas sociales que reflejaban, en cierto modo, una institución escolar rígida y jerarquizada. En *El libro del escolar* de Pizzurno, publicado en 1918, en la página cuatro se lee esta máxima: "Sé amable y cortés siempre, hijo mío. Te harás simpático a todo el mundo y eso aumentará tu felicidad"[2], la transgresión al ritual de la cortesía, no sólo afectaba a los interlocutores, sino también al hablante quien recibía una sanción psicológica: ser antipático e infeliz.

Desde la cortesía como una cualidad de la persona, pasamos a entenderla como una manera de armonizar las relaciones interpersonales. Trabajarla, hoy, en el aula, implica un cambio de mirada, es necesario verla como una estrategia conversacional, o sea, como un conjunto de recursos necesarios para prevenir desacuerdos entre los hablantes.

La distancia que se establece entre lo que se dice y lo que se quiere decir, es lo que da lugar a la cortesía, de allí su relación con los actos de habla indirectos. Ejemplificamos con el enunciado que usa una niña de seis años para conseguir que su hermano mayor le preste unos lápices:

Ana mi her-ma-ni-to -es: re güenito/ siempre me presta una (mon)tonera de cosas (x)/ che/ hermanito? // dale/ (pres)tame

Para lograr lo mismo, la niña podría haber empleado un enunciado más directo: "Prestame los lápices", sin entrar en conflicto con las máximas griceanas de cantidad, de relación y de modo, ser, tal vez, *menos cortés*, sin embargo, casi con seguridad, el resultado no hubiera sido la obtención de los lápices. Ana ha realizado un amplio rodeo para alcanzar su cometido, ha encubierto, *cortésmente*, su enunciado.

Analicemos otra perspectiva que nos ofrece esta situación - aparte de la violación a las máximas y del aspecto lingüístico-: la interrelación entre los niños. Quienes conocemos a Ana y Juan sabemos de la permanente hostilidad entre ellos, y que no siempre el niño le "presta una montonera de cosas". Esta razón justifica la transgresión a las máximas, porque la niña busca evitar conflictos, o sea más que establecer una comunicación eficaz quiere evitar desavenencias.

Otra manera de atenuar el mensaje se produce cuando se da a la información un carácter genérico; eludir la referencia directa o usar plurales de modestia, justifica situaciones, aunque en esos casos también se transgreden las máximas griceanas. En el siguiente fragmento, Rodrigo no realizó sus tareas y se propone -*cortésmente*- involucrar a todos sus compañeros para evitar la sanción. La maestra primero se dirige a Luis, el que parado al lado del banco, golpea con la regla en su pierna en evidente señal de nerviosismo, pero Rodrigo saldrá en su ayuda:

(4) Maestra el que no hizo/ me explica/ oral-men-te/ a ver/ Luis/ ¿querés?

(5) Luis no me acuerdo mucho//

(6) Rodrigo che/ seño/ era muy difícil la tarea // no pude(imos)/ no hicimo// ningu(no)/ ninguno lo hizo// lo(s) chico(s) //para mañana/ ¿si?

Rodrigo quiere evitar el conflicto que producirá el enojo de la maestra porque los chicos no hicieron la tarea. El grado de ambigüedad del enunciado que emite, hace posible distintas interpretaciones a la vez que le da un carácter más cortés, como dice Escandell Vidal "la estrategia más indirecta - la denominada *off-record* o encubierta- es la más apropiada cuando la necesidad de ser cortés es máxima" (1995: 33).

Si consideramos la cortesía como una capacidad culturalmente determinada, cada comunidad debe proponer y juzgar cuáles son las pautas que se ajustan a situaciones y códigos propios. Los integrantes de un grupo social responden a expectativas diferentes que generan diversas inferencias, el comprenderlas hará posible una convivencia más armónica.

En el siguiente ejemplo veremos cómo una niña de cinco años, esconde cortésmente la negativa de contar algo que quiere saber Manuela, una amiga de su mamá:

(1) Manuela dale// contame/
(2) Candelaria MMM/
(3) Manuela ¡da-le!
(4) Candelaria aparte tengo un sueño: auuuu:/ que no te puedo contar
(5) Manuela ¿estás con sueño?/
(6) Candelaria mirá/ mirá mi ojito/
(7) Manuela ¿qué le pasa a tu ojo?
(8) Candelaria está con sueño
(9) Manuela y/ ¿cómo sabés vos /que el ojo está con sueño?
(10) Candelaria porque: ¿cómo era?// ¡ah! / dice la Pupi/ dice/ que cuando estás con sueño/ los ojos/ sí están con sueño/

En esta secuencia, Candelaria orienta su argumento con el fin de no dar una información a Manuela. La niña hará uso de estrategias argumentativas para disfrazar la negativa: en primer lugar, lleva a Manuela, para que compruebe por sí misma, a través de la observación que está con sueño (6); en segundo lugar, apela al juicio de una "autoridad", su maestra Pupi (10), para reforzar la idea sostenida. La cortesía, además de norma social, es una actividad comunicativa que necesita ser dilucidada, porque un comportamiento cortés no es directo, sino soslayado, razón por la cual puede ser interpretado de distintas formas.

III. Sabemos que cualquier tipo discursivo tiene una función ideológica, pero en la conversación espontánea es en donde se patentizan las marcas ideológicas con esa soltura propia de lo espontáneo, aquí surgen con mayor libertad los elementos axiológicos que marca la sociedad. Mostraremos algunas secuencias en las que los niños, a través de la actividad conversacional, ponen en juego los conocimientos sociales que conforman las representaciones.

Secuencia 1. Conversan Carmen de siete años y Florencia de once, las niñas concurren a un colegio privado, que apunta a una formación impuesta por los principios religiosos que sustenta:

(1) Carmen no/ no viene a (x)
(2) Florencia ¿por qué?/
(3) Carmen dice (x) mentiras// diosito no los va a querer (x) los va a castigar
(4) Florencia ¿vos qué pensás?/ ¿hay que decir mentiras?/
(5) Carmen no/ por-que- diosito/ no nos va a querer/ dice la seño/ diosito ((ininteligible))
(6) Florencia pero lo mismo puede venir// yo no creo/ que/ lo que dice tu seño//
(7) Carmen ¿de diosito?
(8) Florencia a mí: / me dijo la seño de catequesis/ que no es verdad/ que dios es bueno/ antes / hace mucho/ era así/

Secuencia 2. Conversan Candelaria de seis años y Teresita, una amiga de su mamá:

(1 Candelaria ¡ahí está el rollito!/ a ver el tuyo /¡uy/ el rollo! /¿por qué sos tan gorda?/ ¿sabés qué las gordas se casan?
(2) Teresita¿qué las gordas/ qué?
(3) Candelaria se casan:
(4) Teresita¿las gordas se casan? /¿quién te dijo eso?
(5) Candelaria dijo/ ¿qué pasa con la gorda? / Santiago dijo/ ¿quién es esa gorda? /dice que las gordas/ dice/ ¿ésta gorda quién es?/ no es una gorda/ es una/ una/ u-na- ami-ga- de- mi- ma-má/
(6) Teresita¿ a quién te referías?/
(7) Candelaria a vos:/
(8) Teresita((risas)) ¿y vos/ qué le dijiste?
(9) Candelaria eh: ¡qué guaso!
(10) Teresita ¡qué guaso! / ¿por qué? ((risas))

Secuencia 3. María José y Agustina de seis años, concurren a primer año de EGB1 en la misma institución, un colegio privado, confesional, que cuenta entre sus estudiantes a hijos de personas relacionadas con la política y la economía. Esta conversación se produce en la casa de una de ellas:

(1) Ma. José ¡juguemos a las damas antiguas!
(2) Agustina ¡bueno!//
(3) Ma. José me pongo [estos zapatos
(4) Agustina yo quiero/ ese abanico:]//
(5) Ma. José ¿vamos a pasear?
(6) Agustina no/ no/ vamos al cajero/ tengo que sacar plata (x)
(7) Ma. José ¿al cajero? /no/ tarada/ en esa época no había cajero//
(8) Agustina ¿ah?/ ¿no?/
(9) Ma. José ¡no! /los señores/ a esos/ les llevaban la plata a la casa (x)

Carmen (S1) evalúa afectivamente la situación que se le presenta en base a los criterios religiosos que, en este caso, son transmitido desde la escuela. La noción de pecado y el consiguiente castigo es una manera de asegurar la *disciplina* y el *orden* en el aula. La regulación social proviene de entidades ortodoxas como la iglesia cuyas normas se filtran, en muchos casos, a través de las instituciones escolares.

Candelaria (S2) asume los discursos que circulan en su grupo social y los reproduce con cierta ironía, (muy marcada por los ascensos y descensos del tono de voz, alargamientos, énfasis en las emisiones). La niña, al igual que su compañerito Santiago, alude a la gordura de una amiga de su mamá y afirma que si es gorda, debe estar casada porque asocia la gordura al embarazo y, consiguientemente, al matrimonio, es decir, si una mujer está excedida de peso es porque espera un bebé y por lo tanto debe estar casada. También está la doble intencionalidad cuando Candelaria considera grosera (¡qué guaso!) la pregunta de Santiago: "¿sabés que las gordas se casan?". Es decir, que entrarían a considerar ciertos tabúes relacionados con el sexo, la maternidad, como algo sobre lo que no se debe hablar. La representación de los chicos se desprende de la pertenencia a un grupo social en donde determinados mandatos culturales tienen una fuerte impronta.

Agustina y María José (S3) intentan recrear la clase de historia, que escucharon en su colegio, sobre la época colonial. Agustina imagina aquella etapa similar a la actual. La representación social en la niña es tributaria de sus experiencias como miembro de una sociedad de consumo, elabora su *modelo colonial* de acuerdo con el modelo propio de esa comunidad en donde los valores se miden por las posibilidades económicas como sería, por ejemplo, la posesión de tarjetas de crédito.

Cuando hablamos de representación social (RS) entendemos que se trata de una situación en la que confluyen una serie de conocimientos, elementos emocionales y comportamientos específicos en contextos comunicativos. El pensamiento social de los niños depende de su posición, de los valores ideológicos y culturales predominantes en el ámbito en el que interactúan; es así como cada uno explica en forma práctica y cotidiana los objetos, acontecimientos, situaciones, etc. que se producen en su comunidad. En los tres ejemplos, los modelos, valores, ideologías que sustentan estas pequeñas son productos de las creaciones de los adultos.

Para terminar queremos hacer una breve reflexión citando a Pedro Salinas: cuando conversa "el hombre habla a su interlocutor y a sí mismo, se vive en la doble dimensión de su intimidad y del mundo, y las mismas palabras le sirven para adentrarse en su conciencia y para entregarla a los demás". O sea que cuando conversamos tendemos un puente de palabras hacia el encuentro con el otro, por eso conversar debe ser una experiencia de respeto mutuo y de ejercicio de la libertad.

Bibliografía

Burke, Peter (1994), *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa: Barcelona.
Boves Naves, María del Carmen (1992), *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Gredos: Madrid.
Bourdieu, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal/Universitaria: Madrid.
Briz, Antonio (1998a), *El español coloquial en la conversación. Esbozos de una pragmagramática*, Ariel: Barcelona.
_____ (1998b), *El español coloquial: Situación y uso*, Arcos/ Libros: Madrid.

Cook-Gumperz, Jenny (1988), *La construcción social de la alfabetización*, Paidos: Barcelona.
Corbière, Emilio (1999:148), *Mamá me mima, Evita me ama*, Ed. Sudamericana: Buenos Aires.
Coulon, Alain (1988), *La etnometodología*, Cátedra: Madrid.
Dascal, Marcelo (1999), "La pragmática y las intenciones comunicativas" en Dascal, M. (comp.) *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta: Valladolid.
De Mauro, Tulio (1982), *Guía para el uso de la palabra*, Ed. del Serbal: Barcelona.
Escandell Vidal (1993), *Introducción a la Pragmática*, Anthropos: Barcelona.
_____ (1995), "Cortesía, fórmulas convencionales y estrategias indirectas" en *Revista Española de Lingüística*, Año 25, fasc.1, Gredos: Madrid, p.75.
Farr, Robert M. (1984), "Las representaciones sociales" en Moscovici S. *Psicología Social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Paidós: Barcelona.
Grice, H.P. (1995 a), "Las intenciones y el significado del hablante" en Valdez Villanueva (ed.) *La búsqueda del significado*, Tecnos: Murcia.
_____ (1995 b), "Lógica y conversación" en Valdez Villanueva, op.cit.
Haverkate (1994), *La cortesía verbal. Estudio pragmalingüístico*, Gredos: Madrid.
Jodelet, Dense (1984), "La representación social: fenómenos, concepto y teoría" en Moscovici S. *Psicología Social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Paidós: Barcelona.

Notas

[1] Expresión emitida por el prof. Dorra en el curso que dictó en el año 1994 en la Universidad Nacional de Salta.
[2] Citado por Corbière, Emilio J. (1999:148).

¿PODEMOS CONCEBIR EL DOLOR AJENO SOBRE EL MODELO DEL PROPIO? (CONTRA UN ARGUMENTO DE WITTGENSTEIN)

Juan Rodríguez Larreta
SADAF

El objetivo del trabajo es ofrecer una crítica a un conocido argumento de Wittgentein contra el punto de vista tradicional "de la primera persona", que se ha convertido en verdad indiscutida y que como tal se la expone en textos introductorios y enciclopedias. Según este argumento, la postura tradicional, de acuerdo a la cual aprendemos los conceptos de dolor y de otras sensaciones a partir de nuestras propias experiencias privadas, no puede ni siquiera darle sentido a las atribuciones de sensaciones a otros, por lo que dicha postura conduce inevitablemente a un casi absurdo "solipsismo conceptual". Para ello, primero expondré este argumento citando a Wittgenstein y a Malcolm, luego presentaré una duda que plantea Kripke y por último ofreceré mis propias observaciones críticas.

El argumento de Wittgenstein

Este argumento ha sido frecuentemente asociado a la noción wittgensteniana de *criterio* sobre la base siguiente: dado que en la epistemología tradicional, las sensaciones de otros son *inobservables en*

principio y sus relaciones con la conducta son *contingentes*, dicha epistemología no nos proporciona ningún "criterio" para atribuir sensaciones a otros; pero entonces (y aquí se introduce un elemento verificacionista) esas atribuciones carecerían de sentido. No obstante, en el presente trabajo examinaré el argumento de Wittgenstein en forma totalmente independiente de esta noción y de estas consideraciones. Esa es la forma en que Kripke (1989, 123-24) *argumenta* que hay que tratarlo. Pero la razón fundamental para tratarlo de este modo autosuficiente (y para ocuparme de él) es que ésa es la manera en que es presentado *de hecho* y en forma aprobatoria por Dancy (1993...), Bilgrami (2000...) y otros en textos introductorios y enciclopedias. De acuerdo a estos autores, el argumento se basa, como dije al principio, en negar la posibilidad de concebir el dolor ajeno sobre el modelo del propio: se trata de un argumento puramente conceptual, breve, válido y definitivo contra la epistemología tradicional.[1] El enfoque se funda en las reflexiones de Wittgenstein expresadas en los parágrafos 302 y 350 de sus "Investigaciones", en las cuales parece estar contenido todo lo esencial a su argumento y en donde la noción de criterio pareciera no jugar ningún papel. En el parágrafo 302 Wittgenstein presenta esta dificultad diciendo:

> "If one has to imagine someone else pain on the model of one's own, this is non to easy a thing to do: for I have to imagine a pain I *do not feel* on the model of the pain which I *do feel*. That is, what I have to do is not simply to make the transition in imagination from one place of pain to another. As, from pain in the hand to pain in the arm. For I am not to imagine that I feel pain in some region of his body. (Which would also be possible)"

Malcolm intenta reforzar el argumento contenido en este parágrafo del siguiente modo:

> "If I were to learn what pain is from perceiving my own pain then I should, *necessarily* [bastardilla mía], have learned that pain is something that exist only when I feel pain. For the pain that serves as my paradigm of pain (i.e., my own) has the property of existing only when I feel it. That property is *essential* [bastardilla mía], not accidental [...]. So if I obtain my *conception* of pain from pain that I experience, then it will be part of my conception of pain that *I* am the only being that can experience it. For me it will be a *contradiction* to speak of *another's* pain".

Las dudas de Kripke

Kripke, a mi juicio con razón, pone en duda la validez de este argumento, tal como es presentado por Wittgenstein y por Malcolm en estas citas, donde no parece exigirse ningún presupuesto adicional. Para ello, apela al siguiente ejemplo:

> "Si veo por primera vez algunos patos en el Central Park y aprendo mi "concepto" de patos a partir de esos "paradigmas", puede resultar plausible suponer que es imposible ("sin sentido", si se quiere) suponer que *estos mismos patos* podrían haber nacido en el siglo quince [...]. De ninguna manera se sigue [...] que no puedo formarme el concepto de *patos* [bastardilla mía] existiendo en un periodo diferente, teniendo orígenes genéticos diferentes o de una especie diferente a los paradigmas que usé para aprender el "concepto de pato".

Sobre esta base se pregunta:

> "¿Por qué [imaginar un dolor que *no siento* de acuerdo con el modelo de dolor que *sí siento es*] más difícil que imaginar patos que no están en el Central Park de acuerdo con el modelo de patos que sí están en el Central Park.?"

En este punto un defensor de Wittgenstein podría apelar a su conocida observación contenida en el parágrafo 350 de las "Investigaciones".

"But if I suppose that someone has a pain, then I am simply supposing that he has just the same as I have so often had". -That gets us no further. It is as if I were to say. "You surely know what" it is 5 o'clock here' means; so you also know what'. It's 5 o'clock on the sun' means. It means simply that it is just the same time there as it is here when it is 5 o'clock".

Aquí Wittgenstein intenta mostrarnos que algunas extrapolaciones de un concepto que intuitivamente parecen legítimas, en realidad no lo son, pues violan ciertas presuposiciones que resultan esenciales a su aplicabilidad. No obstante, Kripke se pregunta con razón:

> "¿Qué fundamentos [...] tenemos para suponer que algunas presuposiciones especiales del concepto dolor impiden su extensión de mí a otros? Después de todo, constantemente aplicamos conceptos a nuevos casos a los cuales no se habían previamente aplicado".

Estas razonables y sencillas consideraciones de Kripke muestran, a mi juicio, que el argumento, tal como está presentado aquí por Wittgenstein y por Malcolm, carece de una fundamentación suficiente. Sin embargo, como dije, muchos filósofos lo consideran válido tal como ha sido expuesto aquí y sin requerir ningún supuesto adicional[2]. Por otra parte, el argumento tiene consecuencias muy fuertes, ya que equivale prácticamente a una reducción al absurdo de la epistemología moderna, que se apoya en la perspectiva de la primera persona. Por esta razón, si bien creo que las consideraciones de Kriple son suficientes para sembrar serias dudas sobre su validez, o al menos para arrojar el peso de la prueba al que lo esgrime, incluiré algunas reflexiones que espero lo vuelvan aún más cuestionable[3].

Observaciones críticas

Ahora trataré de mostrar, contra Wittgenstein, Malcolm, Dancy, Bilgrami y otros, que *no existe ningún problema conceptual en concebir las experiencias ajenas a partir de las propias.*

El argumento en cuestión sólo pone en duda la posibilidad de concebir experiencias de otros y no la de concebir experiencias propias, sean presentes, pasadas o futuras. Ahora bien, la distinción tajante entre experiencias propias -presentes, pasadas o futuras- y experiencias ajenas, parece suponer un compromiso con una postura "fuerte" acerca de la identidad personal. Me refiero a una postura del tipo de las sostenidas por tomistas o cartesianos según la cual la identidad personal depende de la identidad de un *alma* simple e indestructible o de una *substancia pensante* también simple e indestructible; o bien del tipo de las sostenidas por algunos kantianos que la hacen depender de la identidad de un *ego* simple e inmutable. Ahora bien, la mayoría de los filósofos actuales (entre los cuales probablemente figuren los que suscriben este argumento de Wittgenstein), rechaza ese tipo de posturas a favor de otras de cuño más empirista, como lo son, paradigmáticamente, las denominadas "neo-lockeanas", sostenidas por Parfit (...) y otros (...). Pero si adoptamos estas posturas, tendremos que hablar de "estadios de personas" ("person-stages") y de "yoes sucesivos" y la relación de identidad de la persona y del yo (que no admite grados) perderá relevancia a favor de relaciones tales como la *continuidad psicológica* (la cual admite grados) que se da entre diferentes "estadios de persona".

Según estas posturas, cuando concibo dolores pasados "propios" (algo no cuestionado por el argumento de Wittgenstein) estrictamente ellos pertenecen a otros "estadios de persona", a otros "yoes anteriores", que se encuentran ligados a mi yo presente no por la identidad sino por ciertas relaciones de continuidad psicológica, tales como la memoria, la continuidad cualitativa y la causalidad (que no son del tipo "todo - o - nada").

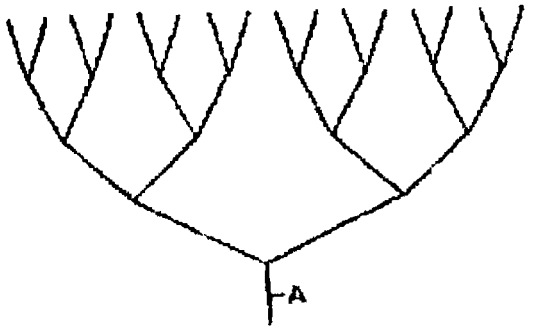
Ahora bien, si puedo darle sentido a mi atribución de dolor a otros "estadios de personas" (o a otros "yoes anteriores") cuando éstos se hallan ligados a mi yo presente por relaciones contingentes y que admiten grados, tales como la de continuidad psicológica, ¿por qué no puedo hacerlo cuando esos yoes *no* están ligados a mi yo presente por dichas relaciones contingentes y que admiten grados, es decir, cuando son "de otras mentes"?.

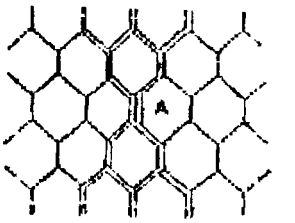
A continuación, y con el objeto de reforzar y tornar más vívido el argumento anterior, apelaré a los conocidos casos hipotéticos de *fusiones* y *fisiones* tratados por los que se ocupan de la identidad personal y la supervivencia. Tomemos, por ejemplo, el caso hipotético de dos seres humanos que se *fusionan*. En ese caso, según argumenta convincentemente Parfit (...), el sujeto resultante de la fusión (que, psicológicamente, constituiría una mezcla de los dos) no sería idéntico a ninguno de sus "antecesores". Sin embargo, podría rememorar "desde adentro", por así decir, episodios de la vida de ambos y reconocer que pertenecen a dos personas diferentes. En otras palabras, *dicho sujeto sería capaz de rememorar "desde adentro", no sólo sus propias experiencias pasadas, sino también las experiencias "de otros", y además, sería capaz de reconocerlas como perteneciendo a personas diferentes*[4,5].

Ahora bien, a la luz de estas consideraciones, el argumento de Wittgenstein pierde toda su plausibilidad. En efecto, *al no cuestionar nuestra capacidad de concebir vivencias pasadas propias* (vivencias que recordamos "desde adentro"), *dada la posibilidad de* fusiones, tampoco podría *cuestionar nuestra capacidad de*

concebir vivencias pasadas pertenecientes a otras personas (vivencias que, en el caso de fusiones, también recordaríamos "desde adentro")[6] Pero una vez admitido que en el caso de fusiones o fisiones, la postura tradicional puede dar cuenta del concepto de *dolor de otra mente*, aunque el paradigma de *otra mente* se encuentre ligado a la propia por continuidad psicológica, parece difícil no admitir que dicha postura puede también dar cuenta del concepto de *dolor de otra mente* aunque ésta *no* se encuentre ligada a la propia por esa relación.

Parfit (...) ilustra mediante los gráficos 1 y 2, situaciones posibles que, a mi juicio, muestran que toda forma de solipsismo a priori que vaya más allá del "solipsismo del momento", como es el solipsismo conceptual que hemos tratado, al ser incompatible con tales posibilidades, carece de plausibilidad.





Bibliografía

Kripke, S. (1989), *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, México D.F. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Traducción de Alejandro Tomasini Bassols.
Wittgenstein L. (1968), *Philosophical Investigations*, Oxford. Ed. Basil Blackwell, Traducción de G.E.M. Anscombe.
Malcolm N. (1975), *Knowledge and Certainty (Essays and Lectures)*, Cornell Paperbacks, London. Cornell University Press,
Dancy J. (1993), *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, Madrid. Ed. Tecnos, Traducción de José Luis Prades Celma.
Bilgrani A. (2000), "Other Minds" en *A Companion to Epistemology*, Ed. Jonathan Dancy y Ernest Sosa, Blackwell.
Parfit D. (1971), "Personal Identity", *The Philosophycal Review*, Vol. 80, N° 1.

Notas

[1] Desde ya, el argumento en cuestión difiere del argumento escéptico tradicional el cual no cuestiona la *significatividad* de la creencia en otras mentes sino las *razones* (inductivas o basadas en la analogía) para creer en la misma.
[2] Un ejemplo reciente es el provisto por Dancy, quien afirma: "¿Cómo concebir algo doloroso sin concebir que me duele a mí? Parece ovbio que, al concebir algo que duela, necesariamente lo concibo como algo que *me* duele. Mi concepción de dolores que no son míos no es la concepción de algo que es como mi dolor, dado que duele, pero que no es de los míos. Del mismo modo, ¿me es realmente fácil concebir otro sujeto de experiencia distinto a mí? Si no lo puedo hacer a partir de la idea de dolores que no sean míos, no lo puedo hacer de ninguna otra manera. Es imposible sustraer de la idea de mi dolor aquella parte que es mi yo (el sujeto), y sustituirla por la noción de otro sujeto (algo similar a mí que no sea yo) y suponer que el resto (el dolor) permanece inalterado. Cualquier dolor que pueda concebir doliendo exactamente como me duele a mí, debe concebirse como doliéndome a mí.
[3] El resto del trabajo de Kriple sobre este argumento es puramente exegético y consiste en conjeturar acerca de los posibles supuestos relativos a la naturaleza de la mente que podría haber compartido Wittgenstein y que le otorgarían a su tesis cierta plausibilidad. Dado que, como dije, muchos filósofos actuales aceptan la validez del argumento sin considerar que hace falta agregar supuesto alguno, dejaré completamente de lado las interesantes conclusiones a las que arriba Kripke.
[4] S. Shoemaker denomina a este fenómeno *quasi-memoria*, para distinguirlo de la *memoria* que, según él, se encuentra restringida por definición a acontecimientos pasados propios. Dado que no comparto el supuesto de que nuestro concepto ordinario de memoria se encuentra restringido necesariamente a las experiencias propias, en el resto del trabajo evitaré el uso de esta terminología.
[5] Algo muy similar sucede en el caso de una *fisión* (producida por ejemplo, mediante la división de los hemisferios cerebrales de un sujeto y su posterior trasplante en dos cuerpos diferentes). En efecto, en una fisión, como argumenta Parfit y otros, ninguno de los sobrevivientes es idéntico a la persona de la que desciende, sin embargo, ambos pueden recordar "desde adentro" las experiencias de ese antecesor y recordarlas como perteneciendo a ese antecesor.
[6] El mismo Parfit (...) comenta que esta forma de describir las cosas puede ser de ayuda al problema de las otras mentes.

LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA

Mónica Ruffino
UNT

La crisis de los grandes relatos, la disolución de los puntos de vista centrales, las distintas crisis de nociones como razón, verdad, sujeto, historia, plantean actualmente al pensamiento un nuevo panorama que inicia su gestación con Nietzsche y Heidegger. En tal contexto la reflexión sobre la cultura también se desenvuelve en un ámbito de cuestionamiento de definiciones con pretensión de validez universal, usadas por estudios, que desde una perspectiva omnicomprensiva, respondieron a esta cuestion.

En torno a este panorama Gianni Vattimo[1] comenta la crisis en que ha entrado la idea de historia como proceso unitario. Esta implica un centro como punto de vista supremo de los acontecimientos, donde se transmite del pasado lo que parece relevante, lo cual conlleva un protagonismo de la clase dominante que escribe la historia, "sólo hacen historia los aspectos relevantes de la vida". Pero el tipo de hombre, que muestra la realidad de los pueblos colonizados y luego, la multiplicación de puntos de vista que plantea la aparición de los medios de comunicación, ponen en crisis esta idea de historia, lo cual conlleva una crisis de la idea de progreso. Esto deriva en la disolución de esta idea de historia. Ya no hay una historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista; la historia ya no es una construcción de grupos dominantes, sino que también la escriben minorías.

Podemos proyectar esta transformación en la lectura del acontecer histórico a la lectura del acontecer cultural. Observamos con frecuencia la pretensión de mostrar a la cultura a partir de grandes ideas 'omnicomprensivas', que aspiran contener la explicación de todos los problemas inherentes al hacer humano, reduciendo un ámbito tan complejo y rico a definiciones tan ambiciosas como oscuras. Esta pretensión también entró en crisis y en cuestionamiento desde distintas perspectivas de lectura del acontecer cultural.

En la significación de las acciones humanas se reconoce una gran complejidad. Además las condiciones espacio temporales en que se manifiestan intensifica su particularidad, e impide una lectura unívoca, o causal, o con pretensión de aplicación universal. En cambio, se plantea la necesidad de considerar hechos, conductas, gestos, signos que sean específicos, circunscriptos, puntuales. Pero que a la vez, hablen del sentido, profundo, latente, oculto tras ese gesto puntual manifiesto. Este sentido, significado exige ser desentrañado, mostrado. Y esta tarea de desentrañar los sentidos ocultos en los hechos y conductas manifiestas de una cultura le cabe al antropólogo. El modo de llevar a cabo esta tarea, es decir el modo de abordar el acontecer cultural, será posible por la interpretación como la capacidad de comprensión de esta trama de significaciones que es la cultura. Entonces la decodificación de los sentidos tejidos en esta trama que es la cultura, será posible siguiendo los mismos hilos que la tejen, que es el lenguaje a través de las palabras, de los signos y los símbolos. Así el lenguaje construye la cultura, y luego para expresarla debemos interpretar esos signos y símbolos a través de la capacidad de comprensión.

La riqueza y complejidad del mundo humano y su posibilidad de comprensión es resaltada por Clifford Geertz en *El conflicto de las interpretaciones*, donde propone entender a la cultura como sistema simbólico, como una trama de significados[2]; cuya lectura plantea la necesidad de considerar conductas, que sean específicas, puntuales. Pero que a la vez, hablen del sentido, profundo, latente, tras ese gesto puntual manifiesto.

Esta tarea de desentrañar los sentidos ocultos en los hechos y conductas manifiestas de una cultura, consiste en una especulación elaborada que Clifford Geertz[3] llama descripción densa. Esta permite mostrar la gran diferencia que hay entre expresiones aparentemente idénticas, como pueden ser un tic y un guiño (en un ejemplo de Geertz).

El contexto cultural se presenta borroso, como una jerarquía de significados superpuestos, no explícitos. El análisis procede decodificando esta trama. Pero el único modo de captar el significado es entender el sentido de la acción en su contexto. Por tanto, se toma en cuenta la valoración que los actores hacen de lo que les pasa y los conceptos con que expresan lo que viven. Y esto no es para convertirnos en

nativos, sino para "conversar con ellos" lo cual es más difícil. Entonces el análisis cultural tratará de desentrañar los significados del discurso social. Y al delimitarlo y fijarlo, produce una exteriorización, que será una pequeña parte del discurso, el cual es mucho más amplio. Por esto decimos que el análisis cultural cuanto más profundo y específico, más incompleto.

Además el antropólogo no descubre significados, sino que formula conjeturas sobre el sentido que se oculta en cada conducta social, producción material, relato, que estructura el contexto cultural; y cuyo significado es relativo al uso que tienen en ese contexto[4]. Por lo tanto la interpretación es imprecisa. Esto impide una definición de cultura acabada, idéntica, cerrada y ofrece más bien ambigüedad, indeterminación. Penetrar en un universo simbólico distinto y tratar de analizarlo, produce una tensión grande e inevitable. Y dice Geertz que desde este enfoque "lo mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros".

La complejidad de sentidos implícitos en la cultura, ofrece dificultad a la comprensión. Pero esto se intensifica si pensamos en las diferentes formas de vida y de valoración entre el observador y los observados, en esta tarea de interpretar la cultura.

Esto lo expresa claramente Peter Winch[5] al plantear que cada comunidad humana posee sus propios conceptos, valores y reglas de juego. Por lo que no podemos pretender la comprensión de una cultura con los criterios de verdad o falsedad del análisis racional, ya que esta herramienta epistemológica puede ser inadecuada. Y esto resalta la importancia del lenguaje al momento de querer expresar lo real, ya que la expresión de lo real, depende del concepto de realidad, es decir de la palabra con que expresamos el mundo.

Esto muestra su acuerdo a Wittgenstein[6] cuando dice que la proposición expresa al mundo y que los limites de mi lenguaje implican los limites de mi mundo. Entonces nuestros conceptos establecen la experiencia que tenemos del mundo. Hablar del mundo es hablar de lo que entendemos por la expresión "el mundo", no podemos dejar de lado los conceptos con que pensamos el mundo, por lo tanto si los conceptos cambian, cambia el mundo[7]. Esto presenta un correlato entre lenguaje y realidad, cuya importancia señalamos en la tarea de interpretar las culturas.

Peter Winch sostiene que para determinar la conducta social es necesario elucidar el concepto de conducta social. Esto requiere apelar al sentido de un sistema fijado por reglas, cuya comprensión exige comprender el concepto de vida humana de una sociedad determinada. Entonces la conducta social encuentra su sentido en la apelación a un sistema de reglas, que responde a una de forma de vida.

Si el sistema de reglas del observador difiere del sistema de reglas de la sociedad observada, habrá que ampliar el modo de ver. De nuestras normas de racionalidad depende la tarea de explicar la conducta social de otros extraños, y lo debemos tener en cuenta para superar la dificultad de "hacer inteligibles a otra cultura, cuyos estándares de racionalidad están reñidos con los nuestros". Así señala la importancia de la gramática, que permitirá entender la estructura y sentido de una cultura, por ser el marco que permite hablar de lo real, porque ofrece un horizonte de conceptos de una sociedad para expresar su mundo. La realidad no es en sí, sino que se nos da en un marco cultural determinado, en relatos, en juegos. Entonces la realidad se elabora a partir del lenguaje, y su fundamento es el esquema de vida, como un fondo común, como base prelinguística.

Las coincidencias que encontramos en los planteos de Geertz como en Winch hacen referencia a conceptos de la filosofía de Wittgenstein como juegos del lenguaje, formas de vida, significado, etc. Resaltando la relación del estudio de la cultura con el lenguaje. Tanto Winch como en Geertz entienden a la cultura como acción simbólica, cuya significación depende de su uso en el contexto. El punto de referencia en Wittgenstein es el novedoso concepto de juegos del leguaje[8], como procesos de uso de las palabras, conjuntos de lenguas y actividades. Se forman según diversas funciones. El significado de una palabra es el uso, que no es esencial a ella, sino que es válido según el sistema, el juego donde funciona. Por lo tanto no es posible dar una definición común, esencial a todo lenguaje porque son innumerables, inestables y relativos. Constituyen distintas formas de vida y varían según ellas. Pueden surgir nuevas formas y otras envejecen y caen en el olvido. Como los miembros de una familia, entre ellos, sólo hay semejanzas, aires de familia; pero nada común, en sentido esencial. Las reglas del juego son las regulaciones que determinan el significado según los usos. Suponen costumbres, usos, instituciones por convención general. Describen sin explicar. Nacen de las necesidades humanas y varían según el tiempo. No existen las reglas privadas. Satisfacen a los juegos del lenguaje sin apelar a una regla superior. Mientras que en

el *Tractatus*, el significado es el objeto que representa al nombre, es decir que para cada palabra hay un objeto, en *Investigaciones* dice que esto es un encanto que se rompe al explicar el significado como uso, en el contexto en que una palabra se da. Al nombrar, empleamos nuestros enunciados para hacer cosas diversas, no sólo designamos (como si sólo hubiera una función: "hablar de cosas"). Es decir que un nombre puede tener diversas funciones. Así, resalta la diversidad de funciones y el relativismo del significado. Ya no habla de la proposición como forma lógica, sino de los Juegos del Lenguaje. Esto sirve al momento de considerar las diferencias regionales en la lectura del acontecer cultural, la valoración de una acción según su contexto, su significación en su juego, en su relato, en su sistema. Y la necesidad de tener en cuenta cómo lo dicho en el discurso social, condiciona la actuación de los actores sociales de un grupo, cuyas palabras tejen la trama de su cultura en relación a estos significados.

Ante los acontecimientos vividos recientemente en Nueva York, cabe preguntarse por estas distintas expresiones en conflicto como juegos del lenguaje, por sus reglas, por sus formas de vida; pero también y sobretodo por los aires de familia, aquello que hay de común entre culturas tan diferentes. Aquí seguramente aparecerán creencias, argumentaciones, gestos que reclaman ser desentrañados en estudios específicos, que debieran ser atendidos a la hora de elaborar convenios y políticas internacionales. Así el panorama de la cultura planetaria y las relaciones internacionales nos muestran que la necesidad de comprensión entre los hombres, la aceptación de las diferencias, y la paradojal y temida sensación de cercanía ofrecen un serio compromiso a la antropología en su tarea de interpretar las culturas.

Notas

[1] Vattimo Gianni (1990) *La sociedad transparente*, Barcelona, Ed. Paidós.
[2] Geertz Clifford (1995) *La interpretación de las culturas*, Barcelona Gedisa. Sigue a Max Weber, pág. 20.
[3] Geertz Clifford, Op. Cit., pág. 22.
[4] En este tema Geertz refiere al concepto de "juegos del lenguaje" de Wittgenstein L.
[5] Winch Peter (1994) *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Ed. Paidós.
[6] Wittgenstein Ludwig (1975)*Tractatus logico-philosophicus*, España, Ed. Alianza.
[7] Winch Peter (1990) *Ciencia social y filosofía*, Argentina Amorrortu Ed.
[8] Wittgenstein Ludwig (1988) *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Ed. Crítica.

SOBRE EL USO DE LA PALABRA "ARGUMENTO"

Hugo Osvaldo Saravia
UNSa

1

Mi propósito en este trabajo es arrojar alguna luz sobre el uso de la palabra "argumento"; o, mejor dicho, sobre la forma o las fórmas en que esta palabra es comúnmente utilizada.

En los últimos tiempos la circulación de la palabra "argumento" ha aumentado notoriamente: se la pronuncia y escribe, escucha y lee, con una frecuencia mayor que en el pasado; y no solamente en ámbitos filosóficos, donde siempre ha ocupado un lugar relevante, sino también en ámbitos científicos, políticos, jurídicos, artísticos, periodísticos, e incluso familiares.

Pero al mismo tiempo que aumentó su circulación, aumentó también la confusión respecto al uso de esta palabra.

Aclarar la manera cómo las palabras son ordinariamente usadas no sólo puede contribuir a resolver problemas filosóficos (y no sólo filosóficos), sino también puede prevenirnos de caer en nuevos. Fiel a Austin[1], creo que el estudio del lenguaje ordinario no es la última palabra, pero sí la primera palabra; en otros términos, es la puerta de entrada para abordar las cuestiones filosóficas.

Citando una caracterización que Carrió y Rabossi hacen del filósofo del lenguaje ordinario, creo que *un adecuado ataque a los problemas filosóficos requiere, como tarea previa indispensable, dominar adecuadamente el cúmulo de distinciones y la riqueza de matices que exhibe el lenguaje ordinario. El examen de éste no garantiza la solución (ni la disolución) de todos los problemas filosóficos, pero constituye un punto de partida obligatorio para cualquier empresa ulterior*[2].

2

Decíamos que en los últimos tiempos aumentó la confusión respecto al uso de la palabra "argumento", junto con su aumento de circulación.

Creemos que esta confusión se origina en parte porque de cosas de muy diversos tipos se dice que son argumentos; y en parte porque las definiciones explicativas que se ofrecen de esta palabra –es decir, las descripciones que se hacen de su uso- son muy disímiles entre sí, y algunas de éstas, en particular, poco claras.

A la creencia de que estas definiciones son muy disímiles entre sí, arribamos luego de examinar numerosas definiciones explicativas de la palabra "argumento", definiciones éstas formuladas por diversos autores y clases de autores - filósofos, lógicos, teóricos de la argumentación, teóricos del lenguaje, de la comunicación y de la traducción-

A los fines de mostrar tal disimilitud, veamos algunas de estas definiciones:

1. Un argumento es un *grupo o conjunto de dos o más proposiciones* (o *enunciados*, según otros, u *oraciones*, según otros),
   ... una de las cuales, se considera o pretende que se apoya en la otra u otras.
   ... una de las cuales, se considera que está sostenida por la restante o restantes.
   ... uno o más de las cuales, se afirma o pretende, brindan apoyo a una de las otras.
   (por lo tanto, un argumento carece de una dimensión temporal)
2. Un argumento es una *secuencia de dos o más enunciados* (u *oraciones*, según otros, *o aserciones*, según otros),
   ... uno de los cuales (la conclusión del argumento) se afirma, considera o pretende que *se sigue* del otro u otros (los cuales son las premisas del argumento).
   ... uno de los cuales, la conclusión, se dice que *es una consecuencia lógica* de los otros, las premisas.
   (por lo tanto, un argumento presenta una dimensión temporal)
3. Un argumento es una *actividad* consistente en *derivar* proposiciones (o enunciados, u oraciones) a partir de otras.
4. Un argumento es una *actividad* consistente en
   ... *ofrecer o dar razones* u *ofrecer o brindar evidencia* (a alguien) a favor de alguna afirmación, enunciado o creencia.
   ... dar razones para hacer algo o para pensar que algo es verdadero.
5. Un argumento consiste en *las razones que se dan u ofrecen* a favor de alguna afirmación, enunciado o creencia. La afirmación, enunciado o creencia a favor de la cual se dan razones no es parte de lo que se llama "argumento". Sin embargo, es natural mediante "argumento" referir al proceso entero, incluyendo la posición a la que se apoya.
6. Un argumento es un *acto* consistente en *influir* por medio del discurso.
7. Un argumento es un *acto* que tiene como finalidad *convencer o persuadir*.
8. Un argumento es lo que un sujeto *hace* para *convencer* a un interlocutor, real o aparente, de la validez de sus tesis u opiniones. Algunos son explícitos (datos que apoyan o justifican la tesis u opinión); otros no (la fuerza, el prestigio, los gestos, la mirada).
9. Un argumento es un *tipo de texto* en el cual se *evalúan* creencias.

10. Un argumento es un *tipo de texto o de discurso* consistente en *apoyar o debilitar* otro enunciado cuya validez es cuestionable o discutible.
11. Un argumento es un *discurso* (hablado o escrito) en el cual se *brinda evidencia en apoyo* de alguna tesis.
12. Un argumento es una *técnica discursiva* que permite *provocar o aumentar la adhesión* de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento.

Por otra parte, a la creencia de que de cosas muy diversas y de muy diversos tipos se dice que son argumentos, llegamos luego de examinar no pocas oraciones en las que la palabra "argumento" es utilizada.

Veamos algunos casos:

- Tengo dudas acerca de si mi argumento es válido.
- Tarde descubrí que mi argumento era una falacia.
- El argumento del ministro no fue convincente.
- Lamentablemente, algunos prefirieron el argumento de la fuerza al argumento de las palabras.
- El prestigio del doctor fue el argumento que cambio la opinión de la gente.
- El Guernica de Picasso es un argumento en contra de la guerra.
- Sus habilidades oratorias fueron el argumento que torció el curso de la asamblea.

3

Creemos que la palabra "argumento" es utilizada de varias maneras. Esto podría llegar a dar cuenta de por qué las definiciones explicativas que se ofrecen de esta palabra son tan disímiles entre sí, y por qué de cosas de tan diversos tipos se dice que son argumentos.

Creemos que hay dos modos principales de usar la palabra, y otros que son secundarios; entre los últimos, algunos son derivados de los principales, otros no.

Veamos los dos modos principales.

Por un lado, se utiliza para referir a un cierto tipo de acto mental consistente en llegar a tener una nueva creencia a partir de la consideración de otra u otras creencias ya establecidas o aceptadas.

Por ejemplo, el acto de llegar a tener la creencia de que *hace frío*, a partir de la creencia de que *nieva*, y la creencia de que *si nieva, luego hace frío.*

Es importante observar que los nombres de "premisa/s" (para las creencia/s de la/s que se parte) y "conclusión" (para la creencia a la que se arriba), indican fuertemente la dimensión y sentido temporal de este acto.

Por otro lado, la palabra "argumento" es también utilizada para hacer referencia al acto lingüístico-comunicacional consistente en la elocución o proferencia a otro de dos o más oraciones, (en función de ciertas creencias que uno tiene acerca del destinatario de la elocución - en particular- y del mundo - en general-), con la intención de hacer que el otro (es decir, el destinatario) llegue a tener una creencia que uno cree que no tiene.

Por ejemplo:

- Creo que hace frío
- Creo que el otro no cree que hace frío.
- Quiero que el otro crea o llegue a creer que hace frío.
- Elocuciono la oración "Hace frío".
- Creo que el otro continúa sin creer que hace frío. A esto lo infiero a partir de locuciones, gestos o conductas del otro
- Elocuciono las oraciones "Nieva", "Si nieva, luego hace frío", y eventualmente, "Por lo tanto, hace frío".

La elocución de estas oraciones, basado en las creencias y propósito antes mencionados, constituye un argumento

4

A continuación quiero ofrecer una ampliación de este segundo concepto de argumento.

1) Un argumento es un acto; es decir, *algo que alguien hace*. No es algo que ocurre o acaece en el curso natural del mundo, como puede ser la caída de una piedra. Un hombre comiendo, estudiando o trabajando es alguien haciendo algo; una piedra cayendo, en cambio, no es alguien haciendo algo. La caída de una piedra no es un acto de la piedra.
2) Un argumento es un acto locucional; es decir, *algo que alguien hace con palabras* - diciendo ciertas cosas, o diciendo y haciendo ciertas cosas. Un argumento es un acto de habla, como lo son advertir, afirmar, agradecer, amenazar, bautizar, contar, disculpar, felicitar, informar, insultar, jurar, mentir, ordenar, perdonar, preguntar, prometer, relatar, rezar, saludar, solicitar, etc. ... .
3) Un argumento es un acto que responde a creencias e intenciones; es decir, *algo que alguien hace en función de creencias e intenciones*. En un argumento hay una entidad con creencias e intenciones, y que hace cosas en función de esas creencias e intenciones.
4) Un argumento es un acto que tiene un destinatario; es decir, *algo que alguien hace para alguien distinto de sí mismo*. Uno no argumenta para uno mismo; uno argumenta para otro u otros.
5) Un argumento es un acto que responde a:

   - la creencia de que el otro - es decir, el destinatario del argumento- no cree que algo es el caso, o tiene dudas acerca de que lo es;

   - la intención de que el otro llegue a creer que algo es el caso;

   - la creencia de que si uno tiene la intención de que el otro llegue a creer que algo es el caso, uno debe actuar de una particular manera, uno tiene que hacer ciertas cosas y no otras.
6) Un argumento es un acto que depende o está en función de creencias que uno tiene acerca del destinatario. Uno no argumenta de igual manera con todos.
7) La creencia de que el otro - es decir, el destinatario del argumento- no cree que algo es el caso, o tiene dudas acerca de que algo es el caso..., es una creencia a la que uno arriba inferencialmente a partir de locuciones del otro, conductas del otro, y supuestos que uno tiene acerca del otro.
8) La intención de que el otro llegue a creer que algo es el caso responde a la intención de producir un cambio de actitudes en el otro, o a la intención de ganar una voluntad; intenciones que a su vez pueden responder a la intención de obtener un beneficio, una satisfacción, etc. ...

5

Finalmente, queremos plantear la pregunta: ¿Qué relación hay o habría entre el argumento como acto mental, y el argumento como acto lingüístico-comunicacional?

Creemos que alguna relación hay, en tanto creemos que las creencias y sus "correspondientes" oraciones –u oraciones "hermanas"- están de alguna manera relacionadas. Por ejemplo, creemos que hay relación entre la creencia de que nieva y la oración "Nieva".

Ahora bien, ¿pero cual sería esta relación?

Una respuesta podría ser que una creencia y su "correspondiente" oración tienen el mismo contenido semántico. La creencia de que nieva y la oración "Nieva", por ejemplo, compartirían este contenido.

Pero si esto es así, luego podríamos preguntarnos ¿qué es el contenido semántico, es decir, eso que comparten algunas creencias con algunas oraciones?

Plantear esto es abrir un nuevo problema, y alejarnos del propósito original del trabajo. Así pues damos por finalizado el trabajo en este momento.

Notas

[1] Austin, John L.: *En defensa de las excusas*. (en White, Alan: La Filosofía de la Acción. FCE. México, 1976)
[2] Carrió, Genaro & Eduardo Rabossi: *La Filosofía de John L. Austin*. (Nota preliminar del libro *Como hacer cosas con las palabras*, de John L. Austin. Paidos. Barcelona, 1982).

DUALISMO SEMÁNTICO VS. MONISMO SEMÁNTICO: EL ROL EPISTÉMICO DEL SIGNIFICADO

Valeria S. Valiño
UBA

El objetivo del siguiente trabajo es mostrar la pertinencia de postular, en una teoría del significado, una instancia intermedia en la relación signo-objeto referido, similar a la noción fregeana de sentido para dar cuenta, de esta manera, de la relación hablante - conocimiento de las entidades referidas y considerando, consiguientemente, que la referencia no debe ser considerada la única propiedad semántica de las expresiones –en particular, de los nombres propios.

A tales efectos, se analizará la teoría semántica de Frege y se la confrontará con la teoría semántica de Kripke, tomando a la primera como paradigma de una teoría semántica dualista y a la segunda como paradigma de una teoría del significado monista. A continuación, se tratará de mostrar la pertinencia de la noción fregeana de sentido en lo que concierne a una teoría del significado, frente a la teoría semántica kripkeana que aboga por la referencia directa.

En su artículo "Sobre sentido y referencia", Frege establece dos elementos como constituyentes del significado lingüístico de los nombres propios, a saber, el sentido y la referencia. Sobre la base de sus distintas caracterizaciones, es posible interpretar que el sentido (i) es aquello que el hablante capta con la mente al (re)conocer una descripción identificatoria de un objeto y (ii) conduce a la referencia, que es el objeto representado. Se postula así un elemento mediador entre la expresión y su referencia, el sentido, el cual, por un lado, tiene la función semántica de determinar el referente, y, por otro lado, tiene la función epistémica o cognitiva de aportar información sobre el objeto referido. Como observa Dummett, la noción de sentido se vincula así con el conocimiento como "aquello que un hombre conoce cuando comprende una palabra"[1], enfatizando de esta manera la relación entre sentido y contenido informativo o cognitivo. A fin de determinar la contribución del nombre al valor veritativo de la oración en que figura, basta con conocer su referencia, mientras que para saber cuál es su aporte al valor informativo de la misma, debemos conocer su sentido. El acto de referir, de esta manera, al estar determinado por la previa captación del sentido que conduce a él, asegura que el hablante posee algún conocimiento del objeto. Según esta teoría, si tomamos a modo de ejemplo el nombre "Aristóteles", dado que las distintas descripciones asociadas (en virtud de aludir a ciertas propiedades identificatorias) con el nombre "Aristŏteles" tales como "el autor de la Metafísica", "el maestro de Alejandro Magno", "el discípulo más famoso de Platón", son sentidos bajo los cuales Aristóteles se me presenta, éstos no sólo determinarán el objeto referido sino que además aportarán información acerca del objeto referido.

En *El nombrar y la necesidad*, Kripke realiza una crítica a las teorías semánticas de tipo fregeano que postulan a los sentidos como aquello que, relacionado semánticamente con las expresiones, nos permiten discriminar e identificar a los objetos referidos. Acota el rol de las descripciones (con cuyos sentidos se relacionan los sentidos de los nombres, para ser estrictamente fregeanos, o, para decirlo de manera más laxa, con cuyos conceptos pueden identificarse los sentidos) a la fijación de la referencia (en el momento del *bautismo inicial*, en el que el término queda fundado o anclado en un objeto, su referente, transmitida a los usuarios posteriores mediante una cadena causal), al no aceptar que éstas sean constitutivas de los significados de los nombres [tal es el ej. de "metro" = "la longitud de la barra de París", donde la expresión "un metro" es un designador rígido ya que designa una medida determinada, cualquiera sea su descripción, en todos los mundos posibles, mientras que la descripción "la longitud de la barra de París", no designa rígidamente en tanto designa a cualquier medida que satisfaga esa descripción (podemos suponer que mañana, si esa barra es recalentada, puede no satisfacer dicha descripción, lo cual implica que podemos imaginar un mundo donde la longitud varíe)].

El argumento que dirige Kripke contra las teorías descripcionales en lo que concierne al plano meramente semántico, esto es, basado en intuiciones puramente semánticas y no modales ni epistemológicas, es el denominado «argumento semántico». Este se desprende de considerar que si el significado involucra algún tipo de conocimiento, nos encontramos ante dos problemas, a saber, el problema del error y el

problema de la ignorancia, lo cual, sin embargo, no constituye un obstáculo para que usemos el nombre y la referencia sea exitosa. Este argumento ataca directamente la dimensión epistémica del significado, ya que considera que el conocimiento de un hablante acerca del objeto referido no es necesario ni suficiente; el significado queda así identificado sólo con el referente y desvinculado de una noción intermedia, tal como los sentidos fregeanos, que explique el *conocimiento* que el hablante tiene de las entidades referidas. De la teoría kripkeana parece desprenderse que un usuario de un lenguaje, para ser competente, puede no tener conocimiento de las entidades referidas sino que sólo debe estar inserto correctamente en la cadena causal que transmite al referente. A grandes rasgos, podemos resumir el argumento en cuestión de la siguiente manera:

(i) Si la concepción descripcional es verdadera, entonces el hablante competente en el uso de un nombre no puede ser ignorante o estar equivocado acerca del objeto referido por el nombre.

(ii) Hay muchas ocasiones en las cuales el hablante es ignorante o está equivocado acerca del objeto referido y la referencia es igualmente exitosa.

(iii) La concepción descripcional no es verdadera.

La premisa (ii) se apoya en una serie de casos, a saber:

(a) Hay muchas ocasiones en las que no hay un único individuo que satisface la descripción y, sin embargo, un hablante competente puede usar y comprender un nombre y referirse adecuadamente a su portador (tal sería el caso de «Francis Bacon»/ «Roger Bacon» con relación a «un filósofo británico») o bien, dada la laxitud de una descripción, se considera que no se posee una descripción del objeto o del individuo real («un inglés famoso»).

(b) Hay muchas ocasiones en las que la descripción que un hablante asocia con un nombre no se aplican al portador del nombre y, sin embargo, un hablante competente puede usar y comprender un nombre y referirse adecuadamente a su portador (tal sería el caso de «Peano», con quien muchos asocian descripciones falsas como "el inventor de los axiomas de Peano").

(c) Hay ocasiones en las cuales las descripciones no son satisfechas por ningún individuo («Jonás»).

De esta manera, sobre la base de diversos experimentos de eliminación del rol de las descripciones definidas en el mecanismo referencial, Kripke postula el mecanismo referencial en términos de una cadena histórico-causal. Ésta es explicada por Kripke de la siguiente manera: hay un bautismo inicial, momento concreto en el tiempo, en donde los fundadores tienen contacto causal con el objeto, y los miembros ulteriores tienen contacto causal con los fundadores.

Ahora bien, considerando la tesis kripkeana, no parece incorrecto afirmar que un hablante puede no conocer nada acerca del objeto referido e igualmente comprender un término, lo cual estaría asegurado, por un lado, por (i) su correcta inserción en la cadena histórico-causal, y, por otro lado, por (ii) su intención de mantener el uso del término tal como lo usó la persona que se lo transmitió. Cabe destacar que la introducción por parte del mismo Kripke de esta última condición, a saber, la que establece que el hablante ha de usar un término con la misma referencia con que lo usó quien se lo transmitió, parece indicar que la cadena no es puramente causal sino que está en parte constituida por estados mentales de los hablantes. De esta manera, (ii) se diferencia de (i), ya que afirmar este último requisito no es lo mismo que afirmar como requisito la correcta inserción en la cadena causal.

¿En qué medida podemos afirmar que comprendemos y usamos un nombre sin que ello involucre conocimiento alguno de aquello acerca de lo cual hablamos? ¿Cómo es posible la comunicación cuando la referencia parece estar garantizada por la relación entre el nombre y su portador (lo cual la mantiene invariante en los diversos mundos posibles), independientemente de los hablantes? ¿Cuál es el rol de los hablantes en la cadena causal histórica?

Supongamos el caso en que cierto hablante sabe que el filósofo Francis Bacon fue un influyente personaje en la cultura británica de un siglo pasado y no sabe más que esto. Tal hablante puede usar y entender el nombre pero no tiene ningún criterio para identificar al portador del nombre a través de una descripción. Pero, de hecho, algo sabe y, más aún, sabe que se llama «Francis Bacon», lo cual lo diferencia del resto de los personajes británicos influyentes en su cultura en algún siglo pasado. Sin embargo, nosotros sabemos que la historia cultural británica de los siglos pasados contiene dos individuos llamados «Francis Bacon», a saber, un filósofo británico del siglo XVI y un pintor británico del siglo XX, a los cuales llamaremos «Francis Bacon1» y «Francis Bacon 2» respectivamente. En nuestro hipotético caso, el ha-

blante sólo conoce a Francis Bacon1 y, olvidando que éste fue un filósofo, sólo recuerda que fue un influyente personaje en la cultura británica de un siglo pasado. Este hablante, por lo tanto, no tiene un conocimiento identificatorio de Francis Bacon1, no posee ningún tipo de conocimiento que lo distinga de Francis Bacon 2. ¿En qué sentido, entonces, podemos afirmar que este hablante puede usar y entender el nombre «Francis Bacon» como el nombre de Francis Bacon 1?

Parecería que el hablante debe poseer algún tipo de conocimiento identificatorio de Francis Bacon 1 que dé cuenta de su habilidad para entender el nombre. Parecería que estamos ante ciertas habilidades cognitivas que median la relación hablante-objeto referido. No creo, por consiguiente, que una persona pueda usar correctamente un nombre sin conocer algo, o bien, estando equivocado, acerca del objeto referido, ya que quien está equivocado, está equivocado acerca de algo o alguien, por lo que hay algo o alguien (en nuestro ejemplo, Francis Bacon 1 o Francis Bacon 2) a quien puede de alguna manera identificar y sobre el que tiene alguna creencia falsa o errónea.

Creo que si extremamos la posición kripkeana, sólo podemos hacer uso de tal nombre en el caso que los escolásticos medievales llamaron *suppositio materialis*, o sea, en el único caso de suposición propia donde un término no está por aquello que significa de un individuo real/objeto o un concepto (suposición personal y simple, respectivamente) sino que se representa a sí mismo[2]; podríamos entonces decir "»Francis Bacon» tiene 12 letras". En términos contemporáneos, haciendo uso de la distinción uso/ mención, el uso que podríamos hacer es el del no uso en tanto lo podríamos mencionar y no usar.

Nos encontramos, de esta manera, ante la necesidad de postular, en una teoría del significado, un elemento que dé cuenta de las habilidades cognitivas de un hablante competente ante los significados de expresiones. Si la teoría explica el significado en términos meramente referenciales, nos encontramos con que no es posible dar cuenta de ello. La tesis referencialista pura, tal como puede pensarse que la sugiere Kripke, dejando de lado algunos comentarios suyos tales como el anteriormente mencionado acerca de las intenciones, resulta intuitivamente implausible.

La teoría en cuestión, por lo tanto, no debe ser puramente descripcional ni puramente causal sino que ambos enfoques deben complementarse a fin de lograr una teoría semántica en términos de una teoría sobre el conocimiento de la referencia. De esta manera, el siguiente trabajo se presenta como un plan de investigación futura, en vistas a un ulterior desarrollo de este último punto.

Notas

[1] Dummett, M.; 1981; Frege, philosophy of language; Harvard University Press; Cambridge, Mass, pág. 95.

[2] Dadas las diversas caracterizaciones escolásticas acerca de suposición, tomo la establecida por el escolástico post-medieval Domingo de Soto.

DIFERENCIAS METODOLÓGICAS EN WITTGENSTEIN

Mariela Silvana Vargas
UNSa

I use the words you taught me. If they don't mean anything anymore, tech me others. Or let me be silent.
Samuel Beckett

La ya clásica división entre un primer y un segundo Wittgenstein, estaría provocada por el carácter contradictorio de las tesis expuestas en el *Tractatus* con relación a las *Investigaciones*[1]. Pero no hay dos Wittgenstein, sino un filósofo cuyo primer método de aproximación al problema fundamental del *lenguaje como límite*, determinó los resultados de carácter definitivo del *Tractatus*, y cuyo replanteo de tal perspectiva llevó a un tratamiento diferente del mismo[2].

El andamiaje a priori del Tractatus

En esta obra, la pureza de la lógica no fue producto de la indagación, sino un requisito; sus resultados, en especial con relación a las proposiciones elementales, se entienden en función de que el método de análisis fue una necesidad a priori.

En tanto el análisis del lenguaje, fundado en una lógica especular, puede mostrarnos la estructura del mundo, el propósito del Tractatus sería averiguar, por medios a priori, cuál es la estructura de lo real. En su ropaje lingüístico, la cuestión quedaría planteada en términos de lo decible y lo mostrable, y su delimitación de jurisdicciones.

La pregunta es ¿cómo es posible formular enunciados sobre el mundo?, ¿Cuáles son las condiciones para que el lenguaje resulte idóneo en su representación de los hechos?. Esto no significa modificar el lenguaje natural, pues todas sus proposiciones están en perfecto orden lógico. La estructura lógica que ellas encubren se devela mediante el análisis, que haría desembocar las proposiciones complejas en nombres y sus referentes, los objetos simples.

El análisis completo de las proposiciones no podía ser indefinido y en última instancia llevaría al mundo. Pero no podía realizarse en la práctica, al igual que Wittgenstein no era capaz de dar ejemplos de proposiciones elementales u objetos. No obstante, se suponía la existencia de tales proposiciones y cómo debían ser.

La idea de lo simple está implicada en la de lo complejo, junto con su análisis, por lo que se llega a ella independientemente de la experiencia, de ejemplos de objetos simples o de proposiciones elementales. Cualquiera que entienda las proposiciones complejas debe saber que existen proposiciones elementales, debe *sentir* su necesidad lógica.

Este camino conduce a proposiciones que son apenas una concatenación de nombres, entendiendo por éstos signos primitivos, que no se definen. El lenguaje "toca" con ellos la realidad, más, esta descomposición no es gramatical, sino lógicamente guiada[3].

Una vez desandada la arquitectura del mundo, se busca su aprehensión y expresión lingüística. La captación mental del mundo se produce en el *Tractatus* a través de la figuración, que es de carácter lógico.

En la proposición, la forma común idéntica con lo figurado implica una correspondencia biunívoca entre ellos. Una proposición no es un mero agregado de nombres; sólo en la medida en que está lógicamente articulada, es decir, que sus elementos se relacionan en ella de manera determinada, es una figura del mundo.

Pero la proposición no puede representar la forma de la figuración, sino sólo mostrarla. Al lenguaje le está vedada la representación de lo que en él se refleja. Lo que él expresa no podemos nosotros expresarlo nosotros a través de él. Más importante aún, lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho. De esta manera quedan fuera del decir descriptivo los grandes problemas de la vida, la ética, la estética, la religión.

Las Investigaciones

La bisagra entre un primer y un segundo Wittgenstein son los *Cuadernos Azul y Marrón*, considerándose al último como un bosquejo de las *Investigaciones*. En ellos se aprecia una creciente desconfianza hacia los postulados del *Tractatus;* aquél no encarna ya la solución a todos los problemas, y es considerado un paradigma de filosofía tradicional.

En la proposición 6.211, se observa que "(en filosofía, la pregunta "¿con qué fin usamos tal palabra, tal proposición?" lleva siempre a resultados valiosos)". Si tenemos en cuenta estas proposiciones sueltas, la segunda filosofía de Wittgenstein parece una profundización de ellas[4].

La configuración de su última filosofía entrañó numerosos afluentes, entre los que destacaremos su experiencia como maestro rural, dejando de lado los expuestos por él en las *Investigaciones*. En esos años enseñó a leer, escribir, calcular, e incluso armó un diccionario para escuelas primarias. ¿Acaso la explicación del significado de una palabra a un niño no consiste en enseñarle cómo usarla? Y de igual manera, la forma de saber si un niño aprendió el significado de una palabra ¿no es observando en qué situaciones la usa?

Ahí se estableció la conexión entre los conceptos de aprendizaje y significado, sentando los rieles pragmáticos por donde correrían las *Investigaciones* y delineando su método *a posteriori*, centrado en el uso que de hecho se hace de las palabras.

Lo principal es la observación del lenguaje ordinario. Se busca dar cuenta de su funcionamiento y vitalidad, ambas residentes en el uso.

Con el desmantelamiento del atomismo lógico desaparece la idea de una lógica especular y omniabarcadora que daba cuenta del mundo; cuya pureza era piedra de toque y preservadora de lo inteligible. En el *Tractatus*, hacer lógica bien hecha equivalía a dar con un lenguaje perfecto, con un *a priori* que nos diría las condiciones de posibilidad del lenguaje, y, sin mayor trámite, se supuso que era así.

El dogmatismo y el carácter de cuestión cerrada que prevalece en el enfoque tractariano del lenguaje, deja paso en las *Investigaciones* a una escritura con una textura diferente, con más preguntas que respuestas y a un Wittgenstein menos expositivo, que dialoga constantemente con otro o consigo mismo.

Hay algo así como "EL" lenguaje, sino innumerables juegos de lenguaje que responden a diferentes formas de vida. Todos son igualmente válidos, y no hay lugar en esta nueva topografía desde donde elegir por uno u otro. La lógica queda relegada a un caso más del lenguaje, como un conjunto de calles rectas y uniformes, por contraposición a lo irregular de las del lenguaje ordinario.

La tesis russelliana de que la lógica nos brinda la estructura del lenguaje, y con ella, la de la realidad, caduca. El lenguaje ordinario es más rico que la lógica, y ésta no puede darnos pautas para subsumir aquél en su esquema descriptivo del mundo.

La imposibilidad de reducir todos lo fenómenos lingüísticos a una sola clase absolutamente definida, ya que no hay nada en común, es la idea con la que Wittgenstein anula las prerrogativas del Tractatus de establecer una teoría sobre la forma general de las proposiciones. El lenguaje es una colección de herramientas que sirven a una variedad de propósitos enraizados en la vida cotidiana.

Si usamos el término "lenguaje" para referirnos a distintos fenómenos no es porque éstos tengan una característica que los vincule directamente sino porque están relacionados entre sí de diferentes modos, aunque no necesariamente todos con todos; y esta disposición es la que posibilita el paso de uno a otro y su reconocimiento como miembros de esa red de relaciones. Para referirse a ellos, Wittgenstein usa el término "aire de familia".

Que toda proposición debía tener un sentido claro y definido, que un concepto vago no era un concepto, era herencia fregeana. Wittgenstein interpretó que eso los volvía inutilizables, pero "¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Si; ¿puede siempre reemplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?"[5]. "Impreciso" no significa aquí que no pueda usarse; más aún, este término, como su opuesto "preciso" son relativos. Ambos se usan en función de un objetivo dado, o de un juego de lenguaje.

Cuando nos deshacemos de las ideas preconcebidas hallamos que los hechos del lenguaje no encajan en los requisitos a priori. Y que tales requerimientos se nos presentan como "funcionando en el vacío".

El problema fundamental: los límites del lenguaje o el lenguaje como límite

Frecuentemente se sostiene que Wittgenstein habría cambiado su inicial interés por la relación vertical lenguaje - mundo por una mirada exclusiva de las relaciones horizontales dadas entre los diversos usos del lenguaje en el contexto de las actividades humanas. Pero no es más que una "ilusión óptica": si tenemos en cuenta que en las *Investigaciones* buscaba explicitar las relaciones verticales entre las expresiones lingüísticas y sus reglas como "condiciones de enunciabilidad", y en último término su referencia al mundo, nos encontramos con que la tesis de los "límites del lenguaje" son inefables mantuvo su carácter central.

Es decir, no tan sólo se conserva la idea de que no es posible decir *cómo* el lenguaje se relaciona con el mundo, sino que se la radicaliza. Esta inefabilidad se asienta ahora en la noción de juegos del lenguaje, que son los que determinan el sentido (o sinsentido) de las expresiones[6].

La expresión "límites del lenguaje", propia del *Tractatus*, refleja la concepción del lenguaje como una totalidad limitada, y desde una perspectiva trascendental. La expresión "lenguaje como límite", en cambio, enfatiza la idea del lenguaje como medio de expresión universal y que esto imposibilita decir cómo es que se constituye como tal. Así, en las *Investigaciones* la pregunta por la esencia del lenguaje es abandonada, y se presupone que el lenguaje *ya es* un medio de expresión: lo dado son las formas de vida y sus juegos.

También, la idea de un límite preciso es abolida[7]. No hay un límite de alcance universal, dado de una vez por todas y válido para toda forma de lenguaje. El punto de vista pragmático aparece como más adecuado para captar lo difuso de este concepto y la diversidad que alberga. El *espacio lógico* es reemplazado por el *espacio de la gramática profunda*, y el lenguaje claro y descriptivo de la lógica es reemplazado por el paradigma del lenguaje ordinario, que es el que ya tenemos y constituye el eje de referencia.

Conclusión

Hemos excluido deliberadamente algunos de los más ricos aspectos de ambos textos para ver de cerca cómo es que se articulan ambos períodos desde dos enfoques contrastantes del lenguaje en una *continuidad relativa*, enhebrada por el problema de los límites del lenguaje.

En el *Tractatus*, lo dado eran los objetos, la sustancia del mundo; en las *Investigaciones*, tal lugar es ocupado por las formas de vida. Esta inversión de prioridades se corresponde con la intención de buscar lo oculto del lenguaje no *bajo* el lenguaje natural, sino *en* el uso cotidiano.

No hay ya un análisis que registre similitudes, sino una maniobra metodológica tendiente a resaltar las distinciones, en desmedro de reducciones simplistas y dogmáticas.

Así como el *Tractatus* había sido leído y comentado línea a línea por el Círculo de Viena, ejerciendo una influencia decisiva en sus pensadores, las *Investigaciones* fueron seguidas por un selecto grupo que alimentó una nueva preocupación por entender lo lingüístico y su relación con el mundo.

Que tal empresa fuera resultado de un reordenamiento de los *Diarios Filosóficos* y de notas de clases, redundó en un libro que es más bien un álbum; una mezcla de confesiones, una recopilación de casos y advertencias. Nada más lejos de la tradicional idea del filósofo como aquél que produce teorías. Todos estos elementos se configuran con el fin de ayudar a otros: Wittgenstein solía comparar a su filosofía con una terapia para curar enfermedades del pensamiento y su objetivo personal inmediato era liberarse de la obsesión por los problemas filosóficos: "Enseñarle a la mosca a salir de la botella cazamoscas".

Bibliografía

Fann, K. T. (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Ed. Tecnos.
Hierro Pescador, José (1986), *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid. Ed. Alianza.
Kenny, Anthony (1984), *Wittgenstein*, Madrid, Ed. Alianza.
Wittgenstein, Ludwig (1991), *Diarios secretos*, Madrid. Ed. Alianza.
---------- (1997), *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid. Ed. Alianza.
---------- (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona. Ed. Unam- Grijalbo.

Notas

[1] Nos centraremos en este enfoque como articulador de las diferencias entre las *Investigaciones* y el *Tractatus*, pues revela dos vías de acceso distintas al mismo problema. Otros autores priorizan diferentes puntos de vista para encuadrar la ruptura o negarla. Hartnack establece la brecha en el vuelco pragmatista de las *I.F* encontraste con el realismo del *Tractatus*, mientras que Kenny enfatiza la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein y trata a la teoría del significado como uso como complemento de la teoría figurativa.

[2] Otro punto de continuidad, que aquí permanecerá inexplorado, es la concepción wittgensteniana de la filosofía como una actividad clarificadora, terapéutica, que disuelve la confusión de nuestro pensamiento en torno al lenguaje.

[3] El reconocimiento hacia Russell proviene de su descubrimiento de que la forma gramatical no es la forma real de una proposición. La gramática ordinaria no coincide con la lógica y más bien, tiende a ocultarla.

[4] Pero esto no es asimilable a posturas como las de Black, quien sostiene que los pensamientos de Wittgenstein se encontraban en plena elaboración en los tiempos en que redactaba el TLP, y que su posición fue congelada a los fines de la publicación. Consecuente con los designios de la proposición final del *Tractatus*, Wittgenstein abandonó la filosofía; de verdad consideraba que había resuelto los problemas de la filosofía. Además, sostenía que no era posible trabajar fructíferamente en filosofía por un espacio superior a 5 o 10 años. Él mismo no se sintió capaz de trabajar creativamente sino hasta 1929, cuando salieron a la superficie las dudas sobre sus tesis anteriores.

[5] Wittgenstein, 1988. "Investigaciones Filosóficas". UNAM-Grijalbo, Barcelona.§71

[6] En este sentido, el argumento del lenguaje privado muestra que exhibir directamente nuestras experiencias internas está fuera del juego de lenguaje con "experiencias internas". Imposibilidad lógica es equivalente a imposibilidad gramatical.

[7] Es patente asimismo el contraste entre "tipos" de proposiciones del Tractatus y "formas completas" o juegos en las I.F. Los conceptos de *forma lógica, proposiciones atómicas, nombre, significado, forma de figuración* son desplazados por otros más vagos como *uso, aire de familia, juego de lenguaje, gramática*. Todo ello acompañado por la relativización de los límites encarnados por los juegos de lenguaje.

Filosofía política y Jurídica

GOBERNABILIDAD Y CIUDADANÍA

Daniel Berisso
FFyL - UBA

Gobierno y gobernabilidad

En su análisis de la relación conflictiva entre liberalismo y democracia, Norberto Bobbio desliza el nudo de la cuestión hacia el tema de la gobernabilidad. Partiendo de una tradicional polémica que, en nombre de las libertades individuales, hacía de la "tiranía de las mayorías" su principal blanco de crítica, hoy aisistimos, según dicho autor, a un renovado debate, centrado en la "incapacidad de los gobiernos democráticos de dominar convenientemente los conflictos de una sociedad compleja"[1]. Si antes, el punto débil del igualitarismo se verificaba en la amenaza de un poder potencialmente excesivo, en la actualidad, la sobrecarga de demanda que supone el ideal de igualdad, anticipa el permanente riesgo de un defecto de poder. Dicha fragilidad se expresa en la incapacidad de brindar debida atención a reclamos que aumentan en variedad y resonancia. De ahí que una de las formas de combatir la ingobernabilidad resultante sea el fortalecimiento del poder ejecutivo, en desmedro de los mecanismos deliberativos, a los efectos de que un exceso de respuestas sociales no termine socavando la estabilidad política. Bajo esta hipótesis, la estrategia de los gobiernos se reviste de una imagen paciente y equilibrada, tendiente a afrontar la complejidad del contexto en base a criterios graduales y sensatos, es decir, responsables y no quijotescos. En suma, se trata de la dosificación, técnicamente planificada, de impulsos transformadores que, liberados de las riendas del control político, conducirían a un caos irreversible. Desde esta perspectiva, a su vez, el fortalecimiento de las instituciones es directamente proporcional al ajuste de las demandas.

La hipótesis de la que partimos es que en las democracias de las naciones fuertemente condicionadas por compromisos externos, y organizadas en base a modelos neoliberales, la gobernabilidad no se presenta como prudente vía de transición hacia políticas de desarrollo social. Más bien, el poder adquiere un rol *sustitutivo* de toda acción asistencial que amenace con debilitarlo. Aunque semejante descarga de sentido benefactor, hace que el poder mismo se despoje de sentido, exhibiendo la paradoja de un fortalecimiento anémico -*potestas* sin *potentia* en términos de Spinoza-, gratuito con respecto a obras de gobierno. De este modo, la función pública pasa a legitimarse tan sólo en la habilidad para acceder a ella y en un ejercicio conservador de mantenimiento, extraviando completamente el núcleo activo de su *razón de ser*.

La gobernabilidad sustitutiva

La *gracia*, el privilegio, "la providencia al por menor" que determina la bienaventuranza de unos pocos, no fue bien vista por Hegel. Según él la obra monumental de la razón sólo admite valerse de la astucia en función de su desarrollo histórico universal. De ahí que se sirva de hombres providenciales "héroes de la historia", para realizar el fin "conforme al concepto superior del espíritu"[1] que, políticamente hablando, constituye el bienestar del pueblo. Pero esta concreción positiva de la libertad cuenta, según Hegel, con un factor material de realización que es el Estado. Sólo en él lo racional tiene para el hombre una existencia objetiva e inmediata. En contraste, la forma de gobernabilidad que analizamos esconde un sentido selectivo, asimilable al del impulso confesional que Weber asocia al espíritu del capitalismo. "Vida eterna" para unos pocos, "muerte eterna"[2] para el resto, tal es la sentencia de Dios. Aunque ahora ya del todo desacralizados, como también apunta el pesimista Weber, contemplemos al descubierto las entrañas egoístas de un capitalismo asistido por dirigencias "sin espíritu"[3].

La gobernabilidad sustitutiva encierra, por lo tanto, un criterio fuerte de predestinación, al modo de un calvinismo laico. La legalidad que suministraría el deber del soberano se achica ante el desmedido

despliegue de los mandatarios de turno, lo cual minimiza la legitimidad que opera como fundamento de la obediencia del súbdito. La lisa y llana habilidad de gobierno se transforma en *destino*, en administradora inalterable de *gracias* y *desgracias*. Basada en la parálisis de las funciones del Estado, invierte el principio hegeliano, haciendo uso de la razón, sólo en función de la coronación de la astucia. Su única carta de validación es la duración. Duración que asume una apariencia pragmática, pero ocultando el aplazo de toda iniciativa reformista. Por eso, carece de verdaderos *hombres de la historia*. Sus héroes son efímeras construcciones mediáticas. A la vez, multiplica las redes clientelares, minando la esfera pública de cargos graciables, reproducción a escala ampliada del modo general de intervención política.

El poder en cuestión es el típico emergente de formas democráticas vaciadas. Si bien las dictaduras constituyen siempre una usurpación del mando y, por lo tanto, un arrebato, de lo que se trata ahora es de un vaciamiento de fines en favor de los instrumentos supuestamente destinados a su servicio. Podría argumentarse con Marx, que toda atribución política es siempre efecto de una relación de fuerzas, y que el capitalismo es, esencialmente hablando, la base estructural de la modalidad moderna de dominación. Pero más allá de un enfoque puramente economicista, debemos admitir que la tradición política occidental ha dado lugar a formaciones de consenso que, atenuando la voracidad de la explotación económica, posibilitaron la construcción de hegemonía. Bajo el imperio de la gobernabilidad dependiente las metas colectivas pasan a segundo plano, tornándose inviable la hegemonía y, por lo tanto, cualquier intento de transición transformadora. Si aún cuando una alternativa asoma de entre las aguas más conservadoras, son sus representantes ejecutivos los primeros en convertirse al credo del mero posibilismo.

La forma aludida de gobernabilidad es un poder de clase, aunque no todo poder de clase responda a esta tendencia. Por lo tanto, no puede dejar de abastecer al sector económico dominante y de adoptar medidas regresivas que, bajo distintas condiciones políticas, sólo podrían ser sostenidas por dictaduras. Así, bajo el marco general de la negociación elevada a la categoría de *fin*, se articulan democracia de formas y autoritarismo de fines. Nótese que esta combinación, dada la elevada condición entreguista que supone, sólo es viable merced al déficit moral de sus funcionarios ejecutores.

Ciudadanía y gobernabilidad

Al interior del esquema de referencia, donde el ciudadano liberal-pasivo, es decir el ciudadano entendido como mero receptor de derecho, se manifiesta dócilmente, como elector donante de gobernabilidad sustitutiva de gobierno; el partícipe activo de la tradición republicana de Estado es expulsado o, mejor dicho, maniatado en tanto tal. La inoperancia del poder extático torna inviable cualquier tipo de actividad ciudadana que se pretenda convergente. El criterio en cuestión es ciertamente desconstituyente, ya que atenta contra las formas de representatividad legítimamente consagradas, generando la infeliz paradoja de democracias inconstitucionales. A tamaña deformación podríamos confrontar modelos, todos ellos de resistencia y rehabilitación de la política, para los cuales *ciudadanía activa* y *oposición* pasan a ser, prácticamente, sinónimos. Una de estas tendencias es el criterio *reconstituyente* de ciudadanía que atiende, ya al parlamentarismo, ya a la fuerza de la historia o la tradición, a los efectos de reconstruir los lazos crítico-solidarios del estado de derecho, perversamente sustituídos por el poder graciable. Ubicamos a pensadores como Habermas, con su modelo de política deliberativa y su idea de cosmociudadanía (más del lado del liberalismo político); o Taylor, de inclinación comunitarista, en esta modalidad reconstituyente del poder ciudadano. Nótese que en la controversia entre éticas procedimentales y éticas del bien, animadora de los debates académicos más recientes, no se ha tenido en cuenta este criterio dependiente de gobernabilidad. El mismo atenta tanto contra los procedimientos ideales, dado que la responsabilidad queda reducida a la mera obediencia a agentes externos, como contra la identificación de los,ciudadanos con las instituciones, dado que el interés público es puesto al servicio del interés privado.

La otra tendencia es la de la ciudadanía *constituyente*, basada en el diagnóstico de subsunción total de la política al capital globalizado y, por lo tanto, en la resultante indistinción entre gobernabilidad y gobierno. Esta aboga por el fin de toda forma representativa, y se compromete a la fidelidad con aquellos actos de producción de subjetividad ciudadana. Pensadores como Deleuze, Badiou o Negri, con todas sus diferencias, se hallan encuadrados en esta línea. De alguna manera, tratan de interpretar el poder

bajo la aludida categoría de *potentia,* focalizando a los nuevos sujetos sociales y sus nuevas formas de resistencia, concibiendo a lo político como algo que se construye "en y por" las luchas sociales[4].

Conclusión

Retomaremos, para finalizar, los planteos de Norberto Bobbio. Es necesario, de acuerdo a éstos y en conjunción con nuestro análisis, tratar separadamente *los poderes* y *las funciones* del Estado[5]. Dijimos que la gobernabilidad sustitutiva de gobierno, lejos de conducir a un desarrollo de la sociedad por cauces graduales y no alocados -tal como se manifiesta en la discursiva oficial- conduce al reemplazo de todo bienestar ciudadano, en función de criterios operativos disfuncionales al concepto mismo de democracia. También dijimos que, merced al éxtasis del poder, la capacidad que se pretende preservar se vacía de contenido popular, tornándose absurda su premisa estratégica y, con ello, ridiculizado el poder mismo. Debemos, no obstante, remarcar que es la *función* social, cuyo límite al *monopolio de la violencia* (Weber) define al Estado de derecho, lo que definitivamente se recorta. Esto da lugar al aumento del potencial represivo. Dicho en términos de Arendt: a un mínimo de *poder* y un máximo de *dominación.* Esta contradicción es representada, de un lado por la consagración *de hecho* de dicha forma de habilidad sustitutiva, que induce, por otro lado, a un modelo de ciudadanía activa sólo viable bajo la forma general del antagonismo.

Bibliografia

Bobbio, Norberto, (1989), *Liberalismo y democracia,* México, Fondo de Cultura Económica.
Guattari, F.; Negri, A., (1989), *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo,* Madrid, Akal.
Hegel, G.W.F., (1989), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza.
Weber, Max, (1988), *Etica protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid, Albor.

Notas

[1] Hegel, G.W.F., Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza, 1981. Pág 51 y ss.
[2] Cf. Weber, Max, *Etica protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid, Albor, 1988. Pág.115.
[3] Op.cit. pág. 220 y ss.
[4] "Hoy, no solamente 'lo democrático', sino también 'lo político' se construyen en y por las luchas sociales. El sistema político del capitalismo tardío es amorfo, su dinámica es parasitaria, su norma es economicista. (...) las luchas (...) muestran un renacimiento de lo político en tanto que *poder constituyente,* en tanto que síntesis entre actividad de los sujetos y los nuevos objetivos sociales". Negri, A., en *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente, comunismo,* Madrid, Akal, 1989. Pág. 192.
[5] Bobbio, N., op.cit. pág. 17 yss.

KANT Y FOUCAULT: HISTORIOGRAFÍA, CRÍTICA Y JURIDICIDAD

Pablo Gastón Cambeiro
UBA

I

Según Foucault, con Kant nace la modernidad, la necesidad de que el sujeto devenga objeto, pero también, dicho heideggerianamente, la necesidad de fundar la verdad óntica sin recurrir a verdad ontológica alguna: se piensa lo finito desde lo finito. En la labor histórico-filosófica esto significa que se ha de encarnar el devenir de la humanidad en la humanidad misma, es decir, en el hombre -y el problema es ahora fundamentar porqué es necesario insistir con algo como la "humanidad". Lo que Kant inventó es el paso del hecho al derecho, de lo empírico a lo trascendental sin salir de la finitud. Trazando *a priori* un plan que ordene los hechos como la razón prescribe que sean ordenados es posible esa humanidad como "totalidad sistemática".

La filosofía kantiana es, esencialmente, de carácter jurídico. La crítica es el ejercicio jurídico de la razón frente a las pretensiones de diversas ramas del conocimiento, la posibilidad de pasar de una perspectiva empírica a una trascendental y desde allí juzgar imparcialmente las disputas. La imparcialidad se debe a que la razón crítica no entra en los conflictos sobre los que "juzga", no toma parte para que haya un "vencedor", sino que dicta una "sentencia"[1].

En la historia esta imparcialidad estará presente no en el sentido de la "objetividad" del conocimiento histórico (pues ello correspondería a la historia en sentido empírico, carente de normatividad), sino en la posibilidad misma de acceder a una perspectiva trascendental que nos dé acceso a una idea de la Humanidad, idea que ha de permitir concebir un objeto que pueda oponerse a lo que es como aquello que debe ser. Se trata de una objetividad distinta a la de un objeto de conocimiento: la de un "objeto en la idea"; y de una historia también distinta: una historia filosófica o *a priori*[2].

La crítica debe poder pensar a su objeto como una totalidad. La labor del historiador-filósofo crítico es en parte la de un cartógrafo, pues esa idea de la totalidad ha de permitirle demarcar -desplegando *a priori* un ámbito legal- el lugar de cada elemento, y confrontar el objeto criticado con lo que él sería si estuviera constituido por esa idea (que no es constitutiva, sino regulativa). Se trata de un "juicio reflexionante". Así, en el caso de la multiplicidad de las leyes generales de la naturaleza que el entendimiento prescribe a las leyes empíricas, es posible que aquél se dé a sí mismo (y no a la naturaleza) otra prescripción: pensar esas leyes particulares como una totalidad o unidad[3]. En la historia ocurre un movimiento idéntico, pues todo dependerá de la posibilidad de pensar la multiplicidad desordenada de acciones humanas como formando un sistema orgánico de fines. El entendimiento que la habría dado no sería el nuestro, sino el de una "Providencia"[4].

La historia filosófica, ha de ver a la humanidad "en grande", donde el conjunto de las acciones humanas y del saber puedan verse como una "totalidad sistemática": Esta totalidad es "un sistema orgánico (*articulatio*) y no un conjunto desordenado (*coacervatio*)"[5]. Hay una perspectiva a la vez finita y a-histórica, es decir, la finitud puede desdoblarse en lo empírico y lo trascendental.

Resumiendo, la crítica debe poseer en su desempeño histórico-filosófico:

- Un objeto a criticar: representado "como sistema, por lo menos en su conjunto, lo que de otra manera no es más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas"[6].
- Un criterio objetivo desde el cual hacerlo: el "objeto en la idea".
- Una garantía de imparcialidad que asegura la legitimidad de la crítica: la perspectiva trascendental.

II

En *Historia de la locura* el arqueólogo se presenta como un juez, en tanto puede, a partir de su conocimiento de una "locura originaria", criticar la historia de los ensamblajes de discursos que ha sostenido

la razón sobre la sinrazón. La experiencia a-histórica y recubierta por la historia porta, en definitiva, la verdad del hombre, la "contradicción entre lo que son la verdad moral y social del hombre"[7].

Como observa Derrida, en tanto discurso racional sobre la sinrazón, el texto es una condena más de la locura al silencio, un discurso ajeno a ella que la confina en el exterior de la palabra. Sería vano denunciar que "la locura nunca se manifestó por sí misma "[8], pues en la denuncia misma se encuentra agazapado el "orden"[9]. Y aunque el texto plantea una extensión discontinua de la razón sobre la locura, aún se trata de una historia crítica sustentada por una presunción de imparcialidad basada en el conocimiento de esa experiencia ideal.

Aquí aun encontramos implícitas la mayor parte de las demandas kantianas para la construcción de una "historia filosófica", pero con la contradicción de que no se presenta la posibilidad de una perspectiva como la utilizada: una totalidad que constituye el objeto del historiador (la multiplicidad de prácticas que constituyen el recubrimiento progresivo de la locura); y la posición de juez-crítico que sabe la verdad y puede diagramar una demarcación de espacios a ocupar.

Nacimiento de la clínica pretende "despejar del discurso las condiciones de su historia"[10]. *Las palabras y las cosas* presupone que "la historia del saber sólo se puede hacer partiendo de lo que ha sido contemporáneo de él"[11]. Así, Foucault está pensando en una historia cuya dimensión crítica es del orden de la señalación (en el sentido husserliano, como opuesta a la significación), pues no se recurre a una instancia ajena al objeto estudiado que sirva como norma. No hay normatividad en el concepto de *episteme*, pues ella, el *a priori*, y las condiciones de posibilidad son conceptos construidos *a posteriori*. La discontinuidad entre medicinas clásica y moderna, o entre *epistemes* clásica y moderna, se "explican" mostrando cómo cambia la articulación del lenguaje médico con su objeto[12], o cómo la heterogeneidad de saberes diversos esconde una homogeneidad más esencial. Que esta "descripción" de la historia de la clínica y de los saberes tiene pretensiones críticas resulta claro, pues son inseparables las condiciones de posibilidad de un discurso médico o de determinados saberes, y una política.

No hay nada originario que el arqueólogo sepa y desde donde ejerza su crítica, por lo que falta un sentido lineal o una totalidad que autorice la cartografía que de todos modos Foucault realiza. Como notó Kant, es absurdo hablar de normatividad o crítica si se tiene por objeto un conjunto desordenado, pero Foucault busca un ordenamiento mínimo en la dispersión.

El problema ya no ès el carácter judicial de la crítica, sino la desfundamentación que le provoca a ésta el abandono del mismo.

III

El paso de la arqueología a la genealogía implica una nueva metodología crítica. Pero hay también cierta caracterización histórica que está estrechamente relacionada con esta metodología y el abandono del modelo jurídico del discurso histórico por otro que no sólo opone una "descripción" con pretensiones críticas, sino una explicación (en un sentido nuevo) de la dispersión.

En textos "menores" Foucault refiere lo que podría llamarse una genealogía del aparato jurídico burgués. Describe allí como, en un principio, la feudalidad necesitó recurrir al "embrión de un aparato de estado judicial" que le permitiera funcionar[13]. Cuando la monarquía europea debió enfrentarse al poder feudal, utilizó como instrumento este mismo aparato, "árbitro a la vez neutro y autoritario": instituciones jurídicas extrañas a las disputas entre señores que ya no solucionaban sus conflictos mediante guerras privadas. Este sistema de derecho benefició también a la burguesía, que necesitaba el retroceso de los poderes feudales. Posteriormente, la burguesía utilizó como representación de su poder una vez más al sistema de derecho, aunque adaptándolo a sus intereses[14]. Y, al final del siglo XVIII, se produce una especie de "conflicto entre ilegalismos", pues si la burguesía toleraba por conveniencia los ilegalismos del pueblo, al acceder al poder ya no lo hace y es necesario "amordazarle"[15].

Así, Occidente sólo tuvo "como sistema de representación, de formulación y de análisis del poder, al sistema del derecho"[16]. Pero el poder, desde el siglo XVIII, "se hace materialista". Deja de ser jurídico[17], debe lidiar con el "cuerpo" y la "vida", perfeccionar una "anátomo-política" y una "bio-política". Por ello es necesario deshacerse de aquella representación del poder, para analizarlo en su "funcionamiento"[18], colocando al derecho entre los demás mecanismos que permiten gestiones políticas por parte de los grupos dominantes[19].

Hay un paralelo entre esta reconstrucción genealógica y la metodología genealógica misma, contraria a un modelo "jurídico discursivo". El genealogista no toma por objeto una totalidad sistemática, sino la dispersión del campo de batalla que constituye la historia, y concibe su trabajo como una herramienta más para la consecución de la victoria: la historia es la reflexión necesaria para lograr una teoría que se constituya no como un "sistema", sino como un "instrumento"; una lógica de las relaciones de poder y las luchas que las rodean. Eso es la teoría como "caja de herramientas"[20]. El "intelectual" ya no se presenta como el secreto conocedor de lo que la razón prescribe, se reconoce como parte de las luchas, pero allí donde él es "objeto e instrumento" del poder, en el campo del "saber", la "verdad", la "conciencia", el "discurso"[21].

Esto implica una respuesta a los interrogantes con los que culminó la arqueología. La imposibilidad de la crítica por su falta de "suelo" desde el cual ser ejercida es "resuelta" a través de su anulación. Si en el siglo XIX apareció una crítica de las instituciones políticas que denunciaban al derecho como máscara del poder, esta crítica del derecho se hace suponiendo que el poder debe ejercerse de conformidad con un derecho fundamental[22]. Foucault propone no seguir denunciando la injusticia de la justicia en nombre de una justicia más alta, el mal en la historia en nombre de un bien ideal conocido sólo por los expertos; sino trazar la genealogía, determinar la "procedencia" y poner a la luz las estrategias e interrelaciones de los mecanismos de dominación actuales contra los que se lucha, no porque sean "injustos" por debajo de su máscara jurídica, sino porque son el o los enemigos:

> "(...) para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos de dos modelos: el que nos propone el derecho (...) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerza. El primero ha sido muy utilizado y ha demostrado su inadecuación: es sabido que el derecho no describe el poder"[23].

IV

Si la filosofía, al menos desde Kant, se ha autointerpretado como crítica, obras como la de Foucault crean la molestia de mostrar una evidente apariencia crítica pero, paralelamente, dificultades para rotularla de esa manera: ¿no supone la crítica un terreno -empírico o ideal- desde el cual criticar? La respuesta de Foucault es que la historia de la Humanidad, de existir, no sería más que la historia de una pluralidad de luchas, y las historias de la prisión, de la locura, o de la sexualidad, no son más que historias de mecanismos precisos de dominación desarrollados en "el fragor de la batalla". Y el hecho de que "no hay mirada sin rejilla" implica que el historiador no critica desde una perspectiva "justa" sino más bien desde un interés político: ganar la batalla. Frente al modelo del lenguaje y los signos está el de la guerra y la batalla. La historicidad "es belicosa, no es lenguaraz"[24]

Se mantiene la justificación práctica de la historiografía filosófica: el que ella pueda influir en el curso histórico en favor de lo que el crítico postula como mandatos de la razón se transforma en que la historia crítica del presente es la historia del "enemigo", ni más justo ni más injusto que el crítico o su perspectiva. La filosofía no lleva la prerrogativa de la justicia burguesa (resolver los conflictos a través de sentencias) a su propio terreno, sino que parte del hecho de que siempre, incluso y sobre todo en el mundo burgués, los conflictos se han resuelto a través de victorias, que son ellas las que otorgan derechos.

Notas

[1] Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Porrúa, 1991, p. 329.
[2] Kant, I.: "Idea de una historia universal ...", p. 64; y *Los progresos de la metafísica*, EUDEBA, 1989, p. 89
[3] Kant, I.: *Crítica del juicio*, Porrúa, 1991, pp. 194-5
[4] Kant, I.: "Idea de una historia universal...", pp. 39-42
[5] Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, p. 360
[6] Kant, I.: "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, F.C.E., 1992, p. 61-2
[7] Foucault, M.: *Folie et déraison. Histoire de la folie dans l'age classique*, Gallimard, 1972, p. 539
[8] Foucault, M.: *Folie et déraison...*, p. 189
[9] Derrida, J.: *L'Ecriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 56
[10] Foucault, M.: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, 1963, p. XV
[11] Foucault, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 221
[12] Foucault, M.: *Naissance de la clinique...*, p. VII

[13] Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, 1995, p. 25
[14] RP, 10-1
[15] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 59-60
[16] Foucault, M.: *Las redes del poder*, Almagesto, 1991, p. 12
[17] Foucault, M.: *Las redes del poder*, p. 20
[18] Foucault, M.: *Las redes del poder*, p. 12
[19] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 80-1
[20] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 85
[21] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 9-10
[22] Foucault, M.: *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité* Vol. I, Gallimard, 1976, 117
[23] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 162
[24] Foucault, M.: *Un diálogo....* , p. 133.

SOBRE LA PRESUNTA SEPARACIÓN DE ESTADO Y DERECHO

Gustavo Cosacov
UNC - CONICET

La crítica de la metafísica del derecho es parte de una empresa intelectual más vasta que engloba la crítica de la política y de la religión. Se trata de un esfuerzo destinado a depurar conceptos fundamentales y de impugnar discursos que se apoyan en un conjunto de supuestos que se adoptan acríticamente, pero que cumplen una función persuasiva importante. Uno de estos conceptos, central en el campo de la teoría del derecho y de la ciencia política, es el que se nombra con el término "Estado".

El concepto *Estado*, al igual que *derecho*, es una *construcción*. Y ambos se refieren al mismo objeto. Sin embargo se trata, en el primer caso, de una palabra "resumidora" o "enunciado de figurón" al decir de Max Black, que permite el acceso al conocimiento de relaciones de poder (como "estado de cosas" u orden del mundo, *causado* por actos de una voluntad con poder coactivo), es decir que recurre a un discurso en el que se utiliza un recurso metodológico, la *personificación o hipóstasis*[1] *del orden jurídico*, para la aprehensión de los fenómenos. Para la "teoría del Estado" es útil (heurísticamente) pensar en su objeto específico utilizando recursos como la *personificación* y la *hipóstasis*, con la finalidad de tratar de modo sistemático (unitariamente) y hacer más comprensible (y así, manejable) su objeto específico: caracterizar los modos de dominación políticos y conocer y caracterizar las relaciones de fuerza determinantes de "estado de cosas en el mundo" (*statu quo*).

Más específicamente, el Estado, en tanto dador de reglas, está separado del "estado" como sistema de sus propias reglas y la atención del teórico de lo político privilegia en la primera perspectiva ciertos *lugares de decisión* que se rigen en su accionar por normas y que, a la vez, son lugares de producción de normas jurídicas, mientras en otros, donde la densidad normativa es menor (zonas presuntamente *adiaforae*), se considera que el Estado está ausente. Particularmente en la interacción cotidiana extra contractual los individuos presentan un modo de diálogo auto referente en el que el derecho se visualiza sólo como trasfondo o directamente no se visualiza. Igualmente, en el otro extremo del orden social, en el nivel del grupo gobernante, el Estado es visualizado como sujeto necesario, *prius* del derecho y el derecho aparece como *instrumento de gobernabilidad*. Es decir, una vez superado el momento instituyente, ya instituido el derecho por el cual el uso de la fuerza se legitima, cobra centralidad la producción de normas jurídicas como modo de dominación, un modo de dominación parcialmente racionalizado y sometido a un lenguaje con forma legal.

Se trata de instancias controladas por *órganos* (burocracia) que justifican sus decisiones en (interpretaciones de) normas jurídicas que, como es sabido, no son impugnables *ad infinitum*, pero que son limitadamente controlables en su validez. Su carácter *orgánico* radica, precisamente, en que sus decisiones son imputadas al Estado y cuentan, en última instancia, con respaldo de la fuerza. En el otro extremo, lejos de la zona de mayor densidad normativa, particularmente en actos que no implican ni aplicación ni creación de normas, se sitúan las acciones privadas (sólo imputables a título individual o colectivo a individuos particulares, contingentes, en ningún caso personas de "existencia necesaria".

Es precisamente en las instancias de decisión en donde hay una posibilidad, aún al borde *pero dentro del sistema jurídico*, de primacía de la *voluntad instituyente* por sobre el *conocimiento de lo instituido*. Y es importante la cuestión como para detenerse un momento en ella.

En la filosofía jurídica contemporánea ha sido Hans Kelsen, autor neokantiano formado en el pensamiento de Herman Cohen miembro de la Escuela de Marburgo, quien ha puesto de relieve la importancia teórica y práctica de la distinción entre estado y derecho, cuestionando las extrapolaciones de las racionalizaciones teológicas para conciliar la trascendencia de Dios respecto al mundo y la predestinación, en el campo de la teoría política, en su *Teoría General del Estado*. La primera objeción que le hace a la noción de Estado de la tradicional "teoría general del Estado" defendida por Gierke, Jellinek, Simmel y otros autores, es que ésta olvida que el "Estado" constituye un instrumento de conocimiento para apoderarse del objeto de conocimiento específico: el derecho. Esta dialéctica entre inmanencia y trascendencia del estado y el derecho ha generado construcciones que, en su forma y a menudo en sus términos, son análogas a las que se han elaborado en el campo teológico entre Creador y creación o entre Dios y mundo.

Una teoría del derecho especulativa que quiera ir más allá del límite del otro lado del cual se encuentra el campo del orden del mundo como *lo que es*, el *estado* de cosas, lo *causado* por esas decisiones instituyentes/instituídas, se saldrá de quicio al querer colmar la brecha entre el derecho como *sistema* de normas interpretado y reconstruido *ex ante*, y el derecho como serie de *hechos institucionales en curso*. Tales hechos, como todo hecho, son contingentes. El atributo "institucional" indica que tales hechos (acciones y decisiones) ocurren en un *espacio de juego* normativamente configurado y coactivamente instituido, lo que, en primer lugar, deslinda el campo de los *hechos institucionales* posibles o imposibles y como consecuencia se abre un segundo segmento, el de la probabilidad. Es decir, se trata de un campo en el que los hechos institucionales resultan contingentes (como toda jugada). En este segmento y bajo ciertas condiciones, se reducirá o incrementará la *probabilidad* de ocurrencia de los eventos posibles. El segmento de la posibilidad contiene zonas de alta improbabilidad que deben ser consideradas por una teoría de la política atenta a las bifurcaciones y a la radical imprevisibilidad de la acción humana. El lugar de la política es hoy un espacio casi inexistente en su competencia con la tecnoburocracia: la especificidad de la política como pensamiento y acción trata de lo improbable. La fuerza de lo acaecido (la tirada de los dados) nunca podrá abolir el azar inextricable para cada nuevo lanzamiento. Pero es imposible que cualquier tirada trascienda el límite, la necesidad impuesta por los valores de sus caras. Esto no significa que no pueda de hecho modificarse el número de caras o el de marcas en cada una de ellas. Pero en este caso la transformación es de un nivel diverso a las series que se producen en las sucesivas jugadas. En el primer caso se trata de una transformación instituyente, en el segundo de una instituída. Pero de inmediato hay que agregar que la *ruptura* que implica el paso de un juego a otro sólo es instituyente desde el punto de vista interno del nuevo juego. Un ensayo de solución a la pregunta acerca de cómo resulta posible que de un hecho bruto se origine uno institucional, generalización a su vez del problema del punto de origen de las inferencias de validez normativa, es el que consiste en considerar que sólo la introducción de una categoría modal deóntica en la interpretación del hecho fundante constituye el punto de partida y de llegada de las proposiciones acerca de la validez/verdad de los hechos institucionales.

La relación *instituyente/instituido* es de sumo interés para una teoría del Estado atenta a la *fallas* de las teorías del Derecho Natural, del Derecho Racional y del Derecho Positivo de las que ahora no podemos ocuparnos.

Pero debemos retener lo siguiente: el Estado es el nombre que se asigna a este centro de imputación jurídico. Centro que, al ser personificado por hipóstasis en la retórica de la acción política y en el pensamiento de algunos teóricos, genera la ilusión trascendental de un ente realísimo, con atributos de divinidad antropomórfica y al que luego en las versiones vulgares se le adosan atributos psicológicos de distinta índole sin excluir el sentimiento y el sexo.

Así se originan preguntas como: ¿puede imputarse al Estado, como personalidad, una acción contraria a la ley del propio Estado?

Si el Estado es el *nombre* de la presencia de algo *real*, si se cumple la función de la *hipóstasis* separándose del derecho, es decir, si se olvida que Estado es la personificación del principio que unifica o sintetiza la variedad de *hechos institucionales*, la respuesta será negativa. Igual que la imposibilidad de la contradicción en Dios, también el "Estado Persona" es impotente frente a ella. Sólo así se puede garantizar su carácter de *existente necesario* (subsistente por sí mismo). Su existencia no puede entrar en cuestión porque el Estado en términos hipostáticos es persona, es lo eminente y real que constituye la condición de la existencia de la sociedad civil.

En los propios textos legales y, sin ir más lejos, en nuestro país, el *Estado argentino* es declarado en el Código Civil como "persona de existencia necesaria". Pero si el contenido del orden jurídico es variable y el Estado es igual a dicho orden jurídico, ¿qué significa que el Estado es persona de existencia necesaria? Esta necesidad no depende de ninguna contingencia, es incondicionada, absoluta. Aunque sólo *internamente, es decir, que el sistema en tanto componente del mundo productor de hechos institucionales puede ser destruido.* Implica que el sentido de la proposición "el Estado argentino es persona de existencia necesaria" puede ser complementada con la proposición: "para el Estado argentino". No se trata, por de pronto, de ningún "hecho", de ningún "fenómeno" contingente sino de una tautología, se decir, de una necesidad.

Así, por ejemplo, la proposición formulada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (OEA) en 1979 "el Estado argentino tortura, mata y desaparece seres humanos", es un enunciado verdadero. Pero también es un enunciado verídico en 1985 "el Estado argentino castiga como criminales a personas que, ocupando determinados cargos como funcionarios han realizado aquellas conductas que juzgó como criminales". La contingencia de la historia (podría no haber ocurrido el hecho de los juicios por esos crímenes si hubiera asumido otra persona en el cargo de Presidente, o bien la misma persona podría haber tomado otra decisión), muestra claramente que de la criminalización o no de esos comportamientos depende su imputación o no al Estado Persona.

Por lo que hace al hecho institucional posterior (la caracterización como delitos de las acciones de los acusados) se trata, sin duda, del resultado de una compleja trama de condiciones estratégicamente orientadas hacia la especificación del derecho positivo, es decir, de una lucha político-jurídica por la determinación del Estado (el orden jurídico positivo); se trata en definitiva de las respuestas posibles en la forma de hechos institucionales, al interrogante: ¿es imputable el Estado argentino o las personas individuales por la inflicción de torturas o por el robo de niños? ¿No es precisamente el Estado (el propio orden jurídico) el espacio institucional en el que se *determina* el carácter delictivo de las acciones? Cuando un funcionario realiza una acción o toma una decisión contraria a la ley, si así lo determina un órgano del propio Estado, aquella acción no es ya considerada como realizada por el Estado, sino que se la considerará la acción de un sujeto particular que debe responder a título personal como delincuente. El Estado, a lo sumo, será considerado una persona jurídica que, como garante de las acciones y decisiones de *sus* agentes, tiene *responsabilidad civil.*

Si se acepta que se denomina Estado a la unidad de la diversidad de normas se disuelve la paradoja del Estado delincuente. Porque nada impide que, de hecho, el orden jurídico se conserve dinámicamente dando cabida a una sucesión de sistemas contradictorios en el tiempo como ya se ha demostrado en la teoría del derecho contemporánea. Tampoco es extraño pensar que un sistema de normas creadas incluya entre éstas un tipo especial de normas, a saber, normas para crear normas y también incluir normas para eliminarlas. El sistema es entonces de segundo orden, o de tercer orden si se incluyen normas de un nivel meta que permita modificar las normas para crear normas.

Frente a lo anterior, la teoría personificadora del Estado Supremo y Absoluto, lo visualiza como un horizonte, es decir, como una *línea imaginaria* que siempre se retira más allá del derecho. Y su voluntad se manifiesta como Razón de Estado, inescrutable no sólo para el pensamiento jurídico, sino también moral. Ese sería el lugar del Estado, el de la "verdadera" política, el de la decisión categórica más *íntima* y cuya máxima es la menos universalizable, la que sólo distingue amigo/enemigo. El Estado totalitario de Karl Schmitt.

Notas

[1] El término hipóstasis (upostasis) se utiliza modernamente en sentido peyorativo transformación subrepticia de una palabra o concepto en una cosa o ente. Pero el término ha sido utilizado en un sentido positivo como "ser de un modo verdadero" o "ser real" o incluso como "presencia real". En este sentido hipóstasis puede entenderse más próxima a ousía (ousia), aunque no como "esencia" sino como "sustancia individual concreta", es decir como "primera ousía" (prwth ousia). Para Plotino y otros neoplatónicos los principios emanan hipóstasis y éstas subhipóstasis. El sentido de hipóstasis como *persona*, probablemente introducido por Tertuliano en el sentido legal, tiene el sentido de substancia subsistente por sí misma. En sentido teológico hipóstasis se utiliza en el sentido de "persona divina" y especialmente se denomina *unión hipostática* para designar la unidad de dos naturalezas en una hipóstasis o persona. Así se denomina especialmentea la unión en la sola persona del Hijo de Dios de las dos naturalezas del Cristo: la divina y la humana.

LA IGUALDAD Y LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD

María Gabriela D'Odorico
UBA

Análisis teórico-políticos de ideologías y de instituciones dispares, entre ellas el Banco Mundial, advierten sobre el giro desigualitario del curso social en los últimos años. Incluso, se invoca a la *igualdad* desde un discurso político que, llamativamente, gestiona el deterioro de lo igualitario. Semejante paradoja abre dos cuestiones íntimamente emparentadas. La primera refiere a que toda definición de *igualdad* determina un campo de desigualdades "aceptables"[1]; aquí se analiza como caso representativo del neoliberalismo, la *igualdad* según Rawls. La segunda cuestión es la de los límites de la *libertad* presupuesta en la anterior definición. Es posible demostrar que las posibilidades emancipatorias resultantes de la *igualdad simple* (Rawls) son menores que las determinadas por concepciones más *complejas* (Walzer). Pero ambos autores, todavía aceptan la anterioridad lógica de la libertad respecto de la igualdad. A partir del enfoque de la capacidad de Amartya Sen, puede debilitarse ese presupuesto e introducir una corrección que transforme a la *libertad* en una *práxis* expansiva.

Sobre las desigualdades liberales

Lo que se entienda por *igualdad* requiere señalar respecto a qué variables de referencia será definida. Como señala Sen, se trata de preguntar *¿igualdad* de qué?[2]. O bien ¿qué aspecto(s) de la condición de una persona debe(n) ser considerado(s) *fundamental(es)* por un igualitarista (no sólo como causa o evidencia) o *sustituto(s)* de lo que ellos consideran fundamental? Así lo entendió Platón cuando le hace decir a Calicles "Tratamos a los mejores y más poderosos entre nosotros, desde la niñez, como leones; los oprimimos, los engañamos y los avasallamos cuando les decimos que deben contentarse con ser iguales a los demás y que esto es lo noble y lo justo"[3]. Ya en la modernidad, la *igualdad de las capacidades* físicas e intelectuales de Hobbes, supone aceptar esas diferencias en el hombre. O la *igualdad* como garante de la libertad individual, desde Locke a Nozick[4], acepta desigualdades originadas por la no influencia del gobierno en la distribución primaria de bienes y riquezas. En síntesis, un concepto multidimensional como la *igualdad* aplicado en una sola dimensión, es, al decir de Walzer, causa de la aceptación de la desigualdad en otras[5].

La teoría de la justicia de Rawls[6] como concepción liberal hegemónica, no constituye una excepción. Rawls sostiene que para concebir una sociedad justa y equitativa se debe imaginar qué principios

suscribirían sujetos que, en una hipotética "posición original" y bajo un "velo de ignorancia", desconocen sus creencias y circunstancias particulares. Estos sujetos acordarían en regirse socialmente por principios que garanticen la *justicia* como imparcialidad: "Todos los bienes primarios sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados"[7]. Tomando como eje la pregunta de Sen, "¿igualdad de qué?", interesa señalar tres cuestiones problemáticas en Rawls:

A- La igualdad se define respecto de las oportunidades para el bienestar. El punto de partida metodológico es el de individuo "presocial", poseedor de derechos naturales como la libertad, la propiedad, la seguridad o la resistencia a la opresión. El contenido de estos derechos lo da una libertad limitada por leyes que garanticen la misma libertad para todos.

B- La desigualdad creciente se acepta si no perjudica a alguien. La igualdad de oportunidades no elimina toda desigualdad. Son desigualdades permitidas, las que mejoran mi porción igual en el reparto, pero no las que se apropian de mi porción equitativa.

C- Se establece la prioridad de la libertad sobre la igualdad. La libertad se define por los derechos sociales y políticos: al voto, a un juicio justo, a la libre expresión, a la libre circulación, y es prioritaria respecto de la igualdad[8] porque es lo primero que los sujetos hipotéticos elegirían.

Las consecuencias prácticas de estas afirmaciones no generan respuestas suficientes frente a las crecientes demandas sociales. A continuación se analizan y redefinen cada una de las cuestiones indicadas.

Los límites de la libertad de oportunidades

Ya Marx caracterizaba al individuo liberal como alguien que se imagina a sí mismo replegado en su interés y arbitrariedad privados, disociado de la comunidad, pero en cohesión con los restantes individuos sólo para garantizar la conservación de su propiedad y de su persona egoísta[9]. Esta idea inspira a Walzer, para pensar la justicia como construcción humana, sin leyes universales que la rijan, y relacionada con una igualdad definida desde la dimensión social. Ya que las personas no son más que sus peculiaridades, sus cualidades naturales concretas, su posición social y sus concepciones particulares del bien, surgen las siguientes objeciones a las cuestiones señaladas en Rawls.

A- La *igualdad* rawlsiana o *simple*, según Walzer[10], es unidimensional, abstracta y formal. Una definición multidimensional o *compleja* de la igualdad, debe asentarse en una teoría particular de los bienes, según la cual todos ellos son primordialmente una producción social, tienen carácter histórico, están originados en individuos concretos que interactúan, no pueden ser universales y tienen sus propios procedimientos de distribución[11]. El esencialismo que resulta de sostener el carácter intrínseco a los bienes que tiene la distribución, origina formas de interpretar la justicia en las que no hay un método racional de diferenciación. Bienes como seguridad y bienestar, dinero, cargos (puestos en empleos), trabajo duro, tiempo libre, educación, parentesco y amor, gracia divina, reconocimiento (señales de estima, honores públicos, etc.), poder político, tendrán sus propios criterios de distribución justa, acordes al significado particular de cada uno de esos bienes. El dinero, propio del intercambio de mercancías, no podría utilizarse para comprar votos (esfera política) o gracia (esfera religiosa); en ese caso su uso es injusto. Ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado, puede ser coartado por ubicarse en otra esfera con respecto a un bien distinto. La utilización de un bien fuera de su esfera, como habitualmente se hace con el dinero, constituye un cruce ilegítimo de fronteras. O jerarquías distintas en los roles políticos ocupados, no deberían aventajar en el cuidado médico o la educación. Por lo tanto la igualdad social surge como un subproducto de muchas distribuciones independientes, cada una de las cuales es desigual en sí misma, ya que cada individuo disfruta de cantidades desiguales de esas características distribuidas. De modo que la igualdad no refiere a la distribución de algún bien identificable, sino que describe el carácter global de un conjunto de relaciones[12].

B- La autonomía de las esferas no es inviolable, y siempre existe el peligro de invasión. Si el cruce provoca beneficio, se lo suele justificar ideológicamente o apelar a la repercusión pública para seguirlo haciendo. Lo injusto en la sociedad capitalista no es sólo la distribución desigual del dinero, sino que el dinero sea "predominante" sobre otros bienes, aún cuando no perjudique explícitamente a nadie. El predominio surge de usar bienes sociales olvidando sus significados intrínsecos y configurando esos

significados a la propia imagen. Pero además si una sola persona o grupo logra retener un bien frente quienes se lo disputan, y explotar su predominio, se ha dado otra forma injusta: el monopolio[13]. I aceptación de desigualdades crecientes siempre que no perjudiquen a otros (Rawls) queda revisada p una versión normativa de pluralismo, que amplía las posibilidades de la libertad a partir de evitar predominio y el monopolio. Pero aunque el modelo funcionalista equilibrado de Walzer le otorga a cac parte del orden social igual importancia causal, necesita suponer la anterioridad lógica de la liberta como garantía del equilibrio[14]. Así el impulso crítico inicial de Walzer, se diluye y homologa su pensamient al de Rawls, inaugurando una discusión interna a las sociedades liberales[15]. Ser un yo situado es est vinculado al lenguaje determinante en la tradición política norteamericana de los derechos individuale como el pluralismo, la tolerancia o la libertad de expresión entre otros.

De cómo recuperar la igualdad para la emancipación social

Emancipación e igualdad siguen remitiendo a Marx[16], cuando critica a Bauer la propuesta d emanciparse de la religión en general para alcanzar la emancipación como ciudadano. Para Marx est planteo es incorrecto porque la religión como extravagancia privada se convierte, en la sociedad capitalista en símbolo de la separación del hombre de su comunidad. Walzer dice coincidir con Marx, pero no logr invertir el supuesto liberal y ampliar los límites para el ejercicio práctico de la libertad.

C- El modo *complejo* de entender la *igualdad* está contemplado en la propuesta de Sen, para quier personas formadas de manera diferente y situadas en diversos lugares requieren distintas cantidades d bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades[17]. La *capacidad* indica la condición de una persona (como su nivel de nutrición) pero no se capta por su inventario de bienes (provisión de alimentos) ni po su nivel de bienestar (satisfacción al consumir alimentos). Representa combinaciones alternativas de l que una persona puede hacer o ser, distintos *funcionamientos* valiosos que puede lograr al vivir[18]. La combinación de *funcionamientos*, desde los elementales (estar nutrido y libre de enfermedades) hasta los complejos (el respeto propio, la preservación de la dignidad o la participación en la comunidad) determinan qué es la vida de una persona. Así "capacidades básicas" serán cosas "básicas" que una persona pueda hacer, prestando atención a lo que los bienes hacen a (o por) los seres humanos, con abstracción de la utilidad que les confiere. Este efecto no utilitario de los bienes, lo que hacen por la persona, lo que obtiene la persona de ellos, aparte de su reacción mental o de su evaluación del servicio, define el espíritu del *enfoque de la capacidad*[19].

La igualdad que surge de este enfoque condenaría, por ejemplo, provisión igual de bienes a una persona sana y a un parapléjico, porque éste último requiere más recursos para moverse. No tener en cuenta *capacidades* sino la reacción mental llevaría a afirmar que "aprender a vivir sonriendo en la adversidad", anularía el derecho a la compensación. Así el enfoque se aleja de la visión de Rawls, que privilegia la tenencia de bienestar o bienes primarios, y dirige su atención a lo que una persona obtiene en un espacio entre el bienestar y los bienes[20]. Por ejemplo, la nutrición: es proporcionada por la oferta de bienes y genera bienestar.

Sen no sólo incluye el concepto de *libertad para el bienestar*; sino que además muestra el valor intrínseco de la *libertad para el bienestar* que logra una persona. La acción de elegir se considera parte de una vida y puede conducir al bienestar: "hacer x" es diferente de "elegir hacer x y hacerlo". La *libertad* de llevar diferentes tipos de vida se refleja en el conjunto de capacidades que dependen de factores que incluyen características personales y determinantes sociales. La libertad de un individuo va más allá de las capacidades de vida personal, y puede remitir a metas sociales no relacionadas directamente con su propia vida. Esto no significa evaluar la libertad independientemente de valores y preferencias individuales.

La evaluación de los elementos en un rango de elección debe estar relacionada con la evaluación de la libertad de elegir en ese rango. Pero ni el número fijo de opciones está relacionado con la libertad como lo muestran las opciones "mala", "horrorosa" y "espantosa"; o "buena", "excelente" y "muy buena". N tampoco las opciones en sí amplían el margen de la libertad, como cuando se incluyen opciones triviales La libertad de optar no agota la libertad humana porque elegir un modo de vida depende en parte de elecciones propias, pero, en gran medida, de las elecciones de otros[21]. La habilidad de alguien para lograr funcionamientos valiosos se refuerza con acciones y políticas públicas. Vivir como a uno le gusta, además

de elegir activamente, supone estar libre de hambre o de enfermedades, y esto requiere de una política pública que transforme el ambiente social y epidemiológico.

Esta redefinición del concepto de libertad que excede la elección individual, debilita la anterioridad lógica de la libertad respecto de la igualdad, aún cuando no es del todo seguro que lo invierta. Pero dicho debilitamiento permite entender que un orden político alejado del ejercicio de la justicia e impuesto como "necesario", supone la desigualdad humana como condición tanto para su legitimación como para su supervivencia. A la vez muestra un camino hacia la libertad, cuyo desarrollo potencial depende de nuestro protagonismo, aún cuando nos definamos como habitantes de un mundo profundamente desigualitario

Notas

[1] Especialmente en Sen, A. (1980), "Equality of What", en McMurrin, ***Tanner Lectures on Human Values***, 1, Cambridge, Cambridge University Press

[2] Sen, A.(1996) "Capacidad y bienestar" en NUSSBAUM Y SEN (1996), *La calidad de vida*, México, 1996, p. 54

[3] Platón, *Gorgias*, 482-484

[4] *cfr.* Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*, Bs. As., F. C. E.

[5] Walzer, M. (1993), *Las esferas de la justicia*, México, F.C. E., pp. 22 y ss.

[6] En particular su obra canónica Rawls, J. (1981), *Teoría de la justicia*, México, F.C.E.

[7] *Ibídem*, p. 281

[8] Esto objeta Hart, H.L.A. (1975), "Rawls on Liberty and its Priority" en Daniels, N. (1975) *Reading Rawls*, Basic Books, Nueva York

[9] Marx, K. (1973), *La cuestión judía*, en Marx, K. - Ruge, A.: (1973), *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, pp. 244-245

[10] Walzer, M. (1993), *op.cit.*, México, F.C.E. Parte de la polémica está en Miller, D. Y Walzer, M. (1996), *Pluralismo, justicia e igualdad*, Bs. As., F.C.E

[11] Walzer, M. (1993), *op.cit.*, pp. 21 a 23

[12] Miller, D. (1996), "Igualdad compleja" en Miller, D. y Walzer, M. (1996), *op. cit.*, pp. 18 a 23

[13] Walzer, M. (1996), *op.cit.*, p. 24

[14] Lo señala Arneson, R. (1996) "Contra la igualdad compleja" en Miller, D. y Walzer, M (1996), *op. cit.*, pp. 308 y 309

[15] Walzer, M. (1996) "La crítica comunitarista del liberalismo", en revista *La política*, Barcelona, Paidós, 1er semestre, pp. 47-64

[16] En todo el texto de Marx, K. (1973), *La cuestión judía, op.cit.*; y en especial p. 227

[17] Sen, A. (1980), "Capacidad y bienestar", *op.cit.*, pp. 55 - 57

[18] Tomada de la *potencia*, *cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, XII, 2, 1069 y IX, 1, 1046

[19] La relación entre Sen y Aristóteles está en Nussbaum, M. (1996), "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico" en Nussbaum y Sen (1996), *op.cit.*, pp. 318 - 350

[20] Cohen, G. (1980), "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades"en Nussbaum y Sen (1996), *op.cit.*, pp. 29-31

[21] Sen, A. (1996), "Capacidad y bienestar", *op.cit.*, p. 60

EL CONCEPTO DE MODERNIDAD Y LOS ORÍGENES DE SU CRÍTICA EN «EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD» DE J. HABERMAS

Pablo Erramouspe
UN La Matanza

Hegel: la modernidad como concepto

Hegel fue el primero - según Habermas - que desarrolló un concepto claro de modernidad, que permite entender la conexión interna entre modernidad y racionalidad.

El concepto de «edad moderna» supone una edad nueva cuya actualidad es entendida como historia del presente que tiene que renovar continuamente su ruptura con el pasado, del que ya no puede tomar sus criterios de orientación: "tiene que extraer su normatividad de sí misma"[1]. Pretende "una ruptura radical con la tradición". El problema es que en la realidad histórica no se puede iniciar nada nuevo de modo absoluto.

Hegel es el primero que torna esa cuestión en un problema filosófico. La necesidad que la modernidad, que por definición no puede acudir a modelos pasados, tiene de autodeterminarse, es la necesidad de la filosofía, cuya tarea consiste en aprehender su tiempo en conceptos. El principio de la Edad Moderna es la subjetividad, que explica a la vez la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis, su autopercepción como progreso y a la vez como extrañamiento. Por esto la modernidad como concepto contiene una crítica de la modernidad.

Los acontecimientos históricos claves para la emergencia del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa, en las que la interpretación libre del sujeto, el derecho natural basado en la autonomía de la voluntad reemplazan a la autoridad de la tradición y al derecho histórico. Tal principio determina la ciencia, los conceptos morales y el arte como manifestaciones de la cultura moderna, en tanto liberación del sujeto cognoscente, autonomía de la voluntad subjetiva y expresión de la interioridad absoluta. Los aspectos de la modernidad son manifestaciones del principio de la subjetividad. La filosofía aprehende la estructura de tal subjetividad como subjetividad abstracta en el cogito cartesiano y como autoconciencia absoluta en Kant. La razón fundamenta el conocimiento objetivo, la elección moral y la evaluación estética y se convierte en juez supremo de la cultura en su conjunto.

Kant expresa el mundo moderno pero ignora la necesidad que surge de las separaciones instauradas por el principio de subjetividad, que alcanzan sólo para fundar la ciencia, la moral y el arte, no para estabilizar una formación histórica que ha roto con la tradición. El principio de la subjetividad es suficiente para minar la religión pero no para regenerar el poder de unificación. Allí se genera la "necesidad de la filosofía".

La razón, como poder unificador, tiene que superar el desgarramiento producido por el principio de subjetividad. Hegel logra, con el concepto de Saber Absoluto, ir más allá de la Ilustración, pero "piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto"[2].

En la lucha de la razón con la fe no quedan en pie ni una ni otra, ya que la razón vencedora ha sido considerada como entendimiento. Hegel introduce, según Habermas, lo que trata de probar, a saber: el poder unificador de la razón, ya que supone que una razón considerada como algo más que entendimiento es capaz, necesariamente, de unificar las oposiciones que como entendimiento genera. Hegel "utiliza los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto"[3]. Define a la modernidad a partir de su propio principio y de este modo coloca a la razón como poder unificador que supera las oposiciones generadas por ella misma como entendimiento. Pero tal unificación es parcial ya que no se extiende a los desgarramientos concretos, o bien es excesiva en tanto los disuelve como tales: "(...) al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una fuerza tan avasalladora que no solamente resuelve el problema inicial del autocercioramiento de la modernidad sino que lo resuelve demasiado bien"[4].

El discurso sobre la modernidad reitera, desde Hegel, una acusación contra la razón que se funda en el principio de la subjetividad. La razón sólo destruye las formas abiertas de represión para implantar en su lugar el dominio represivo de la racionalidad misma. Se trata de una subjetividad que se eleva a sí misma a absoluto y de este modo convierte la liberación en sometimiento.

Ese discurso dirige sus ataques contra esa razón centrada en la subjetividad, "(...) borra de la crítica de la razón el genitivo subjetivo"[5]. Habermas considera que una crítica separada de la razón, cae en la autorreferencialidad y termina en aporías.

Nietzsche: el concepto como ficción

La crítica de la modernidad se configura como crítica de la metafísica porque la modernidad es tematizada metafísicamente en la búsqueda de su fundamentación. La metafísica es el saber acerca del fundamento; cuando la modernidad se autotematiza en su discurso filosófico, lo hace metafísicamente, porque busca algo que por su propia esencia histórica como época ya no puede recibir de la tradición: el fundamento de su legitimidad. Esa búsqueda encuentra dos caminos: ella misma es el fundamento de su propia legitimidad en tanto que consumación de la historia como despliegue de lo absoluto (Hegel), o bien: no hay fundamento, el fundamento es una ilusión, un error, una ficción. Lo que la caracteriza entonces, después de Hegel, es su autopercepción como ausencia de fundamento y encuentra en Nietzsche su primera y ejemplar expresión.

Ni Hegel, ni la derecha y la izquierda que le suceden, ponen en cuestión las adquisiciones de la modernidad. Pero éstas, que se encuentran bajo el signo de la libertad subjetiva (autonomía moral, emancipación de las tradiciones, etc.) también son vividas como abstracción, como alienación con respecto a la totalidad que implica una vida ética. La religión, que operaba la integración que la hacía posible, ha sido destruida por la Ilustración, que sólo puede remediar aquel déficit mediante una radicalización de sí misma. Por eso Hegel y sus discípulos creyeron que la razón, en esa dialéctica de la ilustración, podía operar una reintegración de la totalidad perdida.

Para Nietzsche ya no se trata de reinterpretar la razón en una dialéctica de la ilustración, sino de abandonar ese intento de someter a la razón a una crítica inmanente. Se sirve, en principio, de la razón histórica, pero para llevarla a su destrucción y hacer pie en lo otro de la razón: el mito.

La Ilustración historicista ahonda las escisiones que los logros de la modernidad conllevan: la razón presentada en forma religiosa del humanismo culto no desarrolla una fuerza capaz de reemplazar el poder unificante de la religión tradicional, y ésta no puede ser restaurada. La modernidad, para Nietzsche, consiste en la última época de la historia de una racionalización que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito.

El arte moderno es el medio en que la modernidad puede contactarse con lo arcaico. El joven Nietzsche ve en Wagner una "mitología renovada en términos estéticos" que podría activar las fuerzas de integración social. Tal proyecto se encontraba ya en Schelling, Schlegel, Novalis y Hölderlin. La diferencia que aparece en Nietzsche es que deja de ser romántico. Frente a la voluntad de rejuvenecimiento de Occidente, Nietzsche opone la de su liquidación.

El romanticismo pretendía ampliar el carácter limitado del principio de subjetividad, Nietzsche quiere deshacerse del principio mismo, ahondando de modo radical la purificación del fenómeno estético de toda adherencia teórica o moral. Tal experiencia sirve como contrainstancia de la razón, como autodesenmascaramiento de una subjetividad descentrada, liberada de toda limitación racional en cuanto a fines, utilidad o moral.

Sobre esa contrainstancia se apoya una "metafísica de artistas" que reduce lo ontológico y lo moral a lo estético. Ser y deber ser no son más que apariencias. El mundo es un tejido de interpretaciones, perspectivas y errores. La voluntad de apariencia que así lo configura como voluntad de poder es el "núcleo estético" de esa metafísica.

No hay fenómenos ónticos ni morales. Lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, son preferencias por lo útil para la vida. Tras las pretensiones de validez universales hay pretensiones de poder inherentes a valoraciones. La identidad de los sujetos cognoscentes, su autonomía práctica, así como la metafísica o la ciencia, son ficciones del paradigma de la razón centrada en el sujeto que surge como inversión perversa de la voluntad de poder.

Según Habermas, Nietzsche ejerce una crítica que termina por atacar sus propios fundamentos y en la que se pueden distinguir dos estrategias. Como consideración artística del mundo realizada con medios científicos en actitud antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica, constituye una ciencia histórica que, al servicio de una voluntad de poder, puede escapar a la ilusión de la fe en la verdad. Pero tal estrategia presupone la validez de la filosofía de la voluntad de poder. Y como crítica de la metafísica que no se considera a sí misma filosofía.

Tales estrategias de la crítica nietzscheana continúan, como estrategias para salir del paradigma del sujeto mediante el rechazo de la razón, en el pensamiento „postmoderno".

Aspectos críticos

Ahora bien, ¿por qué salir del paradigma del sujeto? Cada intento lo hace por motivos diferentes. En el caso de Hegel porque se trata de un principio cuyo despliegue abre escisiones lacerantes; la necesidad de la filosofía como superación unificadora surge de ese sufrimiento. En el de Nietzsche porque se trata de una ilusión que nace de la decadencia y rebaja los valores de la vida. En el caso de Habermas porque constituye una estructura monológica que oprime las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida.

Habermas comparte con varios de los pensadores con los que polemiza el intento de salir del paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje. Señala que, si tales pensadores hubieran seguido otra dirección, habrían llegado a conclusiones parecidas a las suyas. Pero ese parecido lo liga a la familia de pensadores que son objeto de sus críticas. La razón comunicativa no es menos objetable, como ensayo de salida del mencionado paradigma del sujeto, que la razón dialéctica o el pensamiento desmitificador.

Habermas, siguiendo la definición de Hegel, entiende a la modernidad como subjetividad y racionalidad. Juzga que la crítica a la misma, que comienza con Nietzsche y prosigue con lo que llama neoestructuralismo, al identificar esos principios rechaza a la modernidad en bloque y pretende situarse fuera de ella, pero sólo consigue caer en una argumentación autorreferencial que no le permite superar el paradigma del sujeto.

La crisis de la subjetividad no arrastra, para Habermas, la de la racionalidad, sino sólo la de la racionalidad centrada en el sujeto. Una racionalidad reconfigurada como comunicativa puede mantener el espíritu ilustrado de la modernidad y salir sin autorreferencialidad del paradigma del sujeto.

Pero la racionalidad comunicativa de Habermas presenta problemas similares a los inherentes a toda forma de argumentación trascendental[6]. Aunque ésta tan sutil como para transformar sus aspectos problemáticos en principios básicos. Las objeciones a las argumentaciones trascendentales son utilizadas por Habermas „more trascéndens", bajo un modo trascendental. Ese modo hace que su salida del paradigma del sujeto sea también autorreferencial.

Bibliografía

AAVV (1991), Habermas y la modernidad, Cátedra, Madrid.
Cortina, Adela (1992), Crítica y utopía: la Escuela de Frankfort, Cincel, Madrid.
Gabás, Raúl, (1980), J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel, Barcelona.
Habermas, Jürgen (1985), El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Buenos Aires
Habermas, Jürgen (1985), Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona.
Habermas, Jürgen (1984), Ciencia y técnica como "ideología", Tecnos, Madrid.
Habermas, Jürgen (1986), Sobre Nietzsche y otros ensayos, Tecnos, Madrid.
Habermas, Jürgen (1990), Pensamiento postmetafísico, Taurus, Madrid.
Mc Carthy, Thomas (1987), La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid.
Taylor, Charles (1997), Argumentos filosóficos, Paidós Barcelona, pp. 19 a 58
Comesaña, Juan Manuel (1998), Lógica informal, Eudeba, Buenos Aires, pp. 120 a 128.

Notas

[1] Habermas, J., (1985), p. 18
[2] idem., p. 35
[3] idem., p. 49
[4] idem., p. 59
[5] idem., p. 78
[6] cf. Taylor, Ch., (1997, pp. 19 a 58) y Comesaña, J.M., (1998, pp. 120 a 128).

LOS BORDES DE LA POLÍTICA

Alejandra Adela González
UBA

Hanna Arendt y Simone Weill pensaban que la política se fundaba en un asesinato primordial: el exterminio de Troya. Pero sobre sus restos vencidos, Atenas hizo un poema y fundó el orden de un mundo. Arendt, más luminosa, apuesta a la posibilidad de un espacio público en donde el poder se manifiesta como palabra y acción. En estos días, sin embargo, Simone Weill se nos impone: *Incluso una vez realizado, el mal conserva ese carácter de irrealidad, tal vez de ahí provenga la simplicidad de los criminales: en el sueño todo es simple.*

Este trabajo explora los bordes de la política en estas dos teóricas, aquello que hace frontera con la violencia del origen, lo que hace límite al mal, al espacio borroso donde el poder como fuerza omnipotente se trasmuta en palabra.

En el mito de Tótem y Tabú, Freud marca que la única manera de hacer lazo social entre los individuos, el modo de advenir sujetos, es prohibirse un lugar: el que permite el asesinato. Si el temor a morir funda el orden político, como dice Hobbes, si la política es la que hace borde a la guerra desatada, es necesario pensar ese origen, que ya no es el de un contrato imposible basado en el átomo racional moderno.

Ha caído Cartago y Fenicia, se decía Agustín en la Ciudad de Dios, por qué no caerá Roma, por qué ella sería eterna. Hay un lugar para lo político, para lo ético, ¿aun lo religioso?, ¿desde dónde podría pensarse un espacio común, cuando todo parece replegarse a una intimidad sin palabras y el afuera sólo es visible como pánico y dolor? El problema de la constitución de lo político aparece entonces, a través de las referencias de las autoras a estas tradiciones En especial, la referencia a San Agustín en Hanna Arendt, con su concepto de amor y a la primacía de la vida política, concebida como oposición pèro a la vez conservación de la vida natural, y en el problema del dolor en Simone Weill, y su paradojal acercamiento al mal, al que incluso Dios ama. Lo político es, por un proceso de desentrañamiento de lo teológico, el modo de ser en el mundo de subjetividades condicionadas y de una naturaleza humana que no termina de redimirse.

Hanna Arendt o el amor a la vida política

En principio, estos dos conceptos -amor y vida política- parecen antitéticos: por un lado Hanna Arendt plantea lo impolítico del amor en tanto repliegue a la vida privada y por otro, la vida política como la constitución del espacio de la libertad humana por negación de la pura necesidad ligada al orden privado. El amor en tanto concepto, que comienza a desarrollar a partir de su tesis sobre San Agustín, implica un enriquecimiento de la esfera íntima. Pero a la vez la prevalencia por la pregunta quién eres, sobre el objetivante qué eres, engendra la vía de la interioridad, la memoria sostenida por la relación al Otro absoluto. De este modo, engendra con relación al otro como prójimo, un vínculo novedoso que desata de la vida terrena. Ese vínculo se basa en la certeza del amor de Dios, ligado al milagro del propio comienzo, es decir a la condición de criatura, desde la perspectiva teológica. El amor aparece como lo impolítico, pero a la vez es el lazo que uniendo a Dios abre la posibilidad de la constitución subjetiva, la interioridad y la memoria personal que se instituye por la vía del relato.

La categoría de la natalidad es, en ese aspecto, lo que contribuye a diferenciar el inicio del comienzo. El pasaje de un mero inicio cronológico y el modo en que se da el milagro de la vida, es el máximo momento de lo amoroso. El amor de Dios va labrando el ordo amoris agustiniano, que encuentra su eco en el amor fati arendtiano, y que mantiene su resonancia en la reconciliación con el mundo. Allí habitan la promesa y el perdón. Promesa que sin garantía alguna, porque hay pérdida de la certidumbre propia del cogito, viabiliza el lazo entre los hombres, en tanto promete respetar el orden de lo que está vivo, y perdón cuando se ha atentado contra el supremo don de la vida. Es esa vida natural inmersa en el len-

guaje la que conlleva la construcción del espacio público, tanto como la interioridad. Es solamente por el amor fati que los hombres construyen por medio de la palabra y la acción un mundo habitable, a partir de la percepción común. Y ése es el espacio donde se pone en juego la verdad, por la posibilidad de intercambiar lugares. Amar es ponerse en el lugar del otro, por la fascinación que la diferencia engendra y la necesidad de manifestarse de la propia vida. Por eso la mentira, para Arendt, destruye la vida social, es el precepto stalinista que socava el espacio común y termina con el poder, es decir la voluntad de aparecer ante el otro. Efectivamente eso que se promete y se perdona, lo que se cuenta en la historia, es el relato de la aparición violenta de la diferencia en el mundo. Por eso el conflicto es el origen de la vida. Sólo que la politicidad es el modo en que la fuerza misma que lleva a la separación se encauza como poder y manifestación y constituye las relaciones de proximidad. El nacimiento, el conflicto y el prójimo son los que dan cuenta del ser entre los otros, del ser en el mundo. Nacimiento como relato insólito de una historia singular, que con la contingencia propia de la biografía desmiente el eterno retorno, para plenificarse como repetición de lo nuevo, repetición de la diferencia, vida multiplicada en el espacio de la polis. Así la vida y el nacimiento se constituyen no como experimentación biológica sino como experiencia política. Y es el amor el que la suscita cuando niega a la vida como supervivencia y se planta como amor al cualquiera, al sentido in-finito del prójimo. En la fragilidad de los asuntos humanos, se juega el ser al que se ama porque mantiene una relación original con el deseo. Arendt se queda no con el amor del neoplatonismo agustiniano, sino con el amor de la lógica bíblica, un dios creador que exige y prohibe. Y que en esos avatares, permite el despliegue de la historicidad en lo que tiene de exterior. Todo lo que procede de la exterioridad de la vida sólo aspira a ella misma. Dialéctica de la vida: exterioridad absoluta del Ser eterno, y también introducción en la interioridad de quien ama. Aún cuando la bondad cristiana no es del mundo, hay algo de esa interioridad que Agustín recorre, el quien, que por la vía de la memoria, no como pura rememoración instara un porvenir que es inseparable del pasado. Es decir, la articulación retrospectiva del deseo que accede al milagro del origen es el fundamento de toda aspiración humana, la vida es lo que extrae al ente de su finitud. Una vez planteada la cuestión de la vida, Arendt la niega como inmediatez natural a través del atributo de su politicidad. Y allí aparece también la aspiración a la inmortalidad, lo que la aleja de la promesa de la vida eterna, para conectarla a la memoria humana. La historia que los hombres hacen para inmortalizarse entre los otros hombres. Aun cuando sea la historia del mal, es decir de la separación, aun cuando se funde en un origen violento, junto con la voluntad y la interioridad, es el amor a la vida, lo que abre esa instancia como interrogación y cultura. Así es en la vida política que se manifiesta el amor como puro poder de aparición de los seres en la pluralidad del mundo volviendo historia, mito de los orígenes, a la violencia fundadora.

Simon Weill o el dolor de la vida en común

La violencia como potencia arrasadora está en el fundamento de lo político. La pregunta por el mal es, entonces, ineludible. Weill lo describe como monótono, homogéneo, equivalente en términos cuantitativos. El yo y el mal están unidos porque ambos destruyen la unidad, fragmentan para hacer astillas al bien. El mal busca un nombre y anhela una definición. El pecado que habita en los humanos, en tanto yo diferenciado se propaga ejerciendo un contagio, para luego trasmutarse en contacto con lo puro, lo eterno y volverse sufrimiento. Si lo político es la frontera que se instaura para poner límite a la violencia irrefrenable, no puede hacerlo más que por la violencia. Por eso la culpa está implícita en el ordenamiento social. Y retorna a él. La política es un arte paradojal: consiste en desnudar lo impolítico de toda acción. Soportar la discordia fundante que anida en los intentos de concordancia. La violencia en el origen no puede eludirse, porque nacer es cometer violencia. Y el único remedio, entonces, es hacer de esa violencia, sufrimiento. Así, si la fuerza dominadora es sinónimo del poder, entonces apenas es posible trasmutar la diferencia en pluralidad. Porque Weill encuentra que la violencia no es un efecto no deseado sino la causa misma de lo político. De ahí su naturaleza contradictoria, que se deberá tolerar. No nos podremos apartar de la díada violencia-sufrimiento. Y sólo si esa violencia deviene en sufrimiento será la sombra del bien puro que deseamos. El dolor redime pero en el contacto con los otros. Por eso tiene un origen social.

Así si el mal es coextensivo de la historia, no queda más que transformarlo en dolor, y por lo tanto amar ese dolor, que es el producido por el contacto con los otros, en tanto estamos separados de la Nada de Dios. Del mismo modo en que el poema es la representación de la ausencia de dios, lo política es para

Weill, la representación de la Nada de lazo que liga a las criaturas. Por eso su movimiento debe ser el de descreación, o intento de abolir una distancia que a la vez se debe reconocer de modo absoluto, porque es nuestra condición: la de creaturas. El mal crece en el corazón mismo de la modernidad, cuando creyó inventar una racionalidad política. Pero el totalitarismo no es un invento moderno para Weill, que a diferencia de Arendt, considera que comenzó con la creación del mundo, con la destrucción de Troya.

Pero la extrema posición weillina, es que se debe amar a Dios aún como autor del mal que odiamos. Porque el mal es esa separación presente en cada criatura y no fruto de su acción. La acción política, precisamente porque intenta ligar, se funda sobre el olvido de la guerra y sin embargo no puede dejar de repetir la separación y la guerra en una mala infinitud.

El mal es siempre la destrucción de cosas sensibles donde hay presencia del bien. Es bueno lo que da realidad a los seres y las cosas, malo lo que se la quita. Dios ha creado un mundo que no es el mejor de los posibles sino el que comporta todos los grados de bien y de mal. La matriz temporal del sujeto (esa hiancia violenta) sólo puede trasmutarse como sufrimiento, lo que implica mantener la separación tiempo/eternidad. El único saber es el del tiempo.

¿Es lícito, entonces, tiene sentido esforzarse por llegar a ser no violento? La causa de las guerras, dice Simon Weill, es que cada uno se siente poseedor del universo. Pero el acceso al universo pasa por el propio cuerpo, al que jamás se posee.

El capitalismo ha conseguido la liberación de la sociedad humana respecto de la naturaleza, pero lo social es ahora el punto de opresión. En el corazón mismo de lo político anida una imposibilidad absoluta: la de evitar lo real del mal.

Política: una praxis imposible

Hacer política se plantea entonces como aquello que establece los bordes, la posible escansión de lo real, del mal real, como dice Weill. Esto que siempre retorna, fragmentario y fragmentado, imposible de dominar y a la vez intrínseco a la vida en común. Enfrentado a eso, el bien se vuelve imaginario, como la revolución posible, el mundo feliz, la sociedad sin propiedad privada. En cambio, lo simbólico ata en cada momento a una temporalidad finital al sujeto que actúa en el instante. Simbolizar es escandir, entonces, hacer tiempo, es dar paso a la subjetividad, a la posibilidad de elegir en acto, algo que nunca es del todo bueno, que se trata de decir bien. Esa es la itinerancia de la política como contingencia, presente atado ya a no a la inmediatez de lo real, sino puesto en una topología del cambio y la sucesividad. El modo en que la vida política permite el deslizamiento de los sujetos por distintos lugares de la estructura, es lo que permite su no fijación en una esencia que lo determine enteramente. Lo político, en tanto orden simbólico, desligado de la ontología es lo que abre paso a la vida política, aún cuando la violenta injusticia de la muerte no pueda ser nunca abolida.

La política reincorpora lo simbólico, es decir pone la ley entre lo real del mal y lo imaginario del bien. Incluye el orden simbólico que desmiente toda sustancialidad para establecer los límites de inviolabilidad. Por eso, la política es del presente, carga con ontologías de las que debe deshacerse en cada momento y no puede identificarse con una ética. Toda política identificada a una ética termina siendo siempre asesina. Simbolizar quiere decir poner un otro entre los sujetos, siempre establecer un entre dos, una vía tercera para la inmediatez entre los hombres o entre los hombres y la naturaleza. Hacer un lugar a lo que no se sabe qué es en la imposible relación social. Si la política se funda sobre un asesinato, sobre un lugar que no debe ser ocupado, sólo se puede amar a aquel que nos impide ocupar el lugar del Amo absoluto, un Dios que no está por sobre la ley.

LA TRAMA DE LA AUTONOMÍA EN EL *DEFENSOR PACIS* DE MARSILIO DE PADUA

Gabriel Livov
UBA

El *Defensor Pacis*, en su intención de fondo, no es un sereno tratado de ciencia política sino antes un texto esencialmente polémico, una máquina de guerra. Concebido en el marco de las batallas teóricas alrededor del conflicto de jurisdicciones entre Papa y Emperador, el texto aspira a ser un arma doctrinaria al servicio del Imperio de Luis de Baviera, un arsenal conceptual con todos sus dardos dirigidos contra la expresión ideológica de la ambición papal por hacerse fuerte en los dominios temporales: la teoría de la *plenitudo potestatis*.

El movimiento teórico de Marsilio va a consistir esencialmente en una defensa de la autonomía e inmanencia de lo político contra toda posible intromisión trascendente.

La hipótesis-guía de este trabajo sostiene que la defensa marsiliana de la autonomía de lo político se comprende en toda su riqueza y profundidad sólo si se la interpreta teniendo presentes tres niveles distintos y complementarios: un primer nivel epistemológico; otro ontológico; y un tercero político en sentido estricto.

Intentamos así reconstruir el trazado general de los enlaces que genera, de los componentes que estructura y de las posiciones que ocupa la noción de autonomía en sus apariciones dentro de los varios y entramados momentos argumentativos de la red textual del *Defensor Pacis*.

Nivel de la ciencia política

El momento en que Marsilio se sienta a diseñar los planos para la construcción de su impugnación de las pretensiones temporales del Papa, se halla enmarcado por numerosos intentos de deslindar la constelación de problemas propia de la ciencia política respecto de otras disciplinas[1], de asignarle una rama autónoma dentro de la tripartición de la *philosophia moralis*[2] y de ensayar la conformación de una terminología política técnica, más específica y precisa. La política comienza a definirse y legitimarse como una ciencia en sí misma dentro de las diversas ramas del árbol tardomedieval del saber, y estos movimientos de autonomización epistemológica no son excéntricos respecto del fenómeno de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles, sino que se corresponden y co-determinan mutuamente con él[3].

Marsilio no puede evitar recurrir a ciertos materiales proporcionados por la política aristotélica para diseñar su armamento conceptual, y el tratado marsiliano está armado a partir de una gran cantidad de referencias, explícitas e implícitas, al corpus aristotélico, referencias predominantemente diferidas hacia la discusión de problemáticas y realidades a él contemporáneas.

Para el teórico del s. XIV, Aristóteles opera como elección epistemológica fundamental, activa, que lo autoriza filosóficamente a moverse estrictamente dentro de los confines de la razón natural autónoma. Marsilio apela no sólo a una constante readaptación de las doctrinas políticas aristotélicas, adecuándolas mediante la formalización y la dinamización al análisis político de su tiempo, sino que también hace suya toda una metodología que puede adscribirse al Estagirita, principalmente receptada a través del filtro averroísta. La investigación se basa en el criterio de la evidencia, busca definiciones de una cosa y su contrario, hace uso del silogismo y parte de razonamientos basados en la inducción. Utiliza también la diferenciación típicamente aristotélica de los diversos significados de un término para evitar ambigüedades, basándose en la variedad de sentidos que las palabras adquieren en el habla de los hombres, no pautando significados por remisión a alguna autoridad bíblica o cristiana, sino moviéndose en el ámbito autónomo de la relación de un significado con otro[4].

Ya en el primer capítulo de la I *dictio* una decisión arquitectónica fundamental de Marsilio deja asentada una distinción metodológica basilar que desde un comienzo se dirige contra el agustinismo político, que es como suele denominarse el trasfondo teórico de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal.

En *DP* I, i, 8, formula una división tajante entre las dos partes de su texto, entre la primera y la segunda *dictio*, reservando para la primera "la demostración por las vías encontradas por el ingenio humano y las proposiciones firmes y de por sí evidentes", y para la segunda "los testimonios de la Verdad eterna, de los santos intérpretes y doctores de la fe cristiana". Así, en lugar de cruzar lo natural con lo sobrenatural, fundamentando descendentemente la legitimidad y haciendo filosofía política con textos de autoridades cristianas, Marsilio advierte que para afirmar la autonomía de lo temporal hay que razonar también temporalmente. En una palabra, que método y contenido constituyen un módulo inescindible. De este modo, la I *dictio* será el espacio autónomo de la ciencia política, con principios propios y una legalidad inmanente, mientras que en la II se hará teología y eclesiología. En esta misma línea se encuentran ciertas afirmaciones[5] en las que se excluye del conocimiento de la ciencia política los orígenes divinos del poder, y en las que se sostiene que sólo puede conocerse por demostración a partir de la *humana* certeza la institución propiamente *humana* del gobierno, la que depende de la voluntad y el arbitrio *humanos* (antecedente del principio viquiano del *verum ipsum factum* aplicado al mundo civil). Nótese aquí la remisión del ámbito epistemológico al ontológico, de la ciencia a su objeto de estudio: a la ciencia política autónoma le corresponde una porción autónoma de la realidad humana, una determinada ontología regional[6].

Nivel de la ontología política

De la autonomización de la ciencia política se desprende, como su correlato, la autonomización del objeto de estudio.

En estrecha conexión con la distinción metodológica entre la *dictio* I y la II, Marsilio distingue dos tipos de vidas buenas, una temporal-intramundana-terrestre-de aquí, ámbito cognoscible por la ciencia política y la razón natural, y otra celeste-eterna-futura-más allá, de la que la ciencia política no puede decir nada.

Encontramos la distinción entre natural y sobrenatural, y vemos a Marsilio posicionado, en esta *dictio*, al interior del sector ontológico natural[7]. En el marco de un biologicismo político decididamente anti-teológico, Marsilio afirma que la *civitas* es como una naturaleza animal[8], carente de cualquier vestigio de trascendencia.

Dentro del campo de inmanencia de lo humano, Marsilio esboza una suerte de ontología práctico-política, una delimitación, dentro de la praxis humana, de los actos específicamente políticos. Las dos clasificaciones de las acciones y pasiones humanas que encontramos en el *Defensor Pacis*[9] apuntan a situar la esfera estrictamente política de lo humano dentro de lo que cae bajo el dominio de la ley coactiva, el *foro externo*, perímetro relacional de los actos "transitivos" de los hombres que deben ser regulados por la parte gobernante[10].

La identificación de lo político-civil con lo coactivo responde a la necesidad de sostener la autonomía de la esfera política respecto del gobierno espiritual, que de este modo no sería propiamente un gobierno ya que los preceptos que emanan de él carecerían de poder coactivo.

El momento mismo de elaboración de la ley pertenece en rigor al campo de lo humano, en tanto no hay revelación alguna que dicte desde el cielo los contenidos de las normas civiles, sino que son necesarias para su confección la observación y la experiencia[11]. La ley es fruto de una ciencia política colectiva que determina lo justo y lo útil en las cosas civiles[12]. En la ley, *"oculus ex multis oculis"*, saber de la multitud, cristaliza el conocimiento y la prudencia política de numerosas generaciones, un proceso de construcción colectiva que requiere tiempo[13], un desarrollo que es gradual y perfectible y que por esto excluye la dimensión instantánea y eterna de la ley divina, promulgada perfecta de una vez y para siempre.

Recortándose de la tradición del agustinismo político, donde la ley era un don de Dios, Marsilio distingue entre ley humana y ley divina, localizando la sede del poder coactivo en el legislador humano. La ley se elabora en la esfera de lo humano (aspecto material de la ley) y vuelve coactivamente sobre él (aspecto formal de la ley) sin haber pasado por ninguna instancia ontológica trascendente que le otorgue una sanción sobrenatural.

Nivel de legitimación de la autoridad política. Nivel propiamente político

La función de la *civitas* (que ya en Marsilio podemos traducir como "Estado") dentro del universo de discurso de la tesis de la *plenitudo potestatis* papal estaba inscripta dentro del plan de salvación, por lo

que su misma existencia tenía una justificación trascendente, y su fin estaba orientado hacia la vida futura. El Estado o el Imperio serían el correctivo del pecado original de los hombres.

Apropiándose de terminología y conceptos aristotélicos, Marsilio coloca a la *civitas* dentro del ámbito de lo natural, y la dota de un fin propio, autónomo, dentro de la esfera intra-humana, distinguiéndose de la teleología divina que se arrogaba la *pólis* agustiniana.

Desde una mirada exterior y negativa, la autonomía de la *civitas* aparece caracterizada como autonomía respecto de cualquier poder externo. En este sentido, ella depende del mantenimiento del orden y de la paz, orden que está determinado por la armonía de las diferentes partes de la *pólis*, bajo el principio de especialización de las funciones. Las partes de la comunidad política deben cumplir la función que les es propia y evitar el quiebre de la armonía social, de cuya desaparición resulta la reducción a esclavitud de los ciudadanos por opresores extraños.

El filósofo de Padua apela a este organicismo político de cuño aristotélico no sólo para garantizar la autonomía de la *civitas* respecto de cualquier potencia extranjera, sino también para subsumir lo eclesiástico dentro del compuesto orgánico-político. El estar encargado del culto de Dios no es más que otra función de las tantas dentro de la *civitas*[14], y por lo tanto, debe respetar su rol en el interior de la diferenciación social, sin pretender un lugar más importante del que le fue asignado.

Pero Marsilio no se limita a indagar este aspecto, digamos, exterior de la autonomía, sino que se preocupa por atravesar positivamente sus caminos internos, y, como la herencia aristotélica marca, el corazón de lo político, sus principios fronéticos vertebradores se manifiestan en el momento central de la ley. De lo que se trata, entonces, para Marsilio, es de determinar quién establece la ley y de qué modo.

Habíamos ya indicado respecto del nivel I) que la elasticidad y perfección material de la ley dependen de su creación colectiva a lo largo del tiempo, como resultado de una ciencia política acumulada y refinada a través de sucesivas generaciones, que ningún intelecto individual podría jamás producir por sí solo[15].

Correlativamente con esta visión holística del conocimiento político, que el Paduano hace descansar en la máxima de derecho romano de que lo que a todos concierne, por todos debe ser tratado[16], Marsilio funda también su concepción de la autonomía política sobre una perspectiva totalizante. Para Marsilio, desde el momento en que se considera la comunidad como el todo que engloba a las distintas partes, no puede afirmarse la preminencia legítima de una parte sobre las otras en la institución de la ley y de la parte gobernante, ya que en ese caso tendríamos que el todo estaría regido heterónomamente por la tiranía de una de sus partes.

La autonomía de la comunidad política tiene como condición de posibilidad el hecho de que la ley tiene el consenso de la totalidad de los ciudadanos, y "fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es *como si* cada cual se la hubiera dado a sí mismo"[17].

Marsilio afirma que la ley dada después del examen y de la aprobación de la multitud entera de los ciudadanos es una ley que parece ser la que cada cual se ha impuesto a sí mismo, ley legítima, tratamiento de la legitimidad en el umbral de la auto-nomía.

Sólo hay autonomía cuando hay soberanía popular y sólo hay soberanía popular cuando se realiza la autonomía: círculo argumentativo entre dos ficciones legitimatorias que se sostienen recíprocamente en la misión de separar las aguas del papado y el imperio, en cuanto momentos de afirmación de la independencia del gobierno temporal respecto de lo espiritual.

Consideraciones finales

Finalizamos así el trayecto por la trama del discurso de la autonomía en el *Defensor Pacis*, luego de haberla recorrido en sus tres hilos centrales.

Si nos interesó el proceder teórico de Marsilio fue en tanto movimiento complejo de fundamentación, estrategia general en tres frentes, diferentes y articulados entre sí, que se cimentan y sostienen recíprocamente.

Así, contra los que acusan a Marsilio de cierta falta de originalidad en su uso del vocabulario filosófico, sólo remarcar que su esfuerzo teórico apunta más a la instauración de un plano antes que a la creación de conceptos, replanteo necesario para hacer frente a las monumentales catedrales teóricas ela-

boradas por la inteligencia de Roma, para configurar de modo distinto el campo de batalla. Por lo demás, movimiento teórico constitutivamente polémico, en el que la política de la escritura resulta la continuación de la guerra por otros medios.

Bibliografía

Primaria

(1928), *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, edited by C.W. Previté-Orton, Cambridge, University Press.

Marsilio De Padua, (1989), ***El defensor de la paz***, trad. cast. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid.

Secundaria

Aristóteles (1970), *Política*, edición bilingüe y trad. cast. J. Marías y M. Araujo, Centro de Estudios Políticos, Madrid.

Battaglia, F., (1928), *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Felice le Monnier, Firenze.

Bertelloni, F., (1995), "Presupuestos de la recepción de la Política *de Aristóteles*", en DOMINGUEZ, F., Imbach, R., Pindl, T., Et Walter, P., (eds): *Aristotelica et Lulliana*, Steenbrugis, Martinus Nijhoff International, The Hague.

Castello Dubra, J., Cangiano, E., Aliberti, A., (1997), "La soberanía popular en el pensamiento de Marsilio de Padua", en Bertelloni, F. (comp.): *Para leer "El nombre de la Rosa" de Umberto Eco. Sus temas históricos, filosóficos y políticos*, U.B.A., Oficina de Publicaciones del C.B.C, Buenos Aires.

Castello Dubra, J.A., (1997), "Finalismo y formalismo en el concepto marsiliano de ley: la ley y el legislador humanos en el *Defensor Pacis*", en *Patristica et Mediaevalia* XVIII, pp. 81-96.

Lagarde, G. De, (1948), *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age, Vol. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque*, París.

Miethke, J., (1993), *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires.

Miethke, J., (1995), "Señorío y libertad en la teoría política del s. XIV", en *Patristica et Mediaevalia* XVI, pp. 3-32.

Quillet, J., (1970), *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París.

Skinner, Q., (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Vol. I: El Renacimiento*, F.C.E., México.

Ullman, W., (1960), "Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del 'homo naturalis' y el 'christianus'", en *L'Homme et son destin*, Louvain.

Ullman, W., (1983), *Historia del pensamiento político medieval*, Ariel, Barcelona.

Ullman, W., (1985), *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid.

Notas

[1] MIETHKE, J., (1995): "Señorío y libertad en la teoría política del s. XIV", en *Patristica et Mediaevalia* XVI, p 9.

[2] BERTELLONI, F., (1995): "Presupuestos de la recepción de la Política *de Aristóteles*", en DOMINGUEZ, F., IMBACH, R., PINDL, T., et WALTER, P., (eds): *Aristotelica et Lulliana*, Steenbrugis, Martinus Nijhoff International, The Hague, pp. 46-47.

[3] Dentro de los comentadores del pensamiento político del filósofo de Padua que hemos podido consultar, la asimilación marsiliana de Aristóteles constituye un problema insuficientemente abordado. DE LAGARDE [LAGARDE, G. De, (1948): *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age, Vol. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque*, París, pp. 154-155, 199] se afana en mostrar la distancia de las tesis de Marsilio respecto de lo afirmado por el Estagirita, acusando al Paduano de "discípulo infiel" y reprochándole que invoque tanto a Aristóteles sin haberlo realmente comprendido. Por su parte, QUILLET realiza un interesante examen del aristotelismo averroísta en el que habría abrevado Marsilio, pero más allá de esta reconstrucción, afirma que, en realidad, Aristóteles es un obstáculo para entender a Marsilio: el Paduano habla inevitablemente el lenguaje aristotélico de su tiempo, vive un trasfondo cultural aristotélico que lo obliga a permanecer bajo su autoridad, pero para decir cosas que nada tienen que ver con el filósofo griego; según QUILLET, si Marsilio se hubiera podido substraer al argot aristotélico dominante, hoy podríamos comprender mucho mejor lo que tenía él para decir [QUILLET, J., (1970): *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, pp. 51, 52, 57, 59]. BATTAGLIA combina ambiguamente ciertas aproximaciones que nos parecen atinadas con la consideración de fondo de que las formas de razonar y las doctrinas aristotélicas que con frecuencia aparecen en el *Defensor Pacis* son "ropajes eruditos y convencionales", muertos y sin fuerza alguna [BATTAGLIA, F., (1928): *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Felice le Monnier, Firenze, pp. 53-54].

[4] *DP* I, II, 2 (P-O 7, 9-26); *DP* I, x, 3 (P-O 37, 18 - 38, 14) [Citamos según la edición en latín de Previté-Orton (P-O), números de página y números de renglón.]

[5] *DP* I, IX, 2 [P-O 48, 1-11]; *DP*, XII, 1 [P-O 31, 7-10].

[6] Cf. *DP* I, IV, 3 (P-O 12, 26-29).

[7] Es importante tener en cuenta, en este punto, el cambio de perspectiva que ULLMAN [ULLMAN, W., (1960): "Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del 'homo naturalis' y el 'christianus'", en *L'Homme et son destin*, Louvain] hace notar respecto del hombre y de lo natural con el reingreso de los textos aristotélicos en Occidente: de una concepción que hacía hincapié en el *homo christianus*, renacido de la carne en virtud del bautismo, y de este modo participante de los atributos divinos (doctrinas paulistas y agustinianas), se pasa a una orientación naturocéntrica que concibe al *homo* en su autonomía, en su naturalidad, y no ya dependiendo de lo sobrenatural.

[8] *DP* I, II, 3 (P-O 8, 1-2).

[9] La de *DP* II, VIII (P-O 178-186) más claramente que la de *DP* I, v, 4 (P-O 16, 13-29).

[10] Actos que son referidos en términos de *"actus civiles humani" DP* I, x, 1 (P-O 36, 21-37), *"politici seu civiles hominum actus" DP* I, x, 2 (P-O 37, 17) o directamente *"civilia" DP* I, xi, 3 (P-O 44, 8).

[11] Marsilio se retrotrae a las consideraciones sobre la ley de la *Retórica* aristotélica para fundamentar este punto.
[12] *DP* I, xi, 3 (P-O 44, 6-8).
[13] *DP* I, xi, 3 (P-O 42, 14-25).
[14] *DP* I, IV, 4 (P-O 14, 3-4).
[15] *"unus solus homo, nec fortasse unius aetatis homines invenire aut retinere possent omnes actus civiles determinatos in lege"* [*DP* I, XI, 3 (P-O 41, 28- 42, 2)]. La verdadera dimensión del conocimiento político aparece como colectiva, y se da en el seno de la comunidad, dentro de la cual todo hombre tiene entendimiento y juicio para las cosas prácticas. El compuesto de los ciudadanos posee un juicio más completo y acertado que el de cualquier individuo tomado aisladamente, dentro del optimismo holístico marsiliano según el cual en el todo se corrigen los defectos de las partes [*DP* I, XIII, 4 (P-O 57, 14-16)]. En las cosas de mayor importancia en política, esto es, en las elecciones de las que depende el destino de la comunidad, no puede sino participar la totalidad de los ciudadanos, la multitud, porque el todo es mayor que su parte tanto en el hacer como en el discernir [*DP* I, XIII, 4 (P-O 57, 5-6].
[16] *"quod omnes tangit ab omnibus debet tractari"*.
[17] *DP* I, XII, 6 (P-O 52, 20-24); trad. cast.: 57; subrayado nuestro.

¿QUÉ LIBERALISMO? ¿CUÁL DEMOCRACIA? RICHARD RORTY Y CHANTAL MOUFFE ACERCA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

Eduardo Mattio
UNVM

En un contexto socio-político tan complejo y tan poco prometedor como el actual, en que vemos amenazada la integridad de nuestras instituciones democráticas —colonizadas como están por los imperativos del proyecto económico neoliberal a ellas asociado—, nos urge preguntar acerca de las causas de tan peligrosa debilidad. Como señala Arturo Roig, "las formas de representación subsisten pero de la democracia no ha quedado sino una máscara"[1]. En un enclave semejante vale la pena esclarecer qué sea la democracia liberal. Cabe reiterar la pregunta que interroga por sus fines y propósitos, por su sentido y sus límites. Ahora bien, cuando hablamos de "democracia liberal" no parece que denotemos una forma política "clara y distinta", ¿a qué nos referimos con tales categorías? ¿A qué liberalismo? ¿A cuál democracia?

En el presente trabajo intentaremos oponer dos versiones contemporáneas de democracia: el "liberalismo burgués posmoderno" de Richard Rorty y la "democracia radical y plural" de Chantal Mouffe. Nuestro objetivo es examinar en qué medida un constructo político edificado sobre la defensa de los intereses particulares puede asociarse a un proyecto público genuinamente democrático. En fin, pretendemos volver a problematizar la tensión inherente a la democracia liberal, es decir, revisar la distinción hecha por Benjamin Constant entre la "democracia de los antiguos" y la "democracia de los modernos", entre la participación activa en el poder público, con la correlativa subordinación del individuo a los intereses de la comunidad, y el goce privado de la autonomía individual, necesaria para hacer posible la autocreación de sí[2].

I

El proyecto político defendido por Richard Rorty supone desde el inicio la primacía de la democracia respecto de la filosofía, es decir, subordina toda narración teorética a la consecución de una utopía

liberal concebida a imagen y semejanza de las "prósperas democracias del Atlántico Norte"[3]. Para sustentar dicho proyecto no es preciso buscar fundamentos metafísicos o trascendentales. Basta con reiterar la enseñanza de John Rawls: la consolidación del liberalismo político es una tarea "política, no metafísica". Es decir, Rorty pretende aplicar con el último Rawls el principio de tolerancia a la misma filosofía[4]. Si Jefferson fue capaz de poner entre paréntesis muchos temas teológicos a la hora de deliberar en la esfera pública, "nosotros debemos poner entre paréntesis muchos temas habituales de la indagación filosófica"[5]. Al fin y al cabo, hay que tomar conciencia de que "la justicia como equidad" es una concepción política que tiene su origen en el seno de una determinada tradición política. Por tanto, basta con que nos limitemos a reunir aquellas convicciones consolidadas al interior de dicha tradición, evitando así el autoengaño ilustrado de querer liberarse de la historia y de la tradición por una apelación a la "naturaleza" o a la "razón". Por lo tanto, es claro para Rorty que las instituciones y prácticas del liberalismo democrático sólo pueden ser justificadas etnocéntricamente[6]. Para ello, sólo cabe (1) permanecer en la superficie, filosóficamente hablando[7], y (2) acostumbrase a la idea de que la política social no necesita de otra autoridad que la que proporciona el acuerdo exitoso entre los individuos[8].

Por todo esto, Rorty cree necesario aggiornar nuestro léxico político. En vez de apelar al "liberalismo filosófico" —ontológicamente gravoso—, hoy es más útil adoptar su "liberalismo burgués posmoderno". Este sucedáneo se denomina "burgués" porque sus instituciones y prácticas sólo son posibles en el marco de determinadas condiciones históricas, en especial económicas, radicalmente contingentes. No hay un conjunto de principios universales que justifiquen las expectativas de tal comunidad; sólo se procura fidelidad para con un conjunto de formas de vida que son útiles en cuanto responden a las esperanzas de dicha comunidad. Por otra parte, el apelativo "posmoderno" alude a la actitud hostil que sus miembros tienen respecto de toda metanarrativa. Nuestro liberal burgués sólo necesita de narrativas históricas que describan lo que la comunidad ha logrado en el pasado o lo que pretende alcanzar en el futuro[9].

Es claro, entonces, que Rorty pretende recuperar para la democracia norteamericana —y también para el resto del planeta— la tradición política que Jefferson fundara y que fuera pregonada por Whitman y Dewey[10]. En ese marco, y a pesar de las reiteradas críticas, Rorty no parece preocupado por problematizar la incómoda relación entre "lo privado" y "lo público", es decir, entre los derechos individuales (la libertad) y la soberanía popular (la igualdad). En todo caso, su afán por profundizar la escisión privado-público[11] tiene un doble objeto: (1) no sólo garantizar que la esfera privada no sea violentada por la esfera pública; sino (2) asegurar que esta última no sucumba frente a los imperativos egoístas de la primera[12]. Sin embargo, más allá de sus reparos solidarios, su fidelidad a la tradición liberal le juega una mala pasada: no duda en anteponer a cualquier igualitarismo comunitario, las libertades inobjetables de un individuo inexpugnable.

De esta forma, su versión de la democracia queda reducida a una negociación permanente entre los más diversos intereses particulares. Recuérdese la imagen del bazar kuwaití, donde todos regatean aún ante los adversarios más despreciables, para luego volver a la seguridad de su "club privado"[13]. Es llamativo, como indica Rafael Del Águila, que a pesar del manifiesto pluralismo de la comunidad liberal, no haya para Rorty otras "alternativas serias" a las creencias etnocéntricas que fundan su "democracia liberal"[14]. En su utopía liberal —contingente, reformista y experimental—, el valor meramente procedimental conferido a la democracia parece haber adquirido la tenacidad de un dogma.

II

En El retorno de lo político, Chantal Mouffe nos proporciona su propia versión de la democracia, en oposición a la versión defendida por autores liberales como Rawls, Dworkin o Rorty. Aunque Mouffe coincide con Rorty en realizar una aproximación no esencialista a la política y en separar en la Ilustración el proyecto de autofundación (epistémica) ya perimido, del de autoafirmación (política) aún inconcluso, desconfía del afán liberal —del que no es ajeno Rorty— de despolitización de la vida pública, en tanto relega el pluralismo y lo traslada a la esfera privada para asegurar así el consenso en la esfera pública[15]. Según Mouffe, el pensamiento político de inspiración liberal-democrática es incapaz de captar la naturaleza de "lo político", puesto que desde una perspectiva racionalista, individualista y universalista insiste en erradicar toda sombra de antagonismo[16].

En contra de los intentos procedimentales de Rawls o de Habermas, Mouffe cree preciso reconocer la inevitabilidad intrínseca del antagonismo. En todo caso, la democracia moderna "no consiste en establecer las condiciones de un consenso «racional», sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo"[17]. Por tanto, el objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en encauzarlas de acuerdo con los dispositivos agonísticos que garanticen el respeto del pluralismo.

Ahora bien, el antiesencialismo de Mouffe no se limita a liberar la política de la necesidad de un fundamentum inconcussum. Pretende deconstruir el espacio social hasta hacer patente la imposibilidad de su clausura, hasta hacer evidente no sólo la necesaria parcialidad y provisionalidad de todo cierre, sino el carácter fundacional del conflicto, i.e., la primacía de lo político respecto de lo social.

Así, con la noción de "exterior constitutivo", lejos de sostener una antagonismo autodestructivo de lo social, intenta mostrar que toda identidad se construye a partir de un "otro" que se le opone. En otros términos, la condición de existencia de toda identidad supone la afirmación de una diferencia que asegura la permanencia del antagonismo y de sus condiciones de emergencia. Por eso, como afirma Mouffe: "la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión..., sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo"[18].

Para tal fin hay que distinguir claramente entre las categorías de "enemigo" y "adversario". Según esto, en el interior del "nosotros" que constituye la comunidad política, no se verá al oponente como un enemigo a eliminar (Schmitt), sino como un adversario que existe legítimamente y que tiene derecho a expresarse en disidencia. Podremos combatir sus ideas, pero no se cuestionará su derecho a defenderlas[19]. Distinguido el antagonismo (relación con el enemigo) del agonismo (relación con el adversario), es posible comprender las razones por las cuales el conflicto agonal, lejos de ser un peligro para la democracia, es en realidad la condición misma de su existencia[20].

En armonía con Claude Lefort, Mouffe entiende el espacio político democrático como un lugar vacío, es decir, como un terreno librado a la lucha agonística por la hegemonía, contienda que sólo puede garantizarse por la proliferación de los discursos y de las prácticas más diversos[21].

En este marco puede verse que la "democracia plural y radical" de Mouffe pueda ser una crítica del "liberalismo burgués" rortyano. Con mucho acierto Mouffe entiende que Rorty ha caído en una vaga asociación entre liberalismo económico y liberalismo político que lejos de radicalizar la democracia, nos incapacita para transformar críticamente sus instituciones[22]. Para la filósofa belga, la supervivencia de la democracia sólo es posible gracias a la prosecución de una batalla semántica sin término, no sólo en relación a cuestiones banales y coyunturales como las que propicia Rorty, sino también respecto de los principios democráticos mismos y de las instituciones y prácticas que ellos engendran. Es decir, la democracia deber ser un espacio agonístico donde una pluralidad de agentes sociales puedan discutir radicalmente el sentido mismo de significantes simbólicos centrales tales como "igualdad" o "libertad", nociones que erróneamente Rorty no ve la necesidad de discutir.

¿Es entonces la democracia liberal un constructo político que haya que eliminar? No exactamente. En todo caso, al advertir la historicidad y la contingencia de la articulación entre ambas tradiciones de la modernidad política[23], Mouffe subraya la paradójica tensión existente entre ellas. Mouffe nos sugiere redescribir la relación entre liberalismo y democracia no como una permanente negociación entre dos concepciones externas la una de la otra sino como una saludable contaminación siempre renovada entre dos formas de vida sujetas a una articulación contingente[24], donde el "pluralismo agonístico" es la mejor estrategia para resolver la paradójica tensión entre los derechos del individuo y la soberanía de la mayoría.

Al momento de elaborar una conclusión, nuestra perplejidad apenas nos deja enunciar algunas afirmaciones provisionales, algunas cuestiones por resolver.

Respecto de la utopía rortyana, vemos claro que la férrea defensa liberal de los intereses privados hace imposible un proyecto democrático común. O mejor, sólo permite pensar la democracia como un procedimiento apto para resolver el conflicto entre los más diversos intereses individuales. La "democracia de los modernos" se ha fagocitado la "democracia de los antiguos", i.e., la defensa de los derechos individuales hace peligroso todo recurso a una voluntad común.

Por otra parte nos preguntamos: a pesar del potencial crítico y emancipatorio de un antagonismo devenido agonismo, ¿puede una narración semejante robustecer los lazos sociales hoy gravemente quebrantados? La fragmentariedad social y discursiva celebrada por Mouffe, ¿no debilita aún más los lazos de una comunidad democrática? ¿El "pluralismo agonístico" no es funcional a la disolución de toda forma de soberanía popular? Además, ¿qué nos asegura que la lucha agonística pueda ser asumida como un modus vivendi que todos los actores sociales quieran aceptar? Mouffe misma es consciente del potencial peligro que anida en toda lucha hegemónica: la clausura provisoria de una dislocación estructural puede no ser necesariamente democrática, es más, puede dar lugar a una forma hegemónica totalitaria.

Por último, la deseable postulación del agonismo, ¿no es inviable cuando ya no hay fundamentos para una solidaridad comunitaria, condición mínima para reconocer en el otro a un posible interlocutor? ¿Qué nuevo "contrato" tendremos que editar para sostener esta utopía mínima[25]? ¿Qué "reservas morales" están implícitas en una lucha hegemónica donde los contendientes deben ser "enemigos amigables"[26]? No podemos dejar de pensar que tras la disolución de todo fundamento metafísico se vuelve imposible sostener una "voluntad común soberana" que no sea arbitraria y, por ello, totalitaria. En fin, no podemos dejar de avizorar en el futuro una democracia cada vez más débil, una comunidad prácticamente inexistente donde el acuerdo genuino entre una multiplicidad de agentes sociales cada vez más amplia deja paso a la mera defensa de los intereses individuales de unos pocos interlocutores.

Bibliografía

Bobbio, Norberto (1986), Liberalismo y democracia (México D.F.: FCE, 2000).
Del Águila, Rafael (1998), "Introducción. Políticas pragmáticas" en Rorty, R. (1998b) Pragmatismo y política (Barcelona: Paidós).
Laclau, Ernesto (1990), Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).
Mouffe, Chantal (1993), El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical (Barcelona: Paidós, 1999).
Mouffe, Chantal (2000), The Democratic Paradox (London: Verso).
Rawls, John (1985), "La justicia como equidad: Política, no metafísica" en Ágora. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, nº 4, Verano de 1996.
Roig, Arturo (2001), "¿Rousseau tenía razón?" en Michelini, D., Wester, J. et al., Saber, poder, creer. Homenaje a **Carlos Pérez Zavala** (Río Cuarto: ICALA).
Rorty, Richard (1989), Contingencia, ironía y solidaridad (Barcelona: Paidós, 1996).
Rorty, Richard (1991a), Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1 (Barcelona: Paidós, 1996).
Rorty, Richard (1992a), "Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera" en Claves de Razón Práctica, nº 20, marzo.
Rorty, Richard (1998a), Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX (Barcelona: Paidós, 1999).
Rorty, Richard (1998b), Pragmatismo y política (Barcelona: Paidós).

Notas

[1] Arturo Roig (2001) "¿Rousseau tenía razón?" en Michelini, D., Wester, J. et al., Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala, ICALA, Río Cuarto, p. 419. Con el filósofo cuyano pensamos que "la cuestión en nuestros días no se reduce a enfrentar una democracia ideal con una democracia perversa porque lo que estamos presenciando es el desplazamiento de la vida democrática por otra forma de vida de la cual la democracia es tan sólo su esqueleto institucional". Arturo Roig (2001) p. 419.
[2] Chantal Mouffe (1993), El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Paidós, Barcelona, p. 62; Norberto Bobbio (1986), Liberalismo y democracia, FCE, México D.F., pp. 8-9.
[3] Richard Rorty (1991a), Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1, Paidós, Barcelona, p. 269.
[4] Véase John Rawls (1985), "La justicia como equidad: Política, no metafísica" en Ágora. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, nº 4, Verano de 1996, p. 27.
[5] Richard Rorty (1991a), p. 245.
[6] En diálogo con Gabriel Bello Reguera, Rorty aclara que su inevitable etnocentrismo alude a que "nuestros sistemas de creencias y deseos son los que son, en parte porque crecimos como lo hicimos —socializados de una forma particular— ... Decir que la ética de uno, como la propia religión o la propia ciencia, no tiene más fundamento que el etnocéntrico, es decir, precisamente, una vez más, que no existe ninguna corte de apelación neutral a la que volverse —que debemos partir de donde estamos...". Richard Rorty (1991a), pp. 45-46.
[7] Véase Richard Rorty (1991a), pp. 246-247.
[8] Véase Richard Rorty (1991a), p. 251.
[9] Véase Richard Rorty (1991a), p. 269.

[10] Véase Richard Rorty (1998a) Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX, Paidós, Barcelona, cap. 1.

[11] Para el pragmatista, la necesidad incurable de reunir ambas esferas bajo un único léxico de fundamentación última es una quimera metafísica o teológica prescindible. Sólo es viable "tratar las exigencias de creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables". Richard Rorty (1989), Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Barcelona, p. 17.

[12] Véase Rorty (1989). Debo esta generosa observación a Federico Penelas.

[13] Véase Richard Rorty (1991a), pp. 282-283.

[14] Véase Rafael Del Águila (1998), "Introducción. Políticas pragmáticas" en Richard Rorty (1998b), Pragmatismo y política, Paidós, Barcelona, p.13.

[15] Véase Chantal Mouffe (1993), p. 189. A contrapelo de una propuesta semejante, Mouffe "propone una reformulación del proyecto socialista... que dote a la izquierda de un nuevo imaginario, un imaginario que recoja la tradición de las grandes luchas por la emancipación y que tenga también en cuenta las contribuciones recientes del psicoanálisis y la filosofía". Dicho proyecto, moderno y posmoderno a la vez, persigue el proyecto inconcluso de la modernidad, aunque desde una perspectiva antiesencialista ajena a la perspectiva epistémica de la Ilustración. Véase también Chantal Mouffe (1993), p. 29.

[16] Véase Chantal Mouffe (1993), p. 12; p. 191; puede verse además Chantal Mouffe (2000), The Democratic Paradox, Verso, London, p. 11.

[17] Chantal Mouffe (1993), p. 13.

[18] Chantal Mouffe (1993) 16; véase p. 191; Chantal Mouffe (2000), p. 12.

[19] En la introducción de The Democratic Paradox, Mouffe señala: "propongo distinguir entre dos formas de antagonismo, el antagonismo propiamente dicho —el que tiene lugar entre enemigos, esto es, entre personas que no tienen un espacio simbólico común— y lo que llamo «agonismo», que es un modo diferente de manifestación del antagonismo puesto que involucra una relación no entre enemigos sino entre «adversarios», adversarios que son definidos de modo paradójico como «enemigos amigables», es decir, personas que son amigas porque participan de un espacio simbólico común pero también son enemigas porque quieren organizar este espacio simbólico común de manera diferente" Véase Chantal Mouffe (2000), p. 13.

[20] Véase Chantal Mouffe (2000), pp. 13-14.

[21] Véase Chantal Mouffe (1993), p. 21; véase además Chantal Mouffe (2000), pp. 1-2.

[22] Véase Chantal Mouffe (1993), p. 28. Como señala Mouffe, "el ideal democrático ha dejado de ser movilizador, pues la democracia liberal se identifica en la práctica con el capitalismo democrático y su dimensión política se reduce al Estado de derecho"; de este modo, "aumenta sin cesar la marginación de grupos enteros que se sienten cada vez más excluidos de la comunidad política". Esto resulta verdaderamente peligroso en cuanto puede dar lugar a los más diversos fundamentalismos religiosos o étnicos fundados en identidades esencialistas o en valores morales no negociables. Véase Chantal Mouffe (1993), p. 18.

[23] Según Mouffe, no sólo es necesario distinguir en el seno mismo de la modernidad política la tradición liberal y la tradición democrática, sino también hacer notorio que ambas tradiciones, lejos de exhibir una vinculación necesaria entre sí, sólo se han visto articuladas contingentemente en los últimos doscientos años. Véase Chantal Mouffe (1993), p. 28; Chantal Mouffe (2000), p. 1.

[24] Véase Chantal Mouffe (2000), p. 10.

[25] Cabe aclarar que, pace Laclau, la tarea hegemónico-democrática es antiutópica. Laclau, al igual que Mouffe, intenta desmarcarse del proyecto político fundacionalista de la Modernidad; para ello se apropia de la distinción soreliana entre "utopía" y "mito". Si la utopía postula para "el final de los tiempos" un modelo de sociedad autorreconciliada, ajena a todo antagonismo y en la que el poder ha sido erradicado; el mito, en cambio, tiende a generar toda una serie de imágenes y objetivos que plantean tareas a la manera de una "idea regulativa". De este modo, la democracia radical es antiutópica en cuanto no postula ningún bosquejo de sociedad, sino que se afirma a través de la construcción permanente de mitos sociales. Véase Ernesto Laclau (1990), Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 242. No dudamos que Mouffe haría propia esta distinción adoptada por Laclau. Debo esta útil y precisa observación a Guillermo Pereyra.

[26] Véase supra nota 19.

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA: UNA VISIÓN KANTIANA SOBRE EL PROBLEMA DE LAS DOS LIBERTADES

Julio Montero

Distintas tradiciones del pensamiento político han entendido de modos diferentes el sentido del término «libertad». Muchas veces esta discusión entre concepciones rivales se ordena en torno de dos conceptos que suelen presentarse como opuestos: la libertad positiva y la libertad negativa. Por libertad negativa se entiende la situación en la cuál un sujeto tiene la posibilidad de actuar o de omitir una acción sin ser obligado o sin que se lo impidan otros sujetos. Por eso esta libertad se conoce como «ausencia de impedimento». Esto quiere decir que la libertad política entendida como libertad negativa consiste en que nadie interfiera en mi actividad impidiéndome conseguir un fin. Mientras que la libertad negativa se refiere a la carencia de coacción, la libertad positiva alude a la situación en la que un agente tiene la posibilidad de orientar su acción hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad, que se llama también «autodeterminación» o «autonomía», aparece vigorosamente en la idea rousseauniana de que en el Estado Civil el hombre es libre porque como miembro de la «voluntad general» sólo obedece las leyes que él mismo se ha dado.

Estos dos conceptos dieron lugar a una narrativa histórica en la que B. Constant distinguió entre la «libertad de los modernos» que consiste en el disfrute privado de algunos bienes fundamentales para la vida y el desarrollo de la personalidad humana, y la «libertad de los antiguos» que enfatiza la participación en el poder político. La tesis de Constant de que la soberanía pública se convierte en esclavitud en las relaciones privadas porque el ciudadano es, al mismo tiempo, legislador y súbdito de un orden arbitrario, esboza una oposición entre las dos libertades que continúa todavía como una tensión en el interior de las mismas democracias modernas, hacia distintas direcciones. En efecto, pensadores como Berlin o Mill rechazan la libertad positiva, afirmando que en una «sociedad perfecta» el Estado debe intervenir lo menos posible en la vida de los ciudadanos y que, como la democracia no siempre produce un incremento de la libertad individual, no hay ninguna conexión entre la autonomía y la libertad negativa (Berlin, 2000, pp. 225-230). Del lado contrario, el anarquismo y el marxismo aspiran a reemplazar el ideal de la libertad negativa, al que consideran un reflejo ideológico del mundo burgués, por la vida autónoma del «ser colectivo». (Bobbio, 1993, pp. 125-126).

En esta ponencia intentaré demostrar que la libertad negativa y la positiva son dos caras de la misma moneda. Mi tesis es que, por un lado, las libertades civiles solamente pueden mantenerse en sociedades democráticas. Y, por el otro, que las libertades individuales desempeñan un papel vital en la formación de la voluntad general (Habermas, 1995). Para esto, trataré de precisar el principio político al que suscriben los defensores de la libertad negativa señalando sus problemas (I). Luego, quiero exponer de que modo el liberalismo kantiano permite reconstruir la unidad de las dos libertades (II).

I

¿Cuál es el sentido de la libertad negativa?

1. Desde el momento en que vivimos en un mundo compartido con otras personas, sin cierta regulación, la libertad de acción sería conceptualmente imposible (Höffe, 1994/Kant *MC*, 232). En términos generales, podemos aceptar que no se infringen las libertades individuales cuando se regulan para combinarlas en un esquema y adaptarlas a ciertas condiciones sociales para su ejercicio duradero. Dado que no toda restricción a nuestras acciones es una limitación a nuestra libertad, sino sólo la interferencia con acciones que son significativas e importantes para la vida humana, el ideal de la libertad negativa sería irrazonable si pretendiera la completa supresión de la ley (Nino, 1989, p. 205). Por cierto, como los fines e intereses de los hombres no se armonizan espontáneamente, incluso Berlin o Constant admitirían que la ley es necesaria para que cada uno pueda perseguir los bienes que dan sentido a su vida. Sin embargo, la idea de los defensores de la libertad negativa es que el espacio de libertad personal tiene que

ser lo más amplio posible, pues de lo contrario los hombres no podrían desarrollar ni concebir sus propios planes. Por eso, Constant creía que la «verdadera libertad» era la negativa, pues si la libertad se opone a la coacción sobre mis acciones, aún la coacción emanada de la voluntad popular sería contraria a la libertad. Siguiendo este razonamiento, algunos liberales postularon la prioridad de las libertades individuales frente al «gran peligro de la tiranía de la mayoría», temiendo que la participación democrática, legitimada sobre los deseos de una omnipresente voluntad general, destruyera todas la libertades individuales.

2. Ahora bien, el carácter necesariamente coercitivo del poder político suscita la cuestión de la legitimidad. Esta consiste en preguntarnos: ¿qué principios debe adoptar un Estado para administrar el uso de la fuerza? Hasta donde alcanzo a ver, los defensores de la libertad negativa propondrían un principio de maximización de los derechos individuales que propiciaría que la intervención del Estado en la vida de las personas fuera la menor posible, ensanchando hasta el extremo la esfera de acciones no impedidas de los miembros de una comunidad. Berlin, por ejemplo, cree que como la libertad es el «fin último» de los seres humanos, no debe consentirse nada que la contraiga, ni siquiera la justicia ni la igualdad. Su argumento es que la libertad individual es un valor «sagrado» e «intocable» que nunca se debe disminuir con vistas a la «libertad social» (Berlin, 2000, pp. 224-225). El problema es que cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales, muchas personas, insistiendo en lo que ellas creen que es la verdad aunque otros no lo consideren así, pretenderán utilizar el poder del Estado para impedir que el resto de la ciudadanía profese o afirme sus puntos de vista. Y, por lo general, una distribución desigual de las libertades individuales e incluso el aniquilamiento o la persecución de algunos grupos maximizaría la libertad de acción total. También los más poderosos podrían incrementar su libertad negativa a expensas de los menos aventajados. A la luz del principio de maximización esto estaría permitido porque nada prescribe sobre la justicia o la igualdad. Evidentemente, su aplicación conduciría, en el mejor de los casos, a la supresión del pluralismo, impidiendo a todos los hombres perseguir sus propios fines.

En sociedades sustentadas en alguna concepción teológica o metafísica del mundo, legitimar una desigual distribución de las libertades negativas sería relativamente simple. Históricamente, la degradación de algunas minorías y de sus derechos individuales y grupales, ha permitido una maximización de las acciones no restringidas. Pero como en la cultura democrática occidental las personas se comprenden a sí mismas y a las demás como libres e iguales, la maximización de la libertad negativa no parece un principio político aceptable. Además sería compatible con un alto grado de dominación. Y nadie puede perseguir sus propios fines si los derechos individuales de los que de hecho dispone, no están protegidos contra la arbitrariedad de otros (Pettit, 1999). En otras palabras, una vida plena exige, además de libertades civiles, una cierta estabilidad. Ninguna persona puede poner en práctica su plan de vida si las libertades individuales que se le conceden no constituyen derechos que pueda reclamar legítimamente. Un régimen político no puede sustentarse sobre la benevolencia de quienes detentan mayor poder, ni sobre prácticas contingentes, sino que necesita de ciertos valores públicos que sean aceptados por todos los ciudadanos y que garanticen su permanencia a través del tiempo.

3. Mi última objeción contra la idea de que las libertades negativas pueden escindirse de la autonomía política tiene que ver con que las libertades van cambiando a lo largo del tiempo: a medida que ganamos algunas libertades se presenta la posibilidad de demandar otras nuevas (Bobbio, 1993, p. 130). En ese sentido, las libertades negativas resultan de procesos dinámicos, y sólo pueden alcanzarse y mantenerse por medio de la formación de la voluntad política de los ciudadanos y de procedimientos democráticos de fundamentación de normas. Esto demuestra que muchas tradiciones de la filosofía política, tanto liberales como antiliberales, han fracasado al escindir la libertad pública de la privada, oponiéndolas en una «competición irresuelta» (Habermas, 2000). Habermas expresa esta idea al sostener que «los derechos básicos liberales no pueden encasquetarse como meras limitaciones externas a la práctica de la autodeterminación ni pueden ser [tampoco] instrumentalizados para ésta» (Habermas, 1995). Por lo tanto, la relación entre las dos libertades es fluida, tal como lo prueba el hecho de que en la modernidad la génesis de ambas haya sido conjunta. Y oponerlas es un profundo error.

II

A mi juicio, el republicanismo kantiano, mostrando como las dos libertades se presuponen mutuamente y como ambas son «cooriginales» y de «igual peso», disuelve la disputa (Habermas, 1995).

Desde el momento en que nadie piensa en eliminar la situación de obediencia, la cuestión esencial es: ¿qué leyes tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales para regular su vida pública? La respuesta de Kant es que los hombres deberían aceptar sólo leyes que fueran compatibles con un grado igual de libertad para todos. Cuando Kant define el derecho como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad» (MC, 230), suscribe a la libertad de los modernos. La libertad sería, desde esta perspectiva, un espacio de no-interferencia para que cada sujeto ponga en práctica la forma de vida que prefiera. Pero esa definición introduce también la idea de justicia: puedo perseguir legítimamente mis fines particulares siempre que mis acciones no laceren la igual libertad de los demás. Si la coerción es aceptable solamente cuando resulta ventajosa para todos los miembros de la sociedad, únicamente una distribución equitativa de las libertades es política y moralmente legítima (Höffe, 1992, p. 125). Por esa vía, Kant también sigue a Rousseau en que el «pacto fundacional» provee los principios básicos de justicia y de moralidad sobre los que se apoya toda legislación (Guariglia, 1996, p. 206) y en que solamente por medio de un «contrato originario» los hombres pueden fundar principios políticos con validez irrestricta (*Teoría y Práctica*). Tanto la comprensión de la libertad jurídica como la facultad de no obedecer ninguna ley a lo que no he prestado mi consentimiento, como el papel central desempeñado por la «voluntad general» son esenciales en su filosofía política (*La paz perpetua*). Con esto, se elucida la conexión conceptual que existe entre democracia o republicanismo y libertad. En efecto, para Kant el contrato es una idea *a priori* de la razón que funciona, práctica y normativamente, como un principio de justicia política que establece que la legitimidad de una ley depende de que ésta pueda ser aceptada por todos los miembros de una comunidad política. Luego, el ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando se basa en principios que todos los ciudadanos libres e iguales pueden suscribir a la luz de sus fines e ideales evaluativos.

Claramente, para el liberalismo kantiano, las libertades de los modernos no delimitan una esfera de libertad prepolítica que, inaccesible a la legislación democrática, restrinja los procesos deliberativos. Por el contrario, siguiendo a Kant, como la legislación de un pueblo soberano plenamente autónomo nunca violará las libertades negativas de sus ciudadanos, porque tanto esa violación como una distribución desigual de las libertades sería un resultado que no todos consentirían, el uso público de la razón jurídicamente institucionalizado en el proceso democrático es la llave que garantiza las libertades iguales (Habermas, 1996).

Así, la relación entre las dos libertades es profunda. Por un lado, las libertades negativas sólo pueden mantenerse a través de un procedimiento democrático que permita a todos los ciudadanos participar argumentativamente en las discusiones sobre cuestiones políticas esenciales. Por el otro, las libertades de los modernos, que constituyen el núcleo de la persona jurídica mediante libertades subjetivas de acción que pueden utilizarse según las preferencias particulares, son indispensables para que los ciudadanos se conciban a sí mismos como libres e iguales y, por lo tanto, para que cumplan un rol en la vida pública. Por eso las libertades individuales también son vitales para la formación de la voluntad general. La idea de Kant, como yo la entiendo, es que nadie puede ser libre a costa de la libertad de los otros, porque las personas se individúan en el camino de la socialización. Entonces es crucial que en una comunidad de ciudadanos libres e iguales todos se entiendan como autores de las leyes a las que ellos mismos se sienten ligados individualmente, pues de lo contrario la legitimidad y la justicia quedarían seriamente afectadas.

Tampoco podemos soslayar que las concepciones que los ciudadanos tienen de sí mismos y de una sociedad justa son muy importantes para el diseño del procedimiento democrático y para la determinación de la justicia de sus resultados. Sin estos elementos sería imposible construir un mecanismo participativo que asegure la legitimidad de las leyes emanadas de él. Y sólo de este modo las libertades negativas dejarán de ser restricciones impuestas y se integrarán a la legislación de un futuro reino de los fines.

Una vez comprendido esto, se colige que la libertad positiva y la negativa se presuponen mutuamente.

Bibliografía

Kant, I. (1994), *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.
_____ (1994), *Sobre la paz perpétua*, Madrid, Tecnos.

_____ (1994), *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.
Bobbio, N, (1993), *Igualdad y libertad*, Barcelona, Piadós.
Berlin, I, (2000), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
Botana, N. (1997), *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana.
Rawls, J. (1996), *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
_____ (1995), «Reply to Habermas», en *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, marzo de 1995, pp. 132-180.
Habermas, J. (1995), «Reconciliation through the public use of reason», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, marzo de 1995.
_____ (1996),«Vernunfting versus Wahr - order die Moral der Weltbilder» en: *Die Einbezieihung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, pp. 95-127.
_____ (2000), *Facticidad y validez*, Valladolid, Trotta.
Nino, C. (1989), *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea.
Guariglia, O. (1996) *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Pettit, P. (1999), *Republicanismo*, Barcelona, Piadós.
Höffe, O. (1992), «Even a Nation of Devils Needs the State: the Dilemma of Natural Justice» en: *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
Kersting, W. (1992), «Kant's Concept of the State» en: *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.

HANNAH ARENDT: DE LA ACCIÓN AL JUICIO COMO ACTO POLÍTICO

Daniel Mundo
UBA - UNSAM
María Esperanza Casullo
UBA - UNSAM - Georgetown University

Hannah Arendt gustaba decir que no era filósofa, sino pensadora política. Esta afirmación se hace, sin embargo, difícil de sostener para sus lectores, no sólo porque ella no cesó de volver una y otra vez a unas fuentes de carácter netamente filosófico como las obras de Aristóteles, San Agustín, Heidegger, sino porque el devenir de su pensamiento culmina en una profundización cada vez mayor de la reflexión sobre el significado del acto de pensar. Hannah Arendt parte de la reivindicación de la acción como la experiencia verdaderamente humana por sobre la actividad puramente especulativa del pensar. Sin embargo, al final de su obra volverá a la necesidad de comprender la vastedad de las facultades del espíritu humano y sobre todo a una defensa del carácter político del juicio.

En su primer y ampliamente leído libro, *La condición humana*[1], Arendt recogerá del pensamiento medieval (especialmente de San Agustín) la división primaria de la vida humana en dos modos posibles de existencia: la *vita activa* y la *vita contemplativa*. La totalidad de la obra estará dedicada a explorar la primera. La *vita activa* está compuesta por tres tipos de potencialidades humanas: la labor, el trabajo y la acción. Estos tres modos se organizan entre sí de manera casi espacial, según su grado de cercanía con los condicionamientos dados por la necesidad. La labor, por así decir, es pura necesidad; el trabajo ocupa una posición intermedia porque los objetos producidos por él facilitan la labor y, sin embargo, trascienden el mero consumo; la acción, finalmente, es irreductible a la necesidad y es el reino de lo incondicionado.

La acción es descripta como la facultad verdaderamente humana, ya que es la que realiza el acto milagroso de dar comienzo a un nuevo estado sin responder a condicionamientos previos. La acción (junto a su actividad más íntimamente relacionada, el discurso) introduce la creación de lo nuevo en lo que, de no ser así, sólo sería una repetición monótona de actividades cuasi-mecánicas asociadas a la satisfacción de las necesidades naturales. La acción es la vida política, el conjunto de todas aquellas prácticas que no tienen otra condición que la de responder a la pluralidad de la vida en sociedad y no tienen otro fin que ellas mismos.

Para Arendt el origen y el fin de la acción se encuentra en la capacidad humana de revelar el *quién* de cada personal. Los hombres necesitan de la acción y del discurso, no sólo porque en ella revelen su identidad humana, sino porque, en verdad, la encuentran. Este descubrimiento sólo puede ocurrir dentro de la pluralidad de la existencia humana porque nadie podría descubrir algo nuevo acerca de sí si no es a partir del intercambio intersubjetivo.

En *La condición humana*, entonces, parece existir una primacía de la *vita activa*, de la vida orientada hacia la acción, ya que "sólo la acción corresponde a la facultad humana de comenzar algo nuevo". La tesis de este libro será revisada por Arendt al poco tiempo de su publicación, no porque la haya abandonado, sino porque advierte que la dicotomía que el libro supone entre una *vita contemplativa* y una *vita activa* continúa perteneciendo al imaginario de la filosofía heredada. La deconstrucción de los distintos tipos de actividades, su reivindicación de la acción política y su cuestionamiento de las perspectivas tradicionales desde las que los filósofos habían pensado la política se hacían desde o gracias a los parámetros de la misma filosofía a la que se quería criticar. Ella encuentra la falla de su pensamiento, no en lo que piensa, sino en la base misma de su manera de pensar, en la manera en que piensa eso que quiere pensar. Este pequeño corrimiento, que pocos pensadores en la historia de la filosofía occidental pudieron practicar —y los que lo hicieron se han convertido en fundadores de pensamientos—, la lleva a Arendt a girar su mirada y a comenzar a preguntarse, ya no por lo otro de la contemplación, sino por la estructura misma de la vida contemplativa.

El primer libro en el que despunta este giro sutil es un libro de ensayos, cuya edición final lleva por título *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos de filosofía política*[2]. Algunos de estos ensayos son contemporáneos a la publicación de *La condición humana*, entre 1957 y 1958. Es decir que Arendt percibe casi de inmediato que algo en su pensamiento ha fallado -para decirlo de algún modo—. No sabe aún qué es, y le lleva un par de años terminar de entenderlo. El giro se termina de anunciar en ese libro tan polémico en el que se recopilan los informes que Arendt escribió en *New Yorker* cubriendo el juicio de Eichmann en Jerusalén[3]. En esta intervención cuasi periodística en la que Arendt se atrevió a opinar, es decir, se atrevió a decir públicamente aquello que pocos estaban preparados para oír y aún menos querían escuchar, el concepto de acción política, tan grato a Arendt —y del que aún hoy sus lectores no pueden tomar distancia—, se resignifica. La acción política no es mucho más que la capacidad actualizada de expresar una opinión singular que no tiene en cuenta ni los propios intereses ni las expectativas ajenas, en tanto éstas representan o pretenden representar la voz consensuada de un sentido común ideologizado El libro sobre Eichmann, en este sentido, no sólo plantea un nuevo concepto, groseramente equivocado, sutilmente correcto, erróneo, certero, etc., (no nos interesa esta discusión, que sin duda habría que dar en otro marco); de un modo indirecto el libro devela un viejo sentido olvidado de la vida democrática, y también devela una nueva tarea para el hecho de pensar, una nueva posibilidad de reivindicar la vida de aquellos que se dedican a pensar y leer, y hacerlo sin necesidad de presentarlos como agentes privilegiados que le dan la espalda al mundo, o para los cuales los problemas mundanos son cosas indiferentes. Al contrario, el giro que ella descubre devuelve el pensamiento al mundo.

Le llevará toda la década del '60 elaborar este giro, y de hecho, como era casi de esperar, no podrá concluirlo. Por esta inconclusión, y en una línea claramente platónico-heideggeriana, el concepto arendtiano tendría que convocar a sus lectores para la reflexión. El concepto al que nos referimos -como ustedes ya imaginarán— es el concepto kantiano de juicio, la capacidad de juzgar o discriminar.

A lo largo de la década del 60 Arendt realiza una lectura de la tercera Crítica de Kant, y sostiene que es ésta, y no la *Crítica de la Razón Práctica*, el verdadero tratado político del filósofo de Königsberg. Para comprender el concepto de juicio tenemos que confrontarlo con el de pensar, tal como era, por otra parte, el proyecto arendtiano en su obra póstuma *La vida del espíritu*. Pensar y juzgar se complementan, y a la

vez ambas facultades se oponen a otra facultad humana, la facultad de conocer. En dos palabras, el hecho de conocer se rige por la lógica propia de la producción poiética, la lógica instrumental de medios y fines. El pensar, en cambio, es una tarea interminable, sin fin e inútil (en parte comparable con algunas de las características de la acción política tal como la hemos descripta anteriormente). ¿En que se diferencia del juzgar? En que el pensar es, necesariamente, una actividad solitaria que actúa con cosas invisibles. Remitiéndose al *Gorgias*, Arendt afirma que pensar es el diálogo silencioso que se entabla entre el yo y el sí mismo, y gracias al cual se actualiza la diferencia dentro mismo de nuestra identidad. Juzgar, en cambio, requiere de los otros que pueblan con uno el mundo, su condición es la pluralidad. Es más, se podría decir el juzgar realiza el pensar, lo hace aparecer en el mundo en común.

Aquí es donde Arendt recurre a Kant. Para Kant el juicio estético guarda ciertas peculiaridades que a Arendt le permiten pensar lo político desde esta nueva perspectiva: ya no es del actor político del que se ocupa sino del espectador, de aquél que tiene la capacidad de observar un fenómeno nuevo, un acontecimiento particular, y extraer de él una reflexión iluminadora. Habría mucho para decir de este espectador, que entre líneas y a posteriori puede rastrearse en la misma *La condición...* Dadas las limitaciones de la presente ponencia, indicaremos tan sólo las características principales que lo forman[4].

Una de los rasgos identificatorios es el desinterés (que someramente veíamos recién: el dejar de lado las propias intenciones e intereses). El desinterés es lo que permitirá que la capacidad de juzgar sea gobernada (para decirlo de algún modo no muy feliz) por la imparcialidad: la acción política —afirma Arendt en *La condición...* — se realiza cuando uno no está ni a favor ni en contra de otro, sino *junto a* los otros. El espectador, si bien ajeno a la inseguridad de la acción, mantiene con el acontecimiento que contempla una relación de admiración, o como dice Kant, de entusiasmo. El entusiasmo le permite participar de lo que contempla sin tener que cuestionar ni destruir su posición de exterioridad con respecto a lo contemplado. Tener presente al otro, comprometerse sin inmiscuirse, o inmiscuirse desde un exterior constituyente, contemplar con apasionamiento, sin ser indiferente pero tampoco con un interés utilitario, son actitudes que se logran gracias a otra facultad que Kant supo revitalizar: la imaginación.

La imaginación es también lo que permite la apertura a los otros, lo que no significa ponerse en el lugar del otro —conclusión que sólo podría desprenderse de una lectura empírica— sino pensar desde el otro para poder cuestionar la propia perspectiva u opinión. Esta posibilidad de apertura y de velado disenso es posible desde el momento en que el espacio que reúne a los actores y que el espectador termina de integrar (en el doble sentido del término) no se rige por una verdad apodíctica y única. Estamos aquí en el ámbito de la opinión. Por otro lado, esta presencia ineluctable del otro —que a la filosofía, desde Platón, tanto le molestó— supone precisamente que el espacio público hace iguales a personas que no lo son: para Arendt, el actor y el espectador deben abandonar las desigualdades sociales que los identifican, y participar como iguales en un espacio marcado por la diferencia —de ahí la obligatoriedad del disenso— y la distinción (habría mucho para pensar en esta palabra: aquí tan sólo indicamos su inmediata relación con el verbo distinguir, separar; y también con la posibilidad de distinguirse, de tomar notoriedad tanto del que actúa como del que juzga). Juzgar, además de hacer público el propio pensamiento, pone en juego las diferencias singulares sin eliminarlas. Así, juzgar —para Arendt— no es otra cosa que tener el coraje de hablar en público, de expresar en público una opinión cuestionable y cuestionadora, y así revelar nuestra capacidad o incapacidad para poder discriminar entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo.

Es de esta manera, entonces, que el juicio se revela, al final de la obra de Arendt, como un verdadero *acto político*. La maldad de Eichmann es una *incapacidad* (y negación) *radical de juzgar*. No es tanto una pura estupidez sino *irreflexividad*, un abandono a un espíritu de época y a un conjunto de clichés y códigos, una completa imposibilidad de decir qué es bueno o malo por sí mismo[5]. El juicio debe ser la capacidad que, por así decirlo, devuelva los resultados del pensar al mundo; porque el juicio es quien distingue lo bueno de lo malo o, para decirlo de otra manera, pone en contacto conceptos universales (lo bueno, lo bello) con eventos particulares (*esto* es bueno, *esto* es bello). Quien juzga sabe que comparte ciertos puntos de vista sobre lo bello y lo bueno con toda la comunidad de espectadores, pero quien juzga no debe vivir esa comunidad como la tiranía de un "Sé", sino como una pluralidad dialógica. Es por esto que el juicio debe ser compartido, a su vez, con los demás.

Políticamente, en la facultad de juzgar reside nada más y nada menos que la capacidad de comprender los eventos y los actos de los hombres, es decir, darle un sentido y una significación particular y

humana, substraerlos a la arbitrariedad de una Historia objetiva. Necesitamos del juicio para determinar el valor de nuestras acciones, así como necesitamos del juicio para sopesar (y comprender, castigar y perdonar) los acontecimientos históricos.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1996), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
Arendt, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos de filosofía política.* Barcelona, Península.
Arendt, Hannah (1999), *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
Arendt, Hannah (1992), *Lectures on Kant's political philosophy.* Chicago, The University of Chicago Press.
Arendt, Hannah. *The life of the mind.* USA, Harcourt Brace, S/F.
Kant, Emmanuel (1992), *Crítica de la facultad de juzgar.* Caracas, Monte Avila.

Notas

[1] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.
[2] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos de filosofía política.* Barcelona, Península, 1996.
[3] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1999.
[4] Ver Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy.* Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
[5] Ver Arendt, Hannah. *The life of the mind.* USA, Harcourt Brace, S/F.

EL DEBATE ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS TRAS LAS HUELLAS DE KANT Y HEGEL

Dante A. Palma
UBA

Introducción

Especialmente desde fines de los años setenta el liberalismo político ha vuelto a tomar relevancia. Esto se debió a que, sumado a sus disputas internas (entre libertarios, utilitaristas y liberales igualitarios), éste comenzó a recibir los embates de un grupo de pensadores que recibieron el rótulo de "comunitaristas".

Básicamente, los comunitaristas, herederos de la tradición aristotélico-hegeliana, critican a los liberales la imposibilidad de dar una justificación ética a su programa en tanto preocupados meramente por la garantía de la justicia, pregonan una neutralidad valorativa. Frente a esta primacía de la justicia que presupone una sociedad cooperando al servicio de la satisfacción de los intereses de individuos racionales libres para elegir sus fines (cosa que derivaría, según los liberales, finalmente en el bienestar común), el comunitarismo destaca la necesidad de revitalizar el concepto de lo bueno enmarcado dentro de una comunidad concreta e histórica.

La hipótesis central de este trabajo sostiene que subyacen a este debate, las mismas categorías que utilizó Hegel en su crítica a Kant y a la tradición contractualista. En este sentido intentaremos mostrar de qué manera las mayores controversias giran alrededor del papel que se le otorgue al individuo dentro de cada una de las posiciones.

John Rawls y la abstracción como condición de la justicia

Como sabemos, uno de los propósitos de Rawls es, recurriendo a la idea de un contrato hipotético, hallar principios de justicia sustantivos que sean capaces de ser aceptados por todos los miembros de una sociedad.

Ahora bien, para que el acuerdo sea posible se deben satisfacer ciertas condiciones. La principal es que, en tanto partimos del presupuesto moral de la igualdad y la libertad de los ciudadanos, garantizar la justicia implica hacer una abstracción de las condiciones históricas en tanto factor distorsionante para un acuerdo justo. Es por ello que las partes que representan a los ciudadanos en el contrato se encuentran bajo el velo de la ignorancia, esto es: no conocen su status social, su color de piel, su sexo, ni la suerte que les ha tocado tener en la distribución de las capacidades naturales como ser la inteligencia, etc.

Es justamente a esa abstracción que garantizaría la justicia de los principios a donde se dirigen las principales críticas del comunitarismo, ya que la descripción de las partes que van a determinar cuáles son estos principios, parece apoyarse en una doctrina metafísica (que Rawls y el liberalismo negarían) por la cual la individualidad o identidad de las personas se encuentra determinada y formada independientemente de las condiciones históricas que les toca vivir como partes de una comunidad. En otras palabras se presupone que la constitución de la subjetividad de las personas no depende de los fines que decidan perseguir ni de las cuestiones contingentes del "vivir concreto".

Como sabemos, es justamente a partir de este aparente "atomismo ahistórico" que el liberalismo político hace emanar sus pretensiones de neutralidad en las cuestiones de la buena vida. Esto se logrará separando el ámbito "metafísico" (donde se encontraría "lo bueno") del ámbito político (el de la justicia) dándole primacía a éste.

A partir de aquí, y para apoyar la hipótesis de nuestro trabajo creemos preciso remitirnos a aquella tradición que el filósofo norteamericano toma como base para su teoría de la justicia y que pese a haber, de alguna manera, prevalecido, no tuvo un camino limpio de críticas.

Kant y la prioridad de lo justicia

Kant postula la autonomía del Hombre en tanto éste sólo tiene que obedecer su propia ley y no una ley que provenga de la naturaleza ya que esto implicaría su determinación.

Pero a diferencia de la ley moral que pone la libertad en armonía dentro del foro interno, en el foro externo aparece la ley del Derecho. Para Kant, el Derecho se restringe sólo al ámbito externo de la esfera de acción. De esta manera, lo que tiene en cuenta el Derecho son sólo las acciones, o los actos externos que puedan perjudicar la libertad de los demás, siguiéndose de aquí que el mundo interior de los sujetos, esto es, sus convicciones, sentimientos, o "ideales de buena vida", no pueda ni deba ser controlado.

¿Pero cómo se relaciona esta idea de Derecho como reguladora de las acciones externas con la primacía de la justicia?

Kant afirma que el Derecho es indiferente al contenido de las acciones humanas y que sólo tiene en cuenta la compatibilidad de las diferentes libertades. La manera de conocer cuándo un acto es compatible con la libertad de otra persona tiene que ver con si "puede admitir" la universalización. De esta manera, el Derecho debe quitar y ejercer coactivamente el poder dejando por fuera las leyes positivas que no resistan tal universalización.

Del mismo modo que en el foro interno (moral) el mandato de la razón se presenta como imperativo categórico y la necesidad de universalización como criterio moral permite que se pueda distinguir entre un buen o mal obrar, en el foro externo, el Derecho muestra que las formas políticas que no distribuyan equitativamente las libertades, o sea que generen una desigualdad que estaría en contra de los derechos del Hombre, no se condicen con el Derecho.

De esta manera, el deducir a priori de la razón el concepto de Derecho como aquel que regulará las acciones externas para preservar la libertad, será acusado de ser parte de una ideología (la de la emergente burguesía) que se presentará como natural y universal dejando de lado los aspectos de la determinación histórica.

La crítica al formalismo y la prioridad del universal en la formación del Estado

Hegel dirá que el gran problema de la filosofía kantiana es que como toda universalidad del entendimiento es abstracta, es una "mala infinitud" incapaz de "encarnarse" en instituciones históricas. Y es una mala infinitud porque se infiere de lo particular. El particular (o sea lo-que-es, el mundo empírico) le aparece a esta mala universalidad como algo externo, como una materia que se encuentra por fuera y que, por lo tanto, determina a este (falso) universal. A partir de esta materia que aparece como ontológicamente autónoma, es decir, no dependiente del universal, no se puede hacer otra cosa que abstracciones. A su vez, esto que aparece, según Hegel, en el plano teórico, tiene su correlato en el plano práctico donde la abstracción del entendimiento se evidencia en que es el aspecto formal, es decir sólo la no-contradicción, la consistencia lógica, el único criterio de validez para determinar que acción debe o no realizarse.

En términos políticos, la prioridad que Hegel le da al universal se hace manifiesta en la crítica al contractualismo.

Así, poner el eje en la idea de un individuo atomizado, aislado y sin embargo racional y capaz de llevar adelante sus intereses como contratante que sólo bajo su consentimiento posibilita la formación de un Estado, es para Hegel inconsistente. Y esta crítica se puntualiza en algunas de las categorías utilizadas por los contractualistas: el estado natural como pre-político, el pacto como aquella instancia que posibilita el paso de un estado a otro, etc.

Al darle prioridad al universal, Hegel desacredita toda pretensión de establecer momentos pre-políticos. Así, el hecho de que las condiciones mismas del pacto presupongan el Estado hacen al primero superfluo e irrelevante. No hay, entonces, estado natural ni individuo pre-político, racional, que por conocer ya sus metas decida asociarse. El todo es el que está presente por sobre este individuo y es sólo a través de la última figura de la eticidad y habiendo dado todos los pasos, que el sujeto puede realizarse. Así, es el mismo Estado el que establece las condiciones de la racionalidad del sujeto.

El comunitarismo y la crítica al yo liberal

Vimos cómo las partes que participan de esa "abstracta" posición original son capaces de decidir los principios de justicia a pesar de no conocer sus propios fines ni su condición histórica particular y cómo esto se derivaba de una determinada concepción metafísica.

Justamente, a este presupuesto metafísico se va a contraponer un comunitarista como Taylor, que no sólo retoma la crítica hegeliana a la primacía del particular, sino que se presenta, además, como heredero de la corriente nietzscheano-heideggeriana que en su crítica a la modernidad busca disolver el *arche* propio de ésta: el sujeto. La desaparición de este ser invariable y subyacente con el consecuente surgimiento de la idea heideggeriana del *da-sein* como este "nuevo ser" que se constituye en su propio desenvolverse en su espacio de vida, un desenvolverse que ha eliminado la escisión entre la existencia y el significado, es decir que ha eliminado la idea una trascendentalidad dadora de significado, se manifiesta en los términos del debate político contemporáneo en la idea de que la identidad de las personas se constituye a través de sus fines; fines que no son a priori sino el producto contingente de una comunidad histórica determinada por una concepción del bien *x*.

Lo justo en cada comunidad no es un valor independiente de lo que esta comunidad considera como bueno, lo que genera la renuncia al perfil universalista del liberalismo rawlsiano en términos de justicia. Las costumbres, la tradición y el momento concreto juegan así un papel preponderante en la conformación de la identidad personal de un individuo que "no se hace hasta que es".

Si tomamos el caso de Sandel, vemos cómo la aparente "miopía rawlsiana" respecto a considerar la constitución de la identidad del individuo como independiente y anterior a la vida en sociedad, corre en forma paralela con la minimización del papel vital que cumple la interacción de los miembros de la comunidad en la formación de la identidad.

Así, para este pensador comunitario, la influencia de Kant en Rawls es notoria en la medida en que, para éste, sólo a partir del presupuesto de un sujeto autónomo kantiano es posible hablar de una prioridad de lo justo por sobre lo bueno.

Esto se expresa según Sandel en que, por un lado, al igual que en Kant, lo que nos hace humanos no es una determinada concepción del bien sino la capacidad de poder elegir alguna; y, por otra parte, en que la posición original rawlsiana, no es otra cosa que un artificio que, a partir de suponer individuos racionales libres e iguales, reproduce la idea del reino de los fines kantiano en tanto las partes que participan se consideran personas morales, e intenta garantizar, como requeriría Kant, las condiciones necesarias para la elección de principios que puedan ser justificados públicamente.

En resumidas cuentas, la idea de que existe una identidad subyacente y ya formada, autónoma, que es la que posibilita la elección de los fines y no una determinación de los fines respecto a la constitución de esa identidad, se sostiene a partir de una determinada antropología filosófica y una idea fundacional de la personalidad humana.

Conclusión

La crítica de Hegel a la vacuidad del imperativo tiene su origen como intentamos mostrar en la acusación de presentar al particular como la causa del universal.

En resumidas cuentas, Hegel retoma la tradición aristotélica en contra de una posición que muestra al Estado como un artificio (es decir como no-natural) producto de la voluntad de individuos particulares. Esto se puso en evidencia en la crítica al presupuesto del liberalismo: el individualismo. A partir de éste se muestra no sólo al Estado como un producto de la asociación de las voluntades particulares, sino, también de qué manera la libertad y la racionalidad del individuo es previa a su participación en la comunidad. En contraposición a esto, mostramos el papel prioritario que Hegel le asigna al Estado y a la comunidad en lo que tiene que ver con la formación y la realización concreta de los individuos.

De manera similar, la crítica comunitarista apunta a los mismos presupuestos atacados por Hegel, a saber: el individualismo y la racionalidad a priori independiente de los fines y la comunidad histórica.

Para los comunitaristas no hay lugar, en el programa rawlsiano, para las determinaciones históricas en la posición original a partir de la cual se deducen los principios de Justicia. Para éstos, el individuo "cobra sentido", se constituye como tal, sólo a través de la interacción con los miembros de su comunidad, de sus costumbres, y es en ese sentido que se habla de "fines constitutivos".

Asimismo en esta apuesta por la ineludible participación del contexto histórico y de las instituciones "temporales" de la comunidad en la constitución del sujeto, se puede observar la necesidad de "encarnación" pregonada por Hegel en la crítica a un imperativo categórico vacuo "fundamento del terror de la revolución francesa".

En síntesis, la oposición comunitarista al liberalismo rawlsiano retoma gran parte de las críticas de Hegel a Kant y, aunque no cabe duda que los sucesos acaecidos desde aquel momento hasta nuestro presente generaron un enriquecimiento y la apertura hacia otras problemáticas e influencias, creemos que, esencialmente, la discusión sigue girando hoy alrededor de las categorías que separaron las posiciones de estos dos grandes filósofos.

Bibliografía

Berlin, Isaiah (1998), "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Ed.
Bobbio, N. (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate.
Dotti, J. (1983), *Dialéctica y derecho*, Argentina, Hachette.
Fernández Santillán, J. (1996), *Locke y Kant*, México, Fondo de cultura económica.
Hegel,G. (1968), *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Ediciones del solar.
Hegel,G. (1976), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Caracas, Ediciones de la universidad central de Venezuela.
Kant, I. (1946), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-calpe.
Kant, I. (1993), *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya.
Kant, I. (2000), *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos.
Mulhall,S.-Swift,A. (comp) (1992), *Liberals and communitarians*, USA, Blackwell Publishers.
Rawls, J. (1971), *A theory of Justice*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
Rawls, J. (1993), *Liberalismo político*, México, Fondo de cultura económica.
Rivera López, E. (1997), *Presupuestos del liberalismo*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales.
Strauss,L., Cropsey, J. (comps) (1992), *Historia de la filosofía política*, México, FCE.

FOUCAULT: SOBERANÍA, SUJETO Y LIBERTAD

Alejandro Ruidrejo
UNSa - SRT

«(...) más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber»[1].

A pesar de que Foucault ha sido considerado como un teórico del poder, quien quiera encontrar en su obra una teoría del poder legítimo, o una definición del mismo, enfrentará al final de su empresa el desierto paisaje del fracaso. Quizá esto pueda entenderse a partir de lo que ha sido para Foucault una forma de estilo filosófico. Hay sí en su obra una "inquietud de la libertad", que siente incomodidad ante los problemas planteados por la tradición filosófica, y sólo los asume en la medida en que pueda distorsionarlos, desplazar los límites a partir de los cuales han querido determinar qué y cómo debe pensarse. El problema del poder ya contaba con una serie de consignas para el trabajo, y en el conjunto de los a priori una expresión se mostraba radiante: la Soberanía.

Foucault señala que la importancia del derecho ha consistido siempre en haber tenido como eje la figura del soberano, en la Edad Media, sobre todo a partir de la recuperación del derecho romano, ha sido un elemento vital para la constitución de las monarquías y ha pasado desde los primeros siglos de la modernidad al servicio de las monarquías absolutistas, para terminar siendo apropiada por la crítica a estas mismas en manos de Rousseau y sus contemporáneos. Es precisamente en el contexto de las teorías contractualistas modernas donde la cuestión del poder queda reducida al problema de la legitimidad.

Escapar entonces al problema de la soberanía le permitirá a Foucault abrir una perspectiva de análisis novedosa de las formas en que se ejerce el poder en las sociedades modernas.

El desplazamiento foucaultiano consiste en intentar pensar el poder no en términos de soberanía, sino de dominación. Siguiendo esta línea de pensamiento, en todos los trabajos genealógicos Foucault ha pretendido poner en evidencia que «Históricamente, el proceso por el que la burguesía se convirtió, en el curso del siglo XVIII, en la clase dominante políticamente fue ocultado por el establecimiento de una estructura jurídica explícita, codificada y formalmente igualitaria que fue posible por la organización de un régimen parlamentario, representativo. Pero el desarrollo y generalización de los mecanismos disciplinarios constituyó el otro lado, el oscuro, de estos procesos. La forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos, que en principio eran igualitarios fue apoyada por estos pequeños mecanismos diarios, físicos, por todos aquellos sistemas de micropoder que son esencialmente no igualitarios y asimétricos a los que llamamos disciplinas. Y aunque (...) el régimen representativo hace posible (...) que la voluntad de todos forme la autoridad fundamental de la soberanía, las disciplinas proporcionan, en la base, una garantía de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales, corpóreas, constituyeron los fundamentos de las libertades formales, jurídicas»[2]. Al menos dos cosas parecen poder desprenderse de esta afirmación: primero, que la concepción del poder en términos de soberanía resulta anacrónica para las sociedades modernas y que su subsistencia se debe no sólo a su capacidad para encubrir, sino para propiciar una forma de dominación social que, si bien no permitía ser traducida en términos del sistema jurídico, sin embargo lo necesitaba. Esta forma de dominación operaba más bien a través de la normalización establecida por los discursos de las ciencias sociales, en el marco de una sociedad cada vez más disciplinada mediante los dispositivos de poder que se establecieron en los espacios de encierro, como la escuela, el hospital, el ejército, el manicomio y la cárcel. Según Foucault una prueba de ello es la progresiva colonización de toda la estructura jurídica por parte de las ciencias sociales, ya que la medicina, la sociología, la psicología y la psiquiatría, entre otras, han ido penetrando de tal modo en el campo del derecho penal, que han terminado por reducirlo a un mero eslabón dentro de una cadena de disciplinamiento. En segundo lugar, esta concepción de las relaciones de poder, implica un

desplazamiento del lugar central que ocupaba el Estado en toda la reflexión de la filosofía política moderna, en tanto que al parecer la lógica del disciplinamiento no estaría estructurada desde el aparato de Estado, sino que encontraría sus orígenes en la propia dinámica de la sociedad civil. Ahora bien, si ambas implicancias son ciertas, pareciera plantearse una situación paradojal, dado que todas las instituciones en las que la sociedad moderna tiende la red del disciplinamiento resultan ser instituciones estatales, nos enfrentamos entonces con la tentación de pensar que: o «el Estado es todo» o por el contrario, «no es nada». Si el Estado fuera la pieza clave de todo el proceso disciplinario de las sociedades modernas, liberarnos de él resultaría la tarea más urgente, puesto que en su excesivo desarrollo se encontraría presente en todos lados, aún constituyendo nuestra más íntima identidad. Si, por el contrario, el Estado no fuera más que un mero elemento dentro del control panoptizado, entonces el Estado, por lo menos al modo en que lo deseaba Hobbes y lo temía Locke, habría desaparecido totalmente, ya que un Estado que es lo mismo que cualquier otra institución de la sociedad civil, lejos estaría de ser el gran Leviatán.

Frente a las fuerzas seductoras de ambas alternativas, no debemos descuidar el propósito que orienta el análisis genealógico del poder, puesto que para Foucault no se trata de establecer los nuevos límites del Estado, ni reconstruir, ni legitimar el proceso mediante el cual un cierto número de hombres, singulares y atomizados logran constituir el Estado; por el contrario, su interés lo conduce a buscar y develar los procedimientos por los cuales ese gran conjunto de individuos devienen sujetos, o sea súbditos, desenmascarar los mecanismos por los cuales el poder produce la obediencia. El problema deja de ser el de cómo se logra constituir al gran soberano para pasar a ser el de cómo se constituyen los sujetos/súbditos.

Ahora bien en este lógica de la normalización y el disciplinamiento entonces no se trata ya de establecer si el Estado es infiltrado por la lógica de la sociedad civil o si, por el contrario, ha llegado de un modo aberrante a invadir la sociedad toda. Se trata de pensar el poder más allá de la dicotomía clásica de Estado/sociedad civil, operando con una nueva serie de conceptos como son los de «estrategia», «dispositivo», «táctica» y «resistencia», en la que todos ellos remiten su procedencia al ámbito de la guerra; por ende, más que el consentimiento y el acuerdo de los teóricos liberales, la guerra es para Foucault una analizador de las relaciones de poder, no precisamente porque se desate en toda su furia permanentemente, no porque la violencia sin límite se muestre en su obscenidad, sino porque es ella la que subsiste en la filigrana de la paz.

Si el Estado y el derecho aparecen eclipsados por una nueva concepción de las relaciones de poder, cabría preguntarse entonces cómo es posible ordenar la resistencia a la dominación, cuál es el oriente de nuestras posibles luchas y qué relación deben mantener ellas con la historia. Ahora bien, Foucault encuentra que la trama de su actualidad se teje a través de una serie de oposiciones, de luchas, que enfrentan al poder. Al parecer el rastreo genealógico permite ordenar las luchas y las resistencias, de un modo demasiado esquemático y general, en tres tipos diferentes, que son caracterizados fundamentalmente por el fin al que apunta su rebelión: es posible entonces distinguir las luchas que enfrentan la dominación étnica, social o religiosa; las que intentan reducir la explotación económica y las que se llevan a cabo contra las formas de sujeción en las que los individuos son reducidos bajo la forma de sujetos. Es muy difícil por otro lado poder realizar una distinción tajante entre cada uno de estos modos de luchas sociales, debido en gran parte a que ellas coexisten bajo distintas intensidades. Sin embargo, Foucault sostiene que el presente es escenario de un fortalecimiento de las luchas mediante las cuales los individuos ponen en cuestión el estatuto de sujeto que les ha sido impuesto: «Por último, todas las luchas actuales giran en torno a la misma pregunta: ¿quiénes somos? Son un rechazo de las abstracciones, un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad»[3]. La resistencia se despliega transversalmente pues no es el problema acotado de una sociedad, sino que es la expresión de un malestar cultural que se extiende a todo el mundo moderno, por otro lado, no implican una teoría revolucionaria que le permita tomar conciencia de la situación ya que se trata de luchas inmediatas que afectan directamente a las personas y no requiere una teoría general de la emancipación que las oriente.

En este sentido, las luchas sociales que intentan cuestionar el estatuto del sujeto moderno se enmarcan en un nuevo tipo de relaciones de poder. Las sociedades modernas enfrentaron el problema de la gobernabilidad a partir del planteo de algunas cuestiones esenciales: "¿Cómo fortalecer el poder de tal manera que, lejos de obstaculizar el progreso, lejos de pasar sobre él por sus exigencias y sus lentitudes, lo facilite por el contrario? ¿Qué intensificador de poder podrá ser a la vez un multiplicador de producción? ¿Cómo al aumentar sus fuerzas, podrá el poder acrecentar las de la sociedad en lugar de confiscar-

las o de frenarlas? La solución del panóptico a este problema es que el aumento productivo del poder no puede ser garantizado más que si de una parte tiene la posibilidad de ejercerse de manera continua en los basamentos de la sociedad, hasta su partícula más fina, y si, por otra parte, funciona al margen de esas formas repentinas, violentas, discontinuas, que están vinculadas al ejercicio de la soberanía"[4].

Sin lugar a dudas, el análisis de la panoptización social y las tecnologías disciplinarias, ha sido y será un invalorable aporte para comprender las sociedades modernas, sobre todo porque los efectos de esas verdades-ficticias aún resuenan en nuestro presente. Sin embargo, toda la riqueza de ese trabajo teórico no puede dar cuenta acabadamente de lo que somos hoy, en tanto que, como testigos de un agotamiento de las prácticas de las sociedades disciplinarias, ya no somos entera y simplemente aquellos cuerpos secuestrados en los espacios de encierro, o al menos, hoy más que nunca sentimos las tensiones de eso que Foucault llama la actualidad, en el sentido de ya no ser lo que hemos sido ni aún lo que seremos. (tal vez siguiendo a Foucault deberíamos afirmar que la invención de la teoría de la "sociedad disciplinaria" está dejando de ser útil como ontología de nuestro presente)

Y en este sentido, no podemos descuidar las afirmaciones que componen uno de sus últimos diagnósticos del presente, cuando sostiene: "Creo, de todas formas, que hay una cosa muy cierta, y es que tal como ha funcionado el Estado hasta ahora, es un Estado que no tiene ya posibilidades ni se siente capaz de gestionar, dominar y controlar toda la serie de problemas, de conflictos, de luchas, tanto de orden económico como social, a las que pueden conducir esta situación de energía cara. Dicho de otro modo: hasta ahora el Estado ha funcionado como una especie de Estado-Providencia y, en la situación económica actual, ya no puede serlo"[5].

Para Foucault, las alternativas para analizar nuestro presente pueden ser ordenadas por un lado en el marco de las concepciones jurídicas del poder que ocultan el problema de las formas concretas de dominación; y por otro lado en términos de gubernamentalidad[6], ya que: «Por el contrario, la noción de gubernamentalidad permite, me parece, poner de relieve la libertad del sujeto y la relación a los otros, es decir, aquello que constituye la materialidad misma de la ética»

La ética entonces entendida como el problema de la libertad y de la lucha política es urgente y actual puesto que se instala en el ámbito de todas las luchas que los individuos entablan hoy contra el modelo de sujeción impuesto «(...) ya que muchos de nosotros no creemos más que la ética se funde en la religión, ni queremos tampoco un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal y privada. Muchos recientes movimientos de liberación se enfrentan con el hecho de no poder encontrar un principio que sirva de base a la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética pero no pueden encontrar ninguna que no sea una ética fundada sobre el llamado conocimiento científico que dice qué es el yo, qué es el deseo, qué es el inconsciente, etcétera»[7]. Es preciso repensar las posibilidades de nuevos modos de existencia que permitan realizar la libertad a partir de la resistencia.

Somos los primeros en reconocer la insuficiencia de estas conclusiones, pues aún no se han realizado las indagaciones suficientes para comprender de un modo más preciso en qué términos es posible pensar una libertad que rompa con el corset del neoliberalismo, quizá el camino más próximo consista en avanzar sobre los peligros, guiados por una nueva actitud crítica hacia nuestro presente[8]. En uno de sus últimos pequeños trabajos Foucault, nos habla de una nueva forma de ordenar la crítica, de un nuevo modo de recuperar el componente crítico de la Ilustración, que se expresa en el deseo de recuperar un ethos filosófico «que consista en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos.(...) Como es obvio, esto trae como consecuencia que la crítica ya no se va a ejercer en la búsqueda de estructuras formales que tengan un valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. (...) procura volver a lanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad.

Pero para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esa actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental.»

La propuesta foucaultiana no puede ser entendida como un modelo acabado; lejos de serlo vuelve a plantear nuevas líneas de trabajo, para las cuales será preciso avanzar con plena conciencia de que ninguna solución está dada de antemano y todos los caminos llevan su amenaza, porque es posible que en los contrafuegos se produzca el curioso ejercicio de la confiscación de las prácticas de resistencia por parte de fuerzas imperantes y allí, las búsquedas intensas de libertad pueden encontrar sus trampas más temibles.

Notas

[1] Michel Foucault; 1999, Defender la sociedad. FCE. México. Pág. 42
[2] Michel Foucault; 1989, Vigilar y castigar. Siglo XXI. Argentina. Pág. 97
[3] Michel Foucault; Por qué hay que estudiar el poder; la cuestión del sujeto, Ediciones de La Piqueta. España. pág. 31
[4] Michel Foucault; 1989, Vigilar y Castigar. El Panoptismo. Siglo XXI. Argentina. pág. 211
[5] Michel Foucault; 1987, Nuevo orden interior y control social, en Saber y Verdad. Ediciones La Piqueta. Madrid pág. 164
[6] Michel Foucault; «La gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente al conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos a otros.» Michel Foucault; 1984, Hermenéutica del sujeto, pág. 141
[7] Michel Foucault; 1988, Sobre la genealogía de la ética, en Foucault y la ética. Biblos. Argentina. pág. 192.
[8] «La ontología crítica de nosotros mismos debe ser considerada no por cierto como una teoría, una doctrina, ni como un cuerpo permanente de saber que se acumula; debe ser concebida como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible.
Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo de investigaciones diversas; éstas tienen su coherencia metodológica en el estudio a la vez arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Tienen su coherencia práctica en el esmero aportado para someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. No sé si hace falta decir hoy que el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración; pienso que sigue necesitando el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que le dé forma a la impaciencia de la libertad». Michel Foucault; 1994, ¿Qué es la Ilustración? Dits et ecrits. Gallimard. Paris. Tomo IV.

REALISMOS EPISTEMOLÓGICOS Y TEORÍA POLÍTICA A PROPÓSITO DE LA POLÉMICA LACLAU-MOUFFE *VERSUS* GERAS, Y EL "REAL-ISMO" LACANIANO DE STAVRAKAKIS

Alan Rush
UNT

I

1) En *Hegemonía y estrategia socialista* (1985)[1], Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (en adelante L&M) proponen una teoría de lo social como constituido discursivamente. Contra "las incomprensiones más habituales", aclaran, esto no significa una reducción idealista de lo social y material al lenguaje o el pensamiento. Para L&M, como se sabe, "discurso" no se reduce a lenguaje, sino que se extiende hasta abarcar el conjunto de la vida humana social significativa, incluyendo la materialidad de las instituciones, prácticas y producciones económicas, políticas, lingüísticas, etc.. Más aún, en el ejemplo de Wittgenstein del "juego de lenguaje" de la construcción, L&M llegan a considerar objetos discursivos a las mismas piedras, losas, etc., que los albañiles manipulan. Ya que, ironizan, "la conexión (de las prácticas humanas) con la *idea* de piedra no ha sido suficiente, hasta donde sepamos, para construir ningún edificio" (124, mi paréntesis y cursiva). De modo que L&M pretenden continuar y superar al materialismo de Marx.

Sin embargo, Norman Geras y otros pronto denunciaron que el supuesto *post*-marxismo es en realidad *anti*-marxismo: un politicismo y discursivismo *idealista* que simplemente invierten el "esencialismo economicista" que L&M atribuyen a Marx y sus discípulos. En efecto, en la primera mitad de *Hegemonía*, L&M hacen una "deconstrucción" crítica de la tradición marxista que luego de un recorrido erudito -pero sesgado- por las escuelas de la Segunda y la Tercera Internacional culminando en Gramsci, vuelve a Marx mismo para descubrir en el padre fundador la fuente de todo el posterior esencialismo economicista

e incluso tecnologista, del reduccionismo clasista, el objetivismo, el naturalismo, el positivismo cientificista, el predictivismo fatalista y escatológico, etc.. Aceptando como aplicable al *conjunto* de los textos de Marx y de la muy variada tradición marxista posterior una interpretación *tecnologista* como la del marxista analítico Gerald Cohen, L&M rematarán la primera mitad de su libro contra-argumentando que incluso el espacio económico-tecnológico naturalizado por Marx, está constituído (sólo) político-discursivamente. Así, la fábrica misma es ya siempre la sede de la lucha de clases, y el paso aparentemente sólo económico de, por ej., la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa es una manifestación de tal lucha política.

En la segunda mitad de *Hegemonía* L&M presentan su propia teoría *pos*marxista de la sociedad y la política. Esencialmente, la vida social es esencialmente vida política, y la vida política esencialmente construcción *discursiva* siempre renovada, siempre abierta, de identidades y antagonismos. Aunque L&M habían jurado que en su concepto de discurso incluirían hasta las piedras y losas y sus manipulaciones por los albañiles, en la práctica su análisis -a menudo original y brillante- de la construcción de las identidades socio-políticas, sus antagonismos y luchas hegemónicas, transcurre únicamente en términos de relaciones significantes, metafóricas y metonímicas, de ejes paradigmáticos y sintagmáticos, etc..

2) Veamos ahora algunos aspectos de la polémica entre Norman Geras y Laclau-Mouffe en la *New Left Review*, entre 1987 y 1988[2]. Hay una primera crítica de Geras (G1), una respuesta de L&M, y una contrarréplica de Geras (G2). La actitud de Geras en G1 es predominantemente de defensa de la complejidad y riqueza de la tradición marxista, y da sólidos argumentos mostrando que Laclau-Mouffe simplifican hasta la caricatura y desvalorizan injustamente esa tradición.

Sin embargo, en su epistemología, G1 es bastante rudimentario: se apoya sólo en el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*[3]. En lo esencial, G1 acusa a L&M de caer en idealismo discursivo, que se traga al objeto real, y por tanto en relativismo y oscurantismo sofístico, que viola la coherencia lógica del pensamiento. Creo que a pesar de lo rudimentario del arsenal epistemológico de Geras, éste tiene una parte importante de razón, pero sólo una parte.

Las respuestas de L&M a G1 merecen un examen detallado, imposible de hacer acá. El tratamiento de las cuestiones epistemológicas y ontológicas por L&M es relativamente sofisticado, especialmente en comparación con G1 y G2. Esencialmente, distinguen entre a) la entidad o existencia o mera materialidad de las cosas (o lo real), y b) el ser o identidad o realidad de los objetos. El conjunto a) existe independientemente del discurso, pero el b) no: es "construído" por el discurso. El nivel a) es inapresable fuera del discurso, no se puede nunca llenar el hiato entre a) y b). Por eso, L&M no hablan siquiera, en sus declaraciones epistemológicas, de la posibilidad de *progresar* en cierta aprehensión más objetiva o profunda de los niveles de lo real a). Se remiten explícitamente a Kuhn, Feyerabend, Rorty.

Es astuta la redefinición *deconstruccionista* de la alternativa idealismo/materialismo. Distinguen: i) realismo/anti-realismo. Acá ellos se alinean claramente con el realismo. Pero incluso Platón era un realista de las ideas. ii) Idealismo/materialismo = atribución o no de aprehensión conceptual (exhaustiva?) de lo real. Por tanto no sólo Hegel sino también muchos materialistas modernos eran en realidad idealistas (¡resultaría serlo la misma ciencia moderna, en gran parte -y desde luego el cientificismo-, pero L&M no lo explicitan!). iii) La verdadera ruptura con el idealismo consiste, pues, en debilitar las prerrogativas de la forma y la sutura, sobre lo informe y abierto. Y hay en Marx un comienzo de este camino: cuando vincula las ideologías, la política, etc., a un amplio mundo antes insospechado, de las "condiciones materiales de reproducción de la vida social". En este *relacionismo* de Marx está su verdadero materialismo, no en su esencialismo economicista. Pero por desgracia, continúan L&M, Marx recae en el esencialismo idealista, por ej. en su famoso *Prefacio de 1859*, al atribuir aprehensibilidad racional a la historia como conflicto entre fuerzas y relaciones sociales de producción, y al presentar a la existencia social y la conciencia como esencias separadas vinculadas causal, deterministamente.

Todo esto es bastante sofisticado e interesante, pero insatisfactorio: el materialismo se redefine como la tesis de que el discurso -lenguaje y praxis- construye la realidad, pero que al mismo tiempo reconoce su no suturabilidad frente a lo real exterior y a discursos exteriores. Pero esto sería más bien "anti-esencialismo", o "discursivismo anti-esencialista" y no "materialismo". Un religioso, un discípulo de Berkeley (que negara la existencia de la materia y admitiera sólo la de espíritus finitos e infinitos) concede la existencia de algo real inapresable por el discurso y la praxis mística, y sería "materialista" en la nueva acepción de L&M. Recordemos que en el Prefacio de *Hegemonía* L&M admiten que ciertas formas de

cristianismo -tanto como las tradiciones libertarias y marxistas- pueden también ser vías de llegada a la teoría de la "democracia radical"[4]. La conciliación de L&M con la religión es clara y explícita.

Al mismo tiempo, es muy notable cómo en su sofisticada discusión onto-epistemoló-gica con Geras, L&M casi no hacen referencia a la ciencia moderna. Puede mostrarse que hay en L&M no sólo un explícito rechazo del *cientificismo* positivista, sino una callada desconfianza u hostilidad a la *ciencia* moderna misma. En mi opinión, no puede redefinirse adecuadamente el materialismo actual, especialmente si se quiere seguir en compañía de Marx o incluso superarlo, como pretenden L&M, sin incluir en el concepto, una especial afinidad con la ciencia moderna, y cierta crítica de la religión, relaciones en cada caso dialécticas y no dogmáticas.

3) Yannis Stavrakakis, explicita y desarrolla algunos aspectos de la epistemología y piolítica de sus maestros L&M[5]. Inspirándose como éstos en la concepción *lacaniana* de lo real como objeto ausente, imposible de representar, inicialmente se alinea con las epistemologías sociológicas y constructivistas, desde Berger y Luckman hasta Kuhn y la Escuela de Edimburgo: la realidad es social y discursivamente construída. Pero acto seguido se desmarca parcialmente del construccionismo: lo real mismo no es apresable por nuestras construcciones: se mantiene siempre como lo exterior que causa la desestabilización, de tiempo en tiempo, de nuestras identidades políticas y nuestros ordenamientos sociales o cognoscitivos discursivamente construídos. Resulta así un "real-ismo" (el guión es deliberado) lacaniano de lo real inapresable, y por eso opuesto al realismo crítico o científico, real-ismo que parece oscilar entre un cierto kantismo y un neo-kantismo (pero sin formas conceptuales *a priori* y fijas).

II

¿Qué conexiones encontramos entre los tres realismos epistemológicos o materialismos -el de Laclau, Mouffe y Stavrakakis, el de Geras, y el de Marx- y la teoría política? Como ya señalé, en L&M&S -a pesar de las declaraciones anti-idealistas de L&M- la construcción discursiva de las identidades y ordenamientos políticos, queda *casi separada por un abismo* del mundo natural y de la interrelación humana con él: geografía, ecología, demografía, tecnología, economía. Y en sus métodos y conceptos, la ciencia o teoría política resultaría separada casi por un abismo de los modos naturalistas de conocer: fisicalistas, organicistas, causalistas, deterministas. Aún suponiendo que fuera verdad, cosa que no creo, que el marxismo incurrió siempre y necesariamente en el economicismo naturalista, este politicismo discursivista y antinaturalista sería un exceso en la dirección opuesta[6].

Desde luego, L&M&S negarían que consideran irrelevante lo económico, lo que ocurre es que lo piensan como una construcción discursiva política, un campo de disputa hegemónico, que ciertamente lo es, pero dejan de lado que está penetrado por lo geográfico, lo ecológico, lo demográfico, lo tecnológico, etc., tendiendo en cada modo de vida social duradero a cristalizarse en leyes y tendencias específicamente económicas que mientras duran no se reducen a ninguno de sus aspectos constituyentes, sino que los subordinan, siendo sin embargo sensible a variaciones de todos ellos.

En mi opinión, al pasar del marxismo al posmarxismo Laclau y Mouffe tienden a dar cada vez menos importancia a la interpenetración de lo político y lo económico. Si en *Hegemonía y estrategia socialista* la "democracia radical" incluía explícitamente la abolición del capitalismo junto con la supresión del patriarcado y toda otra forma de opresión, la vertiente anti-capitalista del pensamiento de L&M tiende a diluirse en sus obras posteriores, al parecer. Y desde luego, la tendencia del politicismo discursivista a abstraerse "idealistamente" de lo económico se advierte ya en *Hegemonía* en la presentación de la "revolución democrática" como un torrente político-*discursivo* desconectado del mercado capitalista, y que inunda *desde fuera* una tras otra área de la vida social, incluyendo la vida económica, cuya democratización plena constituiría precisamente el socialismo como parte de la democracia radical. Puede mostrarse que en Stavrakakis, la conexión entre política y economía está aún *más* cortada, pero no tengo acá espacio para desarrollar esto.

En Marx y el mejor marxismo, una diferente concepción ontológica y epistemológica se vincula a otra visión social y política. En efecto, Marx enfatiza por un lado el carácter natural del hombre, su emergencia del proceso evolutivo de las especies vivientes descubierto por Darwin -a quien no olvidemos Marx quiso dedicar su *Capital*-, al mismo tiempo que subraya una diferencia o salto cualitativo en lo

humano en tanto la producción social de su vida, que singulariza al hombre, implica desde el comienzo lenguaje y pensamiento, discurso en términos de L&M. La producción social de la vida prolonga y a la vez rompe con la evolución o emergencia natural del hombre transformándola en evolución natural-cultural. En este proceso, si por un momento hacemos abstracción de lo alienante y clasista en la historia colectiva, la elevación biológica y cultural del hombre como "sobre-natural", por ejemplo conquistando mayor libertad y dominio respecto del entorno natural y el apremio de las necesidades, implica al mismo tiempo una más y más profunda inmersión del hombre en la naturaleza, en el conocimiento y dominio de más y más profundas estructuras físicas, biológicas, etc., que lo ligan al mundo. En el programa filosófico aún incompleto -pero fecundo, creo- de Marx, *emergencia* biológico-cultural o sobrenaturalización, e *inmersión* o naturalización, son dos caras dialécticas de un mismo proceso histórico-natural-cultural abierto, sin término.

Geras tiene razón en criticar a Laclau y Mouffe por tender al idealismo que independiza el discurso de la naturaleza y la economía. Pero Geras parece no advertir que las ideologías discursivistas, como ocurre con todas las ideologías que ejercen alguna atracción masiva, entrelazan su elemento de ilusión con un elemento de verdad que brota de la vida social concreta. Y el elemento de verdad del idealismo discursivo consiste en que, en su doble y dialéctico proceso de emergencia-inmersión en la naturaleza, la humanidad desarrolla crecientemente los discursos de la ciencia y la tecnología, el arte, la filosofía, los *mass media*, etc., dando a la materialidad social un carácter cada vez más discursivo. Geras parece ignorar la frase de Engels según la cual "incluso con cada revolución de las ciencias naturales, el materialismo filosófico debe cambiar de forma"[7]. En suma, Geras parecería ignorar que ser materialista histórico no puede significar exactamente lo mismo hoy que en la época de Marx y Engels. Concretamente, hoy implica dar un lugar mucho más importante a la construcción discursiva de la realidad social y natural, pero sin olvidar el entrelazamiento entre prácticas discursivas y las restantes prácticas materiales que nos atan a la naturaleza, vínculo que L&M inicialmente prometen conservar pero luego tienden a abandonar.

Sin embargo hay una segunda y opuesta mutación histórica de la materialidad en el capitalismo "científico" y mass mediático, que el "idealismo discursivista" tiende a ignorar por completo: la que se manifiesta en la tendencia del imperialismo globalizado a rebajar la socialidad de crecientes porciones de la especie humana, a los excluidos del sistema, a la vida meramente biológica cuando no a la muerte, y a invertir la supuesta autonomía y poder de los discursos y la cultura del mundo, en una venganza ecológica completa de lo real depredado sobre el hombre. En su actual crisis, la modernidad capitalista transforma su materialidad histórica, pues, en una doble y contradictoria dirección: i) hacia una espiritualización en parte sana pero en medida creciente hostil a la naturaleza y a más y más seres humanos, e ii) hacia una naturalización que no sólo profundiza la alianza hombre-naturaleza, sino que coloca a la sociedad más y más a merced del medio ambiente desestabilizado. En conjunto, pues, el capitalismo actual tiende tanto a la promoción como, y especialmente, a la destrucción del nexo orgánico-dialéctico entre hombre y mundo, discurso y realidad, teoría y praxis.

En lo que resta bosquejaré algunas conjeturas acerca de las diferentes visiones y estrategias políticas que se corresponderían con cada uno de los tres puntos de vista filosóficos en disputa. Una manera esquemática de presentarlas podría ser la siguiente: Geras, aparentemente, seguiría apostando a horizontes teóricos y prácticos en la tradición marxista clásica de Rosa Luxemburgo o Lenin. En cambio Laclau y Mouffe tienen el mérito de intentar renovar el concepto gramsciano de construcción hegemónica, en la época del capitalismo científico y mass mediático, es decir del imperialismo global fuertemente estructurado por símbolos e imágenes, que es también una época en que la crisis sistémica y el entrelazamiento de las distintas esferas de actividad llevan a la politización general de la vida social[8], lo que parece empujar al capitalismo a intentar sobrevivirse a sí mismo apelando más y más a la agresión militar, como sugieren los hechos posteriores al 11 de setiembre de 2001.

Pero, finalmente, el discursivismo politicista olvida que los discursos políticos y mass mediáticos están entretejidos con la lógica o si se quiere "discurso" del capital mismo, que aunque clasifica y re-clasifica fuera de sí (Holloway[9]) a las clases de nuevas maneras, no por eso deja de definir una frontera de oposición entre el capital y el amplio y variado campo de *lo otro-del-capital*, campo que incluye a los trabajadores asalariados, los desempleados temporarios y estructurales, los excluídos, los creadores artísticos e intelectuales que luchan por escapar a la lógica de la ganancia, etc.. Contra Laclau y Mouffe entonces, y recuperando a Gramsci de su deformación idealista-discursiva[10], la construcción de un bloque civilizatorio contra-hegemónico, anti-capitalista, anti-patriarcal, anti-racista, ecologista, etc., no tiene una

relación puramente *contingente* con los nuevos grupos o clases sociales. Por el contrario, el conjunto de variados grupos o clases de hombres, mujeres y seres naturales que la lógica del capital, su tecnociencia y medios masivos de comunicación clasifican como lo otro-del-capital, como su alteridad opositiva explotada, excluida, oprimida, manipulada o depredada, sigue siendo una base material *preferencial* para la posibilidad de construir un nuevo discurso y una nueva organización emancipatoria abarcativos de la diversidad, que articule *lo otro*-del-capital en lo concientemente *antagónico* al capitalismo y toda otra forma de opresión.

Notas

[1] Edición inglesa: Londres, etc.: Verso Books, 1985; edición española: México, etc.: Siglo XXI, 1987. Las citas se toman de la traducción española.
[2] N. Geras: "'Post-Marxism?", *NLR*, nº 163, mayo-junio 1987, pp. 3-27; la réplica de L&M: "Post-Marxism without Apologies", *NLR*, nº 166, nov.-dic.1987, pp. 79-106; y Norman Geras: "Ex-Marxism without Substance: being a real reply to L&M", *NLR*, nº 169, mayo-junio 1988, pp. 34-61. Los textos de Geras aparecen de nuevo en *Discourses of Extremity*. Radical Ethics & Post-Marxist Extravagances; Londres, etc.: 1990. Por su parte la réplica de L&M a G1 reapareció en E. Laclau: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990); Bs. As.: Nueva Visión, 1993.
[3] V.I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo* (1908-9); Bs. As.: Estudio, 1974. Lenin da una versión mucho más dialéctica y sofisticada del conocimiento en sus *Cuadernos filosóficos* (1895-1909, 1914-16), *Obras Completas*, Buenos Aires: Cartago, 1960, tomo XXXVIII. En epistemología como en política, hay más de un Lenin.
[4] *Hegemonía ...*, p. 4.
[5] Yannis Stavrakakis: *Lacan & the Political*; Londres y Nueva York: Routledge, 1999.
[6] Entiendo que en su metodología Marx intenta una síntesis de modos naturalistas de pensamiento, con una hermenéutica y dialéctica críticas, "anti-naturalistas", muy sensible a toda la dimensión del discurso acertadamente destacada por L&M.
[7] Federico Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), en C. Marx y F. Engels: *Obras Escogidas* en tres tomos; Moscú: Progreso, 1974, vol. III, p. 368.
[8] Esto que Laclau y Mouffe recogen de Lenin, reaparece recientemente en un teórico no precisamente de izquierda, Ulrich Beck: *¿Qué es la globalización?* (1997); Barcelona, etc.: Paidós, 1998.
[9] John Holloway: *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder* (2000), borrador.
[10] Atilio Borón: "¿'Posmarxismo'? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau" (1996), en *Tras el búho de Minerva*; Bs. As., México, etc.: CLACSO y FCE, 2000.

HEGEL CONSTRUYE UNA MÁQUINA DE GUERRA

Aníbal Maximiliano Sánchez
UN de San Juan

Introducción

En este trabajo tratamos de delinear las bases para un pensamiento crítico en el marco del Estado Liberal Mundial, al que definimos en los términos de Fukuyama (*El fin de la historia y el último hombre*). Analizamos las relaciones de este libro con las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, y también con su *Filosofía del derecho*.

En nuestra opinión, un pensamiento crítico debe tomar distancia de la izquierda tradicional ortodoxa en lo que respecta a la idea de la revolución. Creemos que se puede elaborar un concepto al que denominamos "microrrevolución", que estaría caracterizado por partir de una morfología y una metodología micropolíticas, en la línea del pensamiento desarrollado por Deleuze, Guattari y, con algunas diferencias, por Foucault.

En este sentido, tomamos los conceptos de "Máquina de Guerra" y "Aparato de Captura" actuando en el marco del Estado liberal mundial y produciendo en él heterogeneizaciones y complejizaciones crecientes. Tal como se desprende del uso que hacen de estos términos Deleuze y Guattari, la Máquina de Guerra actúa produciendo "desterritorializaciones" en el Estado, lo que lleva a éste Estado a rearmarse, produciendo una reterritorializaciones concomitantes. Este interjuego entre desterritorializaciones y reterritorializaciones, entre máquinas de guerra y aparatos de captura, produce ampliaciones, heterogeneizaciones en el Estado Liberal Mundial.

En la conclusión de nuestro trabajo, elaboramos la relación entre las corporaciones definidas por Hegel en la *Filosofía del derecho* (con modificaciones) y las organizaciones de poder horizontalizado, estudiadas por Jorge Cerletti (*El poder bajo sospecha*).

El macroestado

Hegel concebía la Historia Universal como el autodesarrollo y la autorrealización del espíritu absoluto en las condiciones del espacio y del tiempo. El espíritu es, para Hegel, inmanente al mundo, y se va autorrealizando a medida que se desarrolla. Así, para Hegel, "la razón rige el mundo, y (...) por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente"[1]. De esta manera, Hegel entiende que la razón se da su propio contenido. Y este contenido es el mundo[2].

La historia, entonces, tal como Hegel la concibe, debe ser capaz de mostrar y exponer todas y cada una de las fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad. Lo universal (la idea) se realiza mediante lo particular (los diferentes pueblos)[3]. El punto en que culmina la Historia es, para Hegel, el momento en que se realiza el Mundo Germánico, basado en un orden liberal (Hegel entendía como Germánica a toda la Europa Occidental).

Como explica Fukuyama, quien sigue en esto a Kojève, Hegel no creía en que el proceso histórico continuaría indefinidamente, sino que llegaría a un final con el establecimiento de las sociedades libres, *liberales*. Era en estos términos como Hegel pensaba el Fin de la historia[4]. Se trataba, entonces, de un proceso con un punto terminal lógico[5]. De hecho, Kojève, en el Siglo XX retomó la tesis hegeliana del fin de la Historia, haciendo la afirmación de que la Historia mundial había terminado en la Batalla de Jena de 1806. A partir de ese momento, todos los sucesos de la historia mundial fueron sólo un realineamiento de provincias al interior de un Macroestado liberal mundializado[6].

Poco importa si el fin de la Historia llegó con la Batalla de Jena o con la caída del muro de Berlín. Poco importa si este fin de la Historia es parte de la autorrealización del Espíritu absoluto hegeliano en las condiciones del espacio y del tiempo, o si se ha dado por una sucesión de casualidades en la que ni todo lo real ha sido racional ni todo lo racional ha sido real. Lo que importa aquí es que hay que pensar a partir de un sistema liberal establecido globalmente.

El Imperio Romano se derrumbó, entre otras cosas, porque los bárbaros golpeaban insistentemente contra sus puertas. Fukuyama festeja el hecho de que este otro imperio, mucho más poderoso que el romano, ya no tiene bárbaros a sus puertas. El mundo es redondo y sin bordes, y si un solo sistema se apodera de todo, entonces ya no hay márgenes ni bárbaros exteriores. Pero pueden existir, en cambio, bárbaros interiores al sistema. Estos bárbaros interiores actuarán instalando máquinas de guerra internas al liberalismo globalizado.

Las máquinas de guerra serán interiores al sistema, al tiempo que plantearán distintas formas de ataque a ese sistema, con el único fin de obligar al sistema a rearmarse, a heterogeneizarse.

Los bárbaros maquinan

En su libro *Mil Mesetas*[7], Deleuze y Guattari hablan de un Estado que demarca un círculo a su alrededor: los límites impuestos por el círculo son los límites del poder y de la soberanía del Estado. En nuestro caso, el Estado del que hablamos es el Macroestado, es la máquina capitalista mundial.

Actualmente, cuando percibimos la inmensa miseria que ha producido y que sigue produciendo la máquina capitalista civilizada, tenemos que pensar en diversas formas de ataque contra ese macroestado, pensar cómo movernos dentro del sistema capitalista, buscando sus flancos débiles desde varios puntos a la vez.

Imaginemos, como decíamos más arriba, que el Estado demarca un círculo. La máquina de guerra está fuera del círculo demarcatorio de la soberanía y del poder del Estado: *"la máquina de guerra es exterior al aparato de Estado"*[8]. Esta exterioridad se entiende en el sentido de un ataque, de una denuncia a las elaboraciones del macroestado. La máquina de guerra entabla una lucha, una puesta en tensión con determinados sectores del sisstema, un intento por reducir sus índices de fascismo.

Como explican Deleuze y Guattari, "hay que llegar a pensar la máquina de guerra como algo que es una pura forma de exterioridad, mientras que el aparato de Estado constituye la forma de interioridad que habitualmente tomamos como modelo, o según la cual pensamos habitualmente"[9]. De esta manera se propone una acción concreta contra el poder. Sobre este punto nos dice Félix Guattari: *"A este fascismo del poder nosotros contraponemos líneas de fuga activas y positivas"*[10]. Provocar fugas, como cuando se revienta una cañería o se abre un absceso. Se trata de un movimiento por el cual se deja *"que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso"*[11]. Y, en ningún momento, se trata de una salida o de una fuga personal, pues toda modificación en una parte del sistema, afecta a todo el sistema. A este respecto, agrega Guattari: *"Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una fuga"*[12].

Aparato de captura

Pero una vez que se instala una Máquina de Guerra en la periferia del Estado, éste no tarda en reaccionar. Y reacciona construyendo lo que nosotros llamamos, "aparatos de captura". El aparato de captura es el armazón que el Estado elabora para absorber a la máquina de guerra. Si la máquina de guerra está en la periferia del Estado, el aparato de captura es como un seudópodo emitido por el Estado, un seudópodo mediante el cual envuelve a la máquina de guerra, y la pone a trabajar para su propio beneficio: "la máquina de guerra se opone al aparato de Estado en un combate que ya está perdido de antemano"[13].

En lugar de proponer un nuevo sistema (lo que plantearía una revolución), la máquina de guerra *abre y amplía el sistema vigente*, heterogeneizándolo, haciéndolo más abarcativo. Y esto es lo que entendemos por *Microrrevolución*: una revolución pequeña, microgrupal, pero a la vez, capaz de atacar todo el sistema, y que consiste en instalar una Máquina de Guerra en los bordes del Estado, en los bordes de los modelos habituales de pensamiento.

Podemos pensar en ampliaciones tales como organizaciones no gubernamentales, organizaciones de dirección rotativa que piensan el poder en términos de horizontalidad, de redes interactuantes, pequeñas corporaciones, sociedades segmentarias, agrupaciones minoritarias, etc.

La sociedad civil como referente de las luchas al interior del macroestado

En nuestra opinión, no hay, al menos por ahora, un modelo económico-social que sirva de guía para una crítica al capitalismo mundializado. Sólo hay algunas *prácticas* alternativas; prácticas que están en pleno desarrollo, y a partir de las cuales se podría intentar describir no un modelo alternativo al liberalismo, pero sí un espacio para pensar una serie de heterogeneizaciones internas, inmanentes al liberalismo. La puesta en juego de esas prácticas, que expondremos brevemente en este punto, puede ser entendida, desde la micropolítica, como la instalación de diversas máquinas de guerra.

Una de las características centrales del liberalismo es su sistema de gobierno mediante las democracias representativas. Uno de los grandes problemas en el funcionamiento de estas democracias es que justamente esta "representatividad" es cuestionable y cuestionada incesantemente. El desarrollo capitalista ha llevado a poner en tela de juicio la sustantividad de una representatividad que parece ser sólo formal[14]. En este contexto, la democracia debe ser constantemente revitalizada por la participación ciudadana.

¿Qué otras formas de participación existen? En nuestra opinión, para elaborar máquinas de guerra y para heterogeneizar el sistema debemos pensar el poder de otra manera. En vez de hablar de Poder, de un Estado que masifica y concentra en sus instituciones todo el poder, hablaremos de micropoderes.

Lo que Foucault denominó *microfísica del poder* hace referencia justamente a una miríada de vectores de poder, de relaciones multipuntuales, imposibles de reducir a la univocidad[15]. Félix Guattari hablaría

de *oposiciones transversales*, oposiciones internas, inmanentes al Estado, que no pretenden la ocupación de cargos públicos; a esto también lo ha llamado, ocasionalmente, *revoluciones moleculares*. Por ejemplo, se puede hablar de revoluciones moleculares en los movimientos feministas, en los movimientos ecológicos, y en todos aquellos movimientos que actúan transversalizando, horizontalizando el poder[16]. No sólo se trata de los movimientos feministas, sino de toda una búsqueda alternativa, que incluso toma la forma de una búsqueda en ciertas formas de hibridación de lo cultural. Guattari habla de los movimientos inmigratorios en Europa, y del intercambio y la hibridación cultural que estos proponen[17].

Esta heterogeneidad de hecho ha formado y sigue formando nuevos estilos culturales y nuevas búsquedas. No se puede hablar aquí de partidismo; pero, sin duda, estamos hablando de política.

En este mismo sentido se expresa Cerletti cuando habla de los movimientos de redes que horizontalizan el poder, y también cuando habla del papel de las organizaciones no gubernamentales (ONG) al interior de la sociedad civil. Estas nuevas formas de organización ya pululan en los intersticios del sistema: *"redes, movimientos populares en defensa los intereses concretos, etc."*[18] Más adelante, dirá Cerletti que la revolución habrá que pensarla *"como un proceso de cuestionamiento al poder y a la opresión cualquiera sea el lugar donde se dé"*[19].

Es tiempo ahora de volver a Hegel. En la *Filosofía del derecho*, Hegel se detiene un momento en el tema de las "corporaciones". En la corporación, tal como la define Hegel, el fin egoísta, dirigido a su particular, se concibe y actúa a la vez como un universal[20].

La corporación, según estas observaciones, facilita a los individuos la participación directa en los asuntos que a ellos les atañen. Es una forma de saltar la brecha que antes observábamos entre representantes y representados. La corporación es lo que proporciona al hombre ético una actividad universal fuera de su finalidad privada.

Conclusiones

Si pensamos desde esta perspectiva, llegaremos a comprender que los partidos políticos no son los únicos motores de cambio social, y que la toma de lo que desde la tradición política se llama "poder" no es la única vía para producir cambios sustantivos. Paradójicamente, el daño que han hecho las grandes corporaciones a la participación política, puede ser combatido sentando las bases para recuperar la participación, trabajando desde nuevas y pequeñas corporaciones. Y aquí vemos el doble movimiento al que hacíamos referencia más arriba: una pequeña corporación, a medida que acumule muchos vectores de poder (muchos micropoderes) a su favor, se irá adaptando más al sistema, y dejará de ser heterogeneizante respecto a este sistema. Los conceptos de máquina de guerra y aparato de captura son conceptos modélicos, polares, y podríamos decir que un constructo cualquiera dado, se moverá entre estos dos polos: una corporación, apenas se forma y comienza a actuar con poderes horizontalizados, con sistemas de dirección rotativa y descentralizada, está funcionando como máquina de guerra respecto al sistema. Pero, a medida que este sistema forme aparatos de captura para reabsorber a la máquina de guerra, ésta se irá homogeneizando al sistema, irá bajando el nivel de sus críticas y de sus ataques, y llegará a instalarse cómodamente en el sistema. Como dice el teorema de Baglini: *La proximidad al poder es inversamente proporcional a la virulencia de los reclamos.* Por eso decíamos que la máquina de guerra debe ser capaz de mutar, de dar lugar a otras máquinas de guerra, para que la fuerza de la crítica nunca se acabe. Constantemente, las pequeñas corporaciones deben estar naciendo en los márgenes del sistema, para luego ser interiorizadas.

Notas

[1] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Revista de Occidente-Alianza Editorial-Ediciones Altaya, 1994. Título original en alemán, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*. Traducción española de José Gaos. Tomo I, pág. 43.
[2] Cf. Hegel, *Ibíd.*
[3] Hegel, *Ob. Cit.*, pág. 97.
[4] Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Ediciones de la Biblioteca, 1991. Traducción y Prólogo de Eduardo Vásquez, § 191, Adición; y Francis Fukuyama, *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, Barcelona, España, Editorial Planeta, 1992. Título original en inglés: *The end of History and the last man*. Traducción al español de P. Elías. Citamos según la tercera reimpresión para Argentina, pág. 105.
[5] Cf. Fukuyama, *Ob. Cit.*, pág. 105-106.
[6] Cf. Kojève, Alexandre, de una entrevista concedida a *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de Junio de 1968, citado por Fukuyama, *Ob. Cit.*, pág. 108.

[7] Gilles Deleuze - Félix Guattari, *MIL MESETAS, Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-textos, 1994. Título original en francés, *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*. Editado en Minuit, París, Francia, 1980. Traducción al español de José Vázquez Pérez en colaboración con Umbelina Larreceleta.
[8] Deleuze - Guattari, *Ob. Cit.*, pág. 359.
[9] Deleuze - Guattari, *Mil Mesetas*, pág. 362.
[10] Deleuze, *Ibíd.* Aunque la cita nombra a Deleuze, el que habla en el entrecomillado es Félix Guattari, ya que la entrevista citada más arriba fue realizada a los dos autores, quienes respondían una pregunta cada uno. Pág. 34.
[11] *Ibíd.*
[12] *Ibíd.*
[13] Deleuze - Guattari, *Mil Mesetas*, pág. 255.
[14] Cf. Cerletti, Jorge, *Ob. Cit.*
[15] Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 1989. Primera edición en francés, 1975, en Éditions Gallimard, París. Título original, *Surveillier et punir*. Traducción al español de Aurelio Garzón del Camino. Primera edición en español, 1976. Citamos según la décimo séptima edición en español. Pág. 33.
[16] Cf. Guattari, Félix, en *Pragmatic/Machinic: Discussion with Félix Guattari* (19 March 1985). Charles J. Stivale, Wayne State University. Publicado en la Página Web de Deleuze-Guattari. Pág. 5.
[17] Guattari, *Ob. Cit.*, pág. 6.
[18] Cerletti, *Ob. Cit.*, pág. 13. El agregado parentetizado es nuestro.
[19] Cerletti, *Ob. Cit.*, pág. 124.
[20] Hegel, *Filosofía del derecho*, edición citada, § 251, pág. 252.

CRISIS CIVILIZATORIA Y VIDA DAÑADA

Ana Simesen de Bielke
CIUNSA-INEAH-UNSa

Toda tentativa incontrolada de la humanidad de medir sus fuerzas consigo misma equivale a un intento de suicidio coronado por el éxito.[1]

Pues bien, nuestro desesperanzado presente histórico adviene -quizás- a su etapa más paroxística y ¿porqué no? de crisis terminal: un proyecto 'civilizatorio' al borde de su destrucción por los mismos instrumentos de su civilización, parafraseando a Nietzsche.

Crisis de una civilización mundial construida en el siglo veinte sobre la base del chantaje nuclear -entre otras cosas- contra la humanidad. Y como corolario esta guerra que, a tono con el comienzo del siglo, se autodenomina 'global' contra, no sabemos -desde nuestra perspectiva- qué enemigo exactamente, habida cuenta de la complejidad de la trama. Sin embargo *todos los caminos conducen a Roma*: la necesidad de expansión incontrolable del nuevo sistema del mundo -el capitalismo financiero transnacional- acosado también por sus inevitables crisis. Lo inédito de ella es que lo es ya del planeta, con sus condiciones biológicas, económicas y políticas de supervivencia en cuestión.

Tarde quizás para humanizar esta entidad geopsíquica llamada Occidente que emergió -y continúa haciéndolo- de una racionalidad expansiva, cuyo rostro más visible es la 'estado-unimización' en tanto brazo ejecutor del antiguo imperialismo en la nueva forma de dictadura planetaria.

Y en este itinerario han sido también cómplices las organizaciones llamadas socialistas al unir *sus esfuerzos para desplegar sobre el planeta una inmensa maquinaria para esclavizar la vida humana bajo todos sus*

aspectos, el trabajo así como la infancia, el amor, la vida, la razón así como el sueño y el arte[2]. En los años ochenta y noventa una serie de cambios sociales encadenados traerán como consecuencia la caída del Muro de Berlín y la reunificación alemana, la implosión del socialismo real y el final del comunismo, el avance inexorable del neoliberalismo, todo lo que hará estallar la política implantada tras la Segunda Guerra Mundial. Estos cambios socio-políticos, a la base de la conformación del nuevo orden mundial, conferirán, entonces, a los sucesivos gobiernos de EEUU el rol predominante: triunfo de su modelo de vida en medio de una realidad multiétnica y multicultural, declarada respetable y sujeta a derecho a nivel formal.

En los hechos se han vulnerado las promesas de libertad, de igualdad, de progreso y, por sobre todas las cosas, la dignidad de la persona humana, fundamento del Derecho Internacional de los Derechos humanos. Dicho sea de paso, en el artículo 20 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos aprobado por Asamblea de la ONU en 1996, se pronuncia así: *Toda propaganda a favor de la guerra está prohibida por la ley.*

Para remitirnos - a modo de ejemplo de nuestro presente casi inmediato - baste recordar solamente algunas de las decisiones globales sólo de la administración Bush: la negativa a reconocer las catastróficas consecuencias del calentamiento global, los millones de vidas humanas que a corto plazo se verán afectadas por la destrucción ambiental en grandes extensiones del planeta; el proyecto de desarrollo de nuevas tecnologías de guerra nuclear en las estrellas, enmascarado como estrategia de defensa antibalística; la voluntad de romper acuerdos de desarme nuclear; la criminalización mediática de las manifestaciones pacifistas y ecologistas de Seattle a Génova; el rechazo tajante de las resoluciones de Durban contra la esclavitud y el colonialismo, la militarización de los conflictos étnicos y económicos a escala global, la presión para eludir la Corte Penal Internacional, la intolerancia religiosa, y las agresiones ecológicas y sociales del capital corporativo en el Tercer Mundo.

El estado de guerra no ha abandonado nunca el *corto siglo XX*, si por ella entendemos tal vez, no la descomunal fuerza destructiva liberada por los hombres, sino el poder inmenso de las fuerzas productivas en su continuada tarea de devastación del planeta. O, para expresarlo en la jerga que le es propia al sistema, tal devastación es sólo *efecto colateral* del avance neoliberal bajo el ropaje de democracia consensual ahora. En ella, de seis mil millones de habitantes del mundo, mil trescientos millones viven con menos de un dólar por día, y dos mil ochocientos millones con menos de dos dólares diarios. Sesenta millones aproximadamente mueren anualmente de hambre y más de14 millones de jóvenes de menos de 15 años mueren a consecuencia de enfermedades derivadas del hambre. Para qué hablar de las otras especies de vida con las que alternamos; y que desaparecen a un ritmo vertiginoso. Otros "daños colaterales" de la lógica expansiva del mercado a modo de ejemplo: la desertización (cada año se vuelven desérticas tierras fértiles equivalentes a la superficie del estado de Río de Janeiro); la deforestación (el 42% de las selvas tropicales ya ha sido destruido); el calentamiento de la Tierra y las lluvias ácidas pueden diezmar el bosque más importante de la tierra, el bosque boreal (6.000 millones de hectáreas). El calentamiento global se está acelerando como se manifestase en alguna de las conclusiones del tercer Informe del Grupo I del Panel Intergubernamental sobre cambio Climático de las Naciones Unidas (IPCC): según los modelos elaborados por los expertos de este grupo la temperatura promedio de la superficie terrestre aumentará entre 1,4 y 5,8 grados centígrados durante el siglo XXI, con las consecuencias del caso para la vida global[3]. Más paradójica y porque no indignante a nuestras sensibilidades, es el señalamiento en dicho informe de que para cada impacto del calentamiento global sobre la salud humana existe un rango de opciones sociales, institucionales, tecnológicas y de adaptación cuya aplicación debería minimizar los efectos de ese impacto: deberían mejorarse la infraestructura en el área de salud pública, el manejo del ambiente orientado a la salud (incluyendo la calidad del agua, del aire, la seguridad alimentaria y el diseño urbano) y la provisión de cuidados médicos adecuados. Asimismo se señala que los efectos adversos de los cambios climáticos sobre la salud humana serán mayores en poblaciones con bajos ingresos, predominantemente en los países tropicales y subtropicales.

En este convulso mundo globalizado la salud es el problema: de la tierra devastada, de la pobreza incrementada, de la subjetividad fragmentada por el conflicto entre los modelos e ideales sociales - inducidos a través de los medios de comunicación- y la imposibilidad de acceder a ellos por las condiciones concretas que la realidad impone. Enfermedad de la desesperanza, patología de la incertidumbre. Sujetos sin sujeción al cuerpo social por pérdida del trabajo, sin contención por agonía del Estado benefactor. Reducción del espacio del pensamiento crítico frente al discurso del sujeto global- por llamarlo de

algún modo- que con su aparato mass-mediático arrasa nuevamente con las diversidades y centraliza sutilmente desde la omnipotencia del *logos* imperial-instrumental, esta novedad arcaica o, en otras palabras, la espada cartesiana devenida misilística. Pero casi siempre agazapada bajo la *fuerza del argumento* para desplegar mejor *el argumento de la fuerza.*

Paul Virilio destacaba con agudeza que la misma amenaza de guerra forma parte integral de la elección tecnológica: la disuasión corre pareja a la carrera de armamentos, la carrera del espacio y el desarrollo de la información. De la creación de un complejo militar-industrial han nacido sus sucesores cada vez más sofisticados como también sus subproductos al uso cotidiano de quienes aún tenemos cierto acceso al consumo.

Paralelamente, se desarrolla una información globalizada. La National Security Agency (NSA) efectúa un control de la información y se convierte en una especie de ministerio de la Información mundial. Recoge informaciones sobre el adversario al igual que sobre el mundo. Se lleva a cabo, no ya una militarización de la ciencia, sino una militarización de la información, de los conocimientos[4].

En fin, la nueva *cosmópolis* que en la voz de dos poetas con diferentes presentes decían:

Qué tiempos son éstos en donde una conversación sobre árboles es casi un crimen pues guarda un silencio acerca de tantas fechorías... (Brecht)

Otros eran sus tiempos. Ahora se hace necesario hablar de árboles como lo expresa Adrienne Rich en este poema:

Hay un lugar entre dos hileras de árboles donde la yerba crece cuesta arriba
Y el camino revolucionario estalla en sombras
Cerca de una capilla abandonada por los perseguidos
Que desaparecieron en esas sombras.
He caminado por ahí recogiendo setas al borde de la pavura,
pero no se engañen,
esto no es un poema ruso, no ocurre en otro lugar sino aquí,
nuestro país acercándose a su propia verdad y pavura,
sus propias maneras de desaparecer a las gentes.
No te diré dónde está el lugar, la oscura red de bosques
uniéndose a la imprecisa franja de luz-
espectrales encrucijadas, paraíso de hojarasca:
ya sé quien desea comprarlo, venderlo, desaparecerlo.
Y no te diré dónde está, pues ¿por qué decirte
nada? Porque aún escuchas, porque en tiempos como éstos
para lograr que al fin escuches es necesario
hablar de árboles[5].

¿Y la filosofía?

Cuando ya ni cifras ni figuras
sean las claves de todas las criaturas,
cuando aquellos que cantan o se besan
sepan más que los profundos sabios;
cuando el mundo vuelva a la vida libre
y está de regreso al mundo,
cuando de nuevo luz y sombras
se desposen para engendrar claridad auténtica,
y, en cuentos y poemas,
se reconozcan las eternas historias del mundo,
entonces de una sola, secreta palabra,
huirá todo ser pervertido[6].

Hasta el cansancio muchos segmentos del quehacer filosófico alertaron desde el nacimiento mismo de este proyecto civilizatorio que ha legitimado el *logos* en tanto lógica con las consecuencias de la priorización del pensamiento abstracto. Y de la vida abstracta que, desde hace un tiempo, anda a la búsqueda del cuerpo perdido y de la naturaleza inestable, diversa, impredictible, plural, tal vez -entre otras cosas- a través de la recuperación de la filosofía práctica.

Si bien es cierto que ningún intelectual que se precie de tal abogaría ahora por la unidad del método y el espíritu de sistema, y la pluralidad de abordajes es la norma, a nivel social impera este pensamiento único, guardaespaldas ideológico del sistema PPII: planetario, permanente, inmediato, inmaterial[7]. Hijo legítimo precisamente de la capacidad abstractiva del hombre y su matemática (...) *en la que se funda el dominio de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales*[8].

Inquietantes derroteros del pensar: el sueño del lenguaje formalizado-unificado ha conducido a la perfección técnica como condición de nuestra supervivencia y a la vez, de nuestra posible extinción. No parece viable que los científicos mutasen en gran mayoría en hombres de divergencia abandonando las prebendas de la alianza con el poder. Siempre es bueno reiterar -en este sentido- que algunos senderos de la filosofía y de los filósofos acompañaron, en tiempos no tan lejanos, y con actitud militante, el modelo de las ciencias de la naturaleza moderno (aún cuando en el seno mismo del quehacer científico se lo deslegitimaba en vista de los nuevos avances desde principios del siglo XX y a pasos agigantados), soslayando que la palabra razón no era sólo el delirio lógico de la racionalización, ciego para hombres/mujeres concretos/as y para la complejidad de lo real. Aun cuando muchos de los pensadores aludidos se autoreferenciasen dentro del racionalismo crítico. La 'razón académica' ha sido -en algún sentido- también *totalitaria, universalista y universitaria* para decirlo parafraseando a Michel Serres[9]. Cómplice entonces - en algunos segmentos- de la barbarie llevada a cabo con la vida misma por alianza con la razón instrumental.

Walter Benjamín había visto muy bien que en la fuente de las grandes civilizaciones existía la barbarie. Freud había visto muy bien que la civilización, en vez de anular la barbarie, al reprimirla en sus subterráneos preparaba sus nuevas erupciones. Debemos ver hoy que la civilización tecno-científica, aún siendo civilización, produce una barbarie que le es propia[10].

Desde otro ángulo discursivo es pertinente evocar la lucidez de la reflexión gadameriana respecto al relato bíblico de la Torre de Babel. En aquél se decía:

"Y hagámonos un nombre, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra". Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres, y dijo Yahveh: "He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que cada cual no entienda el de su prójimo". Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad.

Hace notar Gadamer que el mítico relato repite *en una forma invertida, el problema de la unidad y la pluralidad. Ahí la unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración*[11].

Es cierto que la continuidad de la vida misma necesita diversidad para perpetuarse. Y la democracia del disenso, del movimiento, de las diferencias, para no perpetuarse y camuflarse. No, entonces, al *consensualismo democrático* que ha capitulado en todos los frentes, sobre todo el intelectual, renunciando a cualquier esperanza de transformar el mundo, proponiendo la adaptación darwinista: renunciar, abdicar, sentándose -tal vez- a una mesa argumentativa en condiciones de profunda asimetría, o, lo que es lo mismo, sometiéndose.

Se requieren itinerarios nuevos a transitar por dis-soñadores/as, diseñadores/as, combatientes/as en salvaguarda de la physis para perpetuar y enriquecer lo viviente... Que no se esclerosen de academia, que se ensucien un poco con el barro de la historia, que recuperen su cuerpo y puedan sentir -tal vez- esta oportuna ocurrencia del poeta:

Departamento de Filosofía[12].
No hay duda de que somos inteligentes. Pero lejos
de cambiar la faz del mundo, en escena
seguimos sacándonos conejos del cerebro,
y palomas blancas, bandadas de palomas
que invariablemente se cagan en los libros.
No hay que ser un Hegel para darse cuenta
de que la razón es a la vez razón y no razón;
Basta con mirarse al espejo de bolsillo.
Te verás vistiendo una capa azul
adornada con estrellas plateadas y una capucha.
Celebramos el Congreso hegeliano en el sótano

donde están sepultados nuestros colegas,
desempacamos nuestras bolas de cristal y nuestros horóscopos,
y ponemos manos a la obra; mostramos nuestros peritajes
y agitamos nuestro péndulo y nuestros informes
de investigaciones. Hacemos girar las mesas, preguntamos:
¿cuál real es lo real? Hegel sonríe
malicioso. Le pintamos un bigote.
Ahora se parece a Stalin. El Congreso se divierte,
baila sobre el volcán. Los guardias montan guardia afuera. Nuestra psique hace
serenas declaraciones sobre el caso,
y coincidimos en que en lo profundo de cualquier polizonte
habita un ángel custodio
y dentro de éste un polizonte ¡Abracadabra!
Como un pañuelo enorme, desdoblamos nuestras teorías.
Los hombres de la gabardina aguardan modestamente
Frente al refugio a prueba de motines del seminario.
Fuman, casi nunca utilizan sus armas,
Vigilan nuestra nómina universitaria,
Y nuestras flores artificiales y el excremento
de palomas blancas que inunda el lugar.

Notas

[1] Gadamer, H. G.- Koselleck, R., 1997, *Historia y Hermenéutica,* Paidós Barcelona, p.109.
[2] Negri, T., 1996, *Las verdades nómadas,* Gakoa, España, p.53.
[3] Cit. en *Futuro,* Página 12, 10.11.01
[4] Virilio, P., 1997, *El cibermundo, la política de lo peor,* Cátedra, p.p 37/38.
[5] Rich, A., 1999. *Oscuros campos de la república,* Norma, Bogotá.
[6] Gadamer, H.G./ Koselleck, R., Ob. cit. 1997, p.114
[7] Ramonet, I., 1997, *Un mundo sin rumbo,* Temas de debate, España, p. 87
[8] Gadamer, H.G., Ob. Cit. p. 111
[9] Serres, M., 1997, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio,* Pre-textos, España, p. 223/224
[10] Morin, E., 1984, *Ciencia con conciencia,* Anthropos, Barcelona-España, p.110
[11] Ibid., pp. 110/111
[12] Enzensberger, H.M, 1998, *El hundimiento del Titanic,* Plaza y Janes, Barcelona, p. 113.

ROSA LUXEMBURGO: EL DISCURSO FILOSÓFICO Y LA EFICACIA DE LA PALABRA

Graciela Adelma Torrecillas

Frente a la propuesta surgida en un grupo de estudio de ficcionalizar un discurso filosófico y frente al desafío de tener que elegir un discurso filosófico para ser ficcionalizado, mi elección del de Rosa Luxemburgo fue casi inmediata. Y fue recién después de esta elección que surgió la pregunta y el intento de dar una o más respuestas al porqué.

Aparte de los motivos meramente "personales", debían haber otros más objetivos y por lo tanto dignos de ser analizados, como por ejemplo: si hay algunas características en los discursos filosóficos que los vuelvan peculiares, si varían mucho unos de otros; pero entonces habría un canon al cual se acercarían o del cual se alejarían más o menos, canon que por otra parte solo podría haberse constituido a posteriori, como seguro lo ha sido históricamente desde hace unos 2600 años, o algunos menos, si nos situamos en Platón o en la famosa Poética de Aristóteles, donde todos los géneros derivan de la poesía.

Tarea demasiado ardua esta y por cierto muy ambiciosa, la de caracterizar al discurso filosófico, delimitarlo, reglarlo ¿definirlo?. No, evidentemente no era eso lo que me proponía sino algo más acotado aunque siga siendo deletéreo.

Por otra parte estoy convencida de que cualquier discurso puede ser ficcionalizado, transformado en una narración, en un poema, puesto en acción en el escenario del teatro, en un guión de cine y hasta en una coreografía, es decir, reescrito. Pero el desafío venía con el aditamento de tener que ser *filosófico* y de ahí el desplazamiento hacia la naturaleza de la filosofía y de aquellos a quienes llamamos filósofos, precisamente desde los remotos años en que fue inventada por los griegos.

La aproximación al pensamiento de Rosa Luxemburgo y el esclarecer el porqué elegir su discurso para ficcionalizarlo o reescribirlo, podría tener que ver con el surgimiento de una estética distinta, quiero decir un diferente modo de apreciación del discurso filosófico y político que comienza alrededor de los ochenta, y que recupera precisamente su olvidada condición de eficacia. El primer "mandamiento" de F.Nietzsche en su Decálogo La escuela del estilo es el que reza "el estilo debe vivir". Si la palabra eficaz puede continuar alimentando el discurso filosófico, entonces el de Rosa Luxemburso nos ofrece una aproximación privilegiada. Que sus escritos teóricos no pudieran ser separadas del todo de sus discursos proselitistas, conferencias, artículos periodísticos y hasta de su correspondencia incluyendo aun sus cartas más íntimas, constituye otra peculiaridad que distingue esta obra y la vuelve tan actual. Un discurso que mantiene siempre presente su poder apelativo: no comunica, persuade, subyuga, enseña, convence porque encierra la entrega personal, la pasión, la vida, aun cuando esté buscando la más estricta racionalidad en sus argumentaciones.

El discurso y la acción

Otra pista me la dio el film de esa gran cineasta alemana que es Margarethe Von Trotta. En él Rosa se nos presenta como la revolucionaria a quien la vida afecta en todas sus manifestaciones. El personaje trasunta su pasión por la vida y su inexorable predisposición para lograr el cambio. ¿Por medio de qué? ¿Puede acaso el discurso filosófico generar algún cambio?

Rosa aparece en una gran cantidad de tomas hablando en público, lo que vale son sus gestos, su tono de voz, porque a veces sus ideas, teorías u opiniones ni siquiera se escuchan. Palabras para ser dichas en el escenario, en la tribuna, palabras que invitan a la acción, a la lucha, a la transformación de la realidad: como las del panfleto llamado *Junius*, el nombre con que lo firma, como los que versan sobre la huelga de masas, como "*La mujer proletaria*", o precisamente las de su último mensaje "*El orden reina en Berlín*".

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93843
Sig. Top. 1-CON-t.2

Como luchadora empecinada en favor de la paz, nos sorprende con un lenguaje que no duda en emplear a menudo términos bélicos: se apropia del slogan "*guerra contra la guerra*" y lo convierte en guía práctica para la acción , apelando a toda su fuerza y a toda su capacidad de autosacrificio. Así, la fuerza que adquiere la monstruosa metáfora femenina con que caracteriza la verdadera faz de la sociedad burguesa: " profanada, deshonrada, hundida en sangre hasta las rodillas, chorreando de inmundicia. Así es como... aparece ante nosotros, desnuda, tal como es, y no toda acicalada mostrando su buena conducta, imitando los valores de la cultura, la filosofía, la ética, el orden, la paz y el estado de derecho, sino cuando se muestra como una bestia feroz, como un aquelarre de la anarquía y como una emanación pestilente que contamina la cultura y la humanidad"[1]. Al censurar la traición de la socialdemocracia internacional al socialismo, sus frases son verdaderos latigazos que sacan a la luz las duras contradicciones que subyacen a la esencia de la guerra iniciada el 4 de agosto de 1914, la misma que "los parlamentos, los periódicos y los folletos socialdemócratas calificaron mil veces de frívolo delito imperialista, sin relación alguna con la cultura y con los intereses internacionales, sino más bien lo contrario de ambos"[2].

Al peligro de la confusión a que pudiera conducir la consigna de "defensa de la patria", Rosa lo mitiga en el mismo panfleto cuando señala los fatales efectos que la guerra había causado en la revolución rusa de 1905, ya que "las culatas de los fusiles alemanes no estaban aplastando al zarismo sino a sus antagonistas" También en Bélgica, en Francia "jamás había obtenido el absolutismo una posición tan privilegiada en una guerra europea", aunque por otro lado reconoce que la bandera de la revolución que se *hundió* con honor en el *naufragio* de la guerra " volverá a ondear por encima de la salvaje carnicería, a pesar de las 'culatas de los fusiles alemanes', a pesar de la victoria y la derrota del zarismo en los campos de batalla"[3]. La paz equivaldría a una derrota si no se lograba por "la intervención revolucionaria del proletariado", y pasa a describir e interpretar los horribles acontecimientos con fuerza visionaria: los millones de hombres que mueren o quedan inválidos son trabajadores de la ciudad y del campo " es nuestra esperanza y nuestra fuerza las que caen diariamente como la hierba bajo la guadaña", " es aquí donde el capitalismo deja ver su calavera, aquí delata que su derecho histórico ha prescrito y que la continuación de su dominio no es compatible con el progreso de la humanidad"[4]. Y llega a la contundencia del final, con toda la fuerte carga de su sangrienta ironía " ¡ Cien mil kilos de tocino y sucedáneo de café para ser entregados de inmediato!. Los dividendos suben, los proletarios caen"[5]. Porque "esta terrible pesadilla terminará junto con los sangrientos horrores del infierno cuando..." se cumpla con el mandato con que concluye su llamado emulando al modelo de Marx : "!Proletarios de todos los países, uníos !".

Por la fuerza de la argumentación y por lo subversivo del lenguaje utilizado, los *folletos de Junius* estaban destinados a la propaganda de masas: hacía falta señalar las líneas concretas de la acción revolucionaria, separar a los seguidores de Rosa y de Karl Liebknecht , de los indecisos o confundidos por los planes utópicos y en el fondo reaccionarios de naturaleza pacifista de la socialdemocracia alemana, proclamar con toda claridad el lema *Guerra a la guerra*, añadir las tesis de organización sobre los deberes de la socialdemocracia Internacional, que Rosa redactara estando en la cárcel. En tiempos de angustiantes presiones, de desmoralización en el Partido, de desorganización de la clase trabajadora, de impotencia de las masas y por lo tanto de quiebre de la confianza en los jefes, les toca a ellos, los que habían asumido la expresión de la extrema izquierda mediante la creación de la Liga Espartaco, dar un paso al frente y demostrar que palabra y obra eran una sola cosa y que la acción seguía siendo posible. Este reconocimiento había inducido a Karl y a Rosa a aceptar cualquier riesgo, como en efecto se dio con la cárcel y luego con la muerte de ambos. Cuando el Parlamento trató la suspensión de la inmunidad parlamentaria de aquél, el Partido socialdemócrata se limitó a defenderla por su carácter de "soñador inofensivo" y un diputado se atrevió a pronunciar el refrán "perro que ladra no muerde", a lo que Rosa responde con otro panfleto titulado *Política de perros*; ahí nuevamente el estilo busca la eficacia acometiendo con su ironía incisiva y mordaz: "Es un perro quien lame las botas de los señores que durante años le han cubierto de patadas"... "Es un perro el que, con el bozal del estado de sitio, adula alegremente y mira a los ojos a los señores de la dictadura implorándoles piedad"[6].

Palabras maleables

Desconcertada por las muchas expresiones metafóricas tomadas del mundo femenino y hogareño que emplea Luxemburgo para aclarar información estadística o teórica, tales como la citada más arriba sobre la sociedad burguesa, la estudiosa alemana Frigga Haug, desde las filas del feminismo socialista, se dispuso a indagar en los pocos textos de Rosa que aluden directamente a la mujer: uno de ellos, el

breve opúsculo *La mujer proletaria*, le resultó particularmente significativo por la carga de dinamismo que conllevan las palabras con que describe esta doble condición. Porque precisamente Rosa no ha tratado de ofrecernos el retrato que pudiera definirla para siempre, sino de mostrar las situaciones que esta mujer atraviesa, a lo largo del tiempo, desde la horda primitiva, en las hilanderías del señor feudal, confinada en los límites domésticos de una existencia familiar miserable; y del espacio, en los campos ajenos, en los talleres o las fábricas urbanas de la sociedad capitalista, muestra sus movimientos en las escalas no solo internacional sino también intercontinental "en las estaciones de ferrocarril ... o en la cubierta de los barcos" cuando emigra hacia América con la ola de la crisis europea, o vuelve a Europa cuando el reflujo de la ola alcanza el nuevo continente. Porque "para la mujer burguesa el mundo es la propiedad de su casa. Para la mujer proletaria el mundo entero es su casa, el mundo con su sufrimiento y su alegría, con toda su grandeza y su crueldad"[7]. Pareciera que el hogar y la familia no son sus lugares naturales de refugio, mientras los países extranjeros y la esfera pública no le resultan ajenos y hostiles. Haug llega a la conclusión de que en esa pocas líneas Rosa había superado la separación entre lo privado y lo público, que lo que pudiera verse como debilidad, ella lo estaba retratando como fuerza. Observa también que el estilo, que podría haberse calificado como populista, por la utilización del lenguaje casero o cotidiano que permitiría la fácil identificación, elude en cambio esa empatía y "trata de buscar el germen del futuro en las carencias del presente"[8].

Aun en los textos más teóricos de Rosa, las palabras, los tropos, las metáforas siempre constituyen una propuesta sobre el uso del lenguaje, o más que eso, una apuesta, por la comprensión, por el efecto, por las consecuencias que aquellos puedan tener. De allí que ella misma se incline por mostrar las contradicciones que encierra el discurso de la burguesía, pero mucho más el de los socialistas, que deberían preocuparse por decodificar las configuraciones engañosas, en lugar de encubrir con las suyas la distancia que los separaba de la acción revolucionaria: " tomamos la espada en defensa propia, clara la conciencia y las manos limpias"[9]. En su ensayo *La revolución rusa* descubre que cuando el proletariado ruso lucha por el objetivo de la paz universal, " en realidad está anudando una soga a su propio cuello", y la utilización de términos como "leal", "comprensivo", "moralidad", "honor", o "conciencia" pueden allanar el camino al imperialismo y se convierten en "mortaja" para la revolución.

El último escrito de Rosa Luxemburgo, cuatro días antes de ser asesinada , "*El orden reina en Berlín*" es una verdadera lección sobre la maleabilidad de las palabras para evocar el sentido :"victoria en la derrota y derrota en la victoria"[10], lo que diferencia a las luchas parlamentarias de las revolucionarias es el tiempo que acota el significado y lo desplaza; la derrota de ahora es la victoria del futuro, porque los "estúpidos e insensatos verdugos" no se daban cuenta de que su "orden" se levantaba sobre la arena.

"Como una vela que arde por ambos extremos; así ha de ser siempre el hombre", son palabras de Rosa, sabemos de su coherencia , sabemos que así lo asumía esperando en su puesto: "en una lucha callejera o en el presidio", como lo dice en sus cartas desde la prisión, odiaba la filosofía de que "las cosas marchan solas" y en cambio abraza " la idea de que es preferible precipitarse en la cascada del Rin y perecer en ella como una cáscara de nuez, antes de doblar sumisos la cerviz y dejar rugir al agua como lo hacía en tiempos de nuestros antepasados y como lo seguirá haciendo después de nosotros"[11].

"¡Era, soy, seré!" exclama premonitoriamente en su discurso final. Por eso es posible recogerlo e intentar reescribir, aunque sea algunas de las muchas palabras que con eficacia lo componen.

Notas

[1] Luxemburgo, Rosa, "Folleto de Junius, La crisis de la socialdemocracia alemana", en Rosa Luxemburgo,Obras escogidas, Tomo II, Edic. Pluma, Bs. As. 1976, pgs. 49/136
[2] Ibidem
[3] Ibidem
[4] Ibidem
[5] Ibidem
[6] Citado por Paul Frölich en Rosa Luxemburgo, Vida y obra, Edit. Fundamentos, España, 1976, pg. 323.
[7] Citado por Frigga Haug, en " Rosa Luxemburgo y las políticas de la mujer" , en Rosa Luxemburgo Actualidad y clasicismo, Edic. El viejo topo, España, 2001, pg. 196.
[8] Haug, Frigga, op. cit., pg.200.
[9] El Folleto de Junius, op. cit. Pg. 67 .
[10] Luxemburgo,Rosa, "El orden reina en Berlín", http//members.nbci.com/AmaraGorria/rosat.htm
[11] Luxemburgo Rosa "Cartas de la prisión", citado por Eva Palomo Cermeño, "La condición humana y el compromiso político", en Rosa Luxemburgo, Actualidad... op. cit. pg. 237.

LA POSICIÓN DE ROBERT NOZICK SOBRE EL ESTADO

Alfredo B. Tzveibel
UBA - CBC

En el presente trabajo hago una reseña de las posiciones de Robert Nozick acerca del estado, tales como aparecen en su libro *Anarquismo, Estado y Utopía* (Bs.As. F.C.E., 1988), referidas a dos cuestiones: el origen del estado y la justificación filosófica de su existencia (en una polémica contra posiciones anarquistas) y de sus límites legítimos (en una polémica contra posturas que pretenden conferirle al estado funciones que van más allá de las que el autor considera propias del *estado mínimo*, en su terminología). A continuación , hago algunas críticas a las mismas (o, si se prefiere, algunas observaciones atinentes a los fundamentos teóricos con los que se maneja).

Según el propio autor, su trabajo pertenece por un lado a la *ciencia política*, en el sentido de que se refiere a cuestiones *de hecho*, (a saber, razones o causas de la existencia del estado) y en segundo lugar a la filosofía del derecho, en la medida en que atiende a cuestiones de *legitimidad*, en concreto, a cuestiones relativas a cuáles son las funciones propias del estado, y qué tipo de estado es ilegítimo, desde el momento en que excede estas funciones.

En la primera parte del libro (capítulos 1 a 6), defiende la legitimidad del estado polemizando contra posiciones que él llama de un modo un tanto general las del "anarquista individualista", según las cuales todo estado es básicamente inmoral ya que viola derechos de los individuos. En la segunda parte (capítulos 7 a 9), sostiene, utilizando el mismo tipo de argumentos, que ningún estado con objetivos mayores que el *estado mínimo* se justifica, entendiendo como estado mínimo aquél que brinda seguridad, o protección contra delitos a *todos* sus integrantes. Un estado que fuera más allá de esa función, por ejemplo el bienestar social, la educación, etc., sería injustificable.

Me centraré en el análisis de la primera parte, y parte de la segunda. Sostengo dos hipótesis:

1. Que la utilización que hace Nozick del concepto de *estado de naturaleza* es acrítico, en el sentido de que no reflexiona suficientemente acerca de los supuestos que lo sostienen.
2. Hay una inconsecuencia con respecto a la consideración de *lo histórico*. En cuanto se trata de legitimar la existencia del estado y los límites del mismo no recurre a consideraciones históricas, no toma en cuenta contenidos concretos sino que se limita a tomar en cuenta situaciones posibles (hipotéticas), posibilidades todas que se asientan en la suposición de una *naturaleza humana*. En cambio, en la segunda parte de su trabajo, cuando polemiza con las concepciones de la justicia distributiva, y toca, como es de esperar, la cuestión de los derechos de propiedad abre un espacio dentro del cual cabe tomar en consideración las condiciones reales, concretas, de la adquisición y transmisión de bienes, todo esto en una polémica contra el igualitarismo, el utilitarismo, etc.

Con respecto a la cuestión del origen del estado, el autor sostiene que las posibilidades explicativas son tres: 1) Explicar la formación del estado recurriendo exclusivamente a términos no políticos, 2) Explicarla en parte en términos políticos, y 3) Explicarla totalmente en términos políticos. Adhiere al primero de estos posibles modelos, al cual llama *explicación fundamental* . Probablemente la razón que tiene para ello es la de evitar una circularidad (explicar lo político recurriendo a términos políticos). El punto de partida explicativo debería, según él, asentarse en la idea de *naturaleza humana* .Adhiere a la propuesta de *explicación potencial* de Hempel, que consiste en partir de una hipótesis y extraer de ella las consecuencias hasta que el resultado coincida con el fenómeno que se quiere explicar. Observa (acertadamente), que esta explicación puede ser defectuosa por dos razones: 1) Por ser falsa la hipótesis tomada como punto de partida (por supuesto, de premisas falsas pueden extraerse conclusiones verdaderas) y 2) por ser falsos los enunciados de las condiciones antecedentes tomadas en cuenta. De todos modos, defiende este tipo de explicación porque permitiría, aún en el caso de ser refutada, avanzar en la comprensión del fenómeno (permitiría entender porqué el estado *no* surgió de esa manera).

En el capítulo II el autor hace un resumen de las características fundamentales del estado de naturaleza tales como aparecen en *Dos tratados sobre el gobierno civil*, de Locke. Los derechos fundamentales (o

naturales) serían: el derecho a la vida, el derecho de disponer de ella según propósitos propios, no impuestos por otros, y la posesión de bienes. Como *todos* los individuos tienen esos derechos,éstos sólo pueden ser defendidos sin dañar los mismos derechos en otras personas, en definitiva, aparece la figura del delincuente, como el que viola esos derechos de otros. También existe, por ende, el derecho a defender sus propios derechos. Como en el estado de naturaleza, surgen serios inconvenientes si esta defensa es dejada en manos privadas, se justifica la existencia del estado.

Nozick, partiendo de estos principios de Locke, desarrolla imaginativamente posibilidades de procedimientos de castigo a los delincuentes en una situación pre-estatal, a través de agencias de protección (obviamente la pertenencia a las mismas no es obligatoria). La razón de la existencia de estas hipotéticas (y no sólo hipotéticas) agencias es la debilidad del individuo aislado, que no está capacitado para defender por sí solo sus derechos. Suponiendo (siempre estamos en el terreno de las hipótesis) que una de esas agencias de protección predomine sobre las otras, o las elimine, por su mayor efectividad, comenzaría a parecerse a un estado, ya que sería prácticamente imposible no recurrir a ella. Sin embargo, no es todavía un estado por dos razones. 1) Protege sólo a los que pagan, y 2) no tiene el poder de ejecución definitiva de un castigo, porque tiene que contar con la existencia de personas independientes, o pertenecientes a otra agencia, a las cuales obviamente no puede obligar. Nozick llama *estado mínimo* a aquel que se compromete a proteger contra delitos a todos los habitantes de un territorio, y *estado ultramínimo* a aquel que, aún poseyendo de hecho y de derecho el monopolio del uso de la fuerza en un territorio, protege sólo a los que pagan por ello (en general indirectamente, a través de impuestos o de reducción de sus salarios en razón de los mismos. Nozick plantea la hipotética transición de una agencia de protección dominante a un estado ultramínimo, y luego a un estado mínimo.

Por las limitaciones de espacio de esta ponencia, no puedo desarrollar en detalle todos los argumentos del autor, pero, en definitiva, considera que el estado mínimo es el único legítimo desde un punto de vista filosófico. Recordemos que las funciones de este estado se limitan a la protección de los individuos contra delitos, y por ende de ningún modo se justifica un estado con objetivos mayores, a saber, la educación, la salud, etc., ya que el mismo lesionaría derechos legítimos de individuos, obligándolos a pagar para cosas que podrían no interesarles, como por ejemplo, la educación y la salud de la población, el fomento de la cultura, etc.

Para concluir, la crítica que hago a las posiciones del autor son las siguientes: en primer lugar, recurre, como fundamento de su posición sobre la filosofía jurídica, o filosofía del derecho, a una noción de *naturaleza humana* que en la actualidad resulta bastante discutible, para no decir que es una ingenuidad. Lo que propone Locke en relación con los derechos fundamentales del individuo, presupone una noción de individuo acrítica. Proyecta, para toda sociedad posible, para toda humanidad posible, una idea de individuo que es propia de una sociedad burguesa.

La concepción de Locke es acrítica en el sentido de que es a-histórica. Cuando se constituyeron los estados reales, por ejemplo la pólis griega, el individuo aislado no era la "célula" social. No era el individuo aislado sino la familia en el sentido de la estirpe (el *genos).*

Por otro lado, legitimar la existencia del estado en función de estos derechos básicos del individuo tal como están vistos en Locke y en Nozick (derechos que reconozco como tales, el derecho a la vida, a la propiedad, etc.), implica descuidar la consideración de las condiciones *reales* (no hipotéticas) de los mismos. Obviamente, en una sociedad donde el estado atienda a necesidades de salud y educación de todos sus integrantes, o atienda a la cuestión de la desocupación, habrá menos delitos. La idea del *estado gendarme* (según aparece en la traducción,) que es defendida por el autor, o si se prefiere del estado policía, es difícilmente defendible en la actualidad.

SOBRE POLÍTICA Y PODER

José Marcelo Vera
U Católica de Salta

El sentido de la política

En la prehistoria de las sociedades políticas y como prototipo modélico aparece la experiencia de la polis ateniense; a decir de Dodds ésta fue: "en muchos aspectos la aproximación más cercana que el mundo había conocido a una sociedad 'abierta', y más cercana que ninguna de las que habían de darse en lo sucesivo hasta tiempos muy modernos"[1]. Es este momento histórico el que aprecia y tiñe las reflexiones de Hannah Arendt; por ello mientras la *labor* y el *trabajo* se hallan constreñidos, respectivamente, por las necesidades vitales y las exigencias de construir un mundo de cosas, sólo la acción signada por la pluralidad humana permite el ejercicio de la libertad que establece y preserva los cuerpos políticos; en la vida de la *polis* "la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política" y "la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico"[2].

La política, que se realiza y perfecciona en el ejercicio de la libertad, está indisolublemente unida a la acción y al discurso; es la praxis el proceso en el que se despliega la libertad y la lexis el modo como la pluralidad de hombres puede llegar a entenderse y a fundar las experiencias políticas. El mero hecho de estar juntos no caracteriza a los hombres, ya que esta es una condición que comparten con el mundo animal, más la acción y el discurso sí son propios de ellos; praxis y lexis coexisten en un mismo rango y coadyuvan a la plenitud de lo político, ambas están estrechamente relacionadas y en la experiencia original-modélica su asociación significaba "no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven". La relevancia del discurso, que se ejerce en palabras que llevan a la acción, es absolutamente relevante para la política; por eso: "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"[3].

Que la política tienda, busque y procure la realización de la libertad, en las formas más posibles según la contingencia de las circunstancias -libertad positiva o libertad de los antiguos-, y que tal consecución sea en modo asociativo, *implica que la política sirve a un bien común cuyo contenido fundamental es la libertad de todos y cada uno de los hombres.* Por esto aseveramos que la política tiene un sentido positivo, y una demarcación ética, cuando procura el bien común; más cuando se torna en una mera lógica de alcanzar y acrecentar el poder por sí mismo -por el sólo y mero placer que éste sabe brindar-, entonces la política se hace pasible de críticas y cuestionamientos que bien intencionados pueden rectificarla, pero que en extremos y radicalizados la colocan en una crisis posible de trocarse en decadencia.

El poder político

Señalamos que la política se encuentra indisolublemente asociada al discurso y la acción; sólo en el ejercicio de éstas el hombre se revela como tal y construye el mismo espacio de su aparición y revelación: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades"[4]. Como *lexis* y *praxis* especifican y permiten lo político, es acertado entender que donde Hannah Arendt habla de poder sin más, pero presupone comunicación y acción grupal, entonces se refiere, y así nosotros vamos a entender, al poder político.

El Poder y la Violencia no se dan fatalmente asociados, en realidad son opuestos. Una primera distinción obvia "es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos"; y en posiciones opuestas: "La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos". En su conceptualización la actual ciencia políti-

ca confunde palabras claves como poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia; esta situación no es casual, la convicción de que la cuestión política central es el *dominio* hizo de tales palabras sinónimos porque poseen la misma función de medios coercitivos. Imponiéndose una clarificación de términos, expresa: "*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está 'en el poder' nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. (*potestas in populo,* sin un pueblo o un grupo no hay poder)"[5].

La noción de Arendt remarca que el poder político no es propiedad de un individuo, pertenece al grupo, que se preserva unido, y le permite actuar concertadamente; en consecuencia, el poder político se origina en la base social y su cualidad radica en que por él la sociedad se dinamiza y actúa. Así, el poder político es intersubjetivo y comunicativo, nada más extraño a su naturaleza vienen a ser la violencia y la fuerza; la visión instrumental, imperante en las teorías del poder (desde Hobbes), nítidamente confronta con esta concepción. Que por el poder político la sociedad actúe, no quiere decir que esta situación sea la finalidad de aquél; más bien, la dinamización social es una manifestación, un indicativo, de que allí está el poder político; con propiedad el poder político es "un fin en sí mismo", porque "la estructura del poder en sí mismo precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin"[6]. Esta sugestiva y provocativa noción puede entenderse mejor en la aclaración de De Zan: "... como la vida política, la vida en común, es mejor que la vida aislada del individuo, por lo tanto la unión con los otros, la constitución de lo político y del poder, se buscan por sí mismos, tienen razón de fin"[7].

"El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad"; en cambio: "La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima". La legitimidad a que se refiere Arendt es la que se deriva de la reunión inicial de los hombres, éstos en la lógica de dialogar y actuar mancomunadamente, aptitudes insustituibles para lo político, no pueden llegar a legitimar la violencia siempre distorsionante de la comunicación. Sin embargo, poder y violencia no son realidades puras y absolutamente paralelas; "aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos", pero al combinarse "el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante". Lo que aquí nos está diciendo Arendt es que la violencia, o la fuerza, puede coadyuvar a que el poder resuelva situaciones extremas; la delincuencia y la agresión externa necesitan de una dosis de violencia que las encause o restituya una armonía perdida o en jaque. Al margen de estas situaciones, que no dejan de ser comunes en la vida social, no hay que abandonar la perspectiva de que el poder debe de ser primario y conductor; cuando el poder está en peligro a nada conduce el recurso simple y total de la violencia, porque ésta es ciega y "confiada a su propio impulso acaba por hacer desaparecer al poder"[8].

Mando y obediencia

El análisis del poder político a través de las relaciones de mando y obediencia es evitado por Hannah Arendt; la prescindencia de este enfoque se debe a su preocupación por una teoría del poder que supere la categoría de dominación y que distinga a aquél del fenómeno de la violencia. Sin embargo, si dejamos la falsa identificación del poder con el polo del mando, y entendemos que el poder político se origina y reproduce en la dialéctica mando-obediencia, donde el término fundamental es la obediencia; entonces, tal estructura dual del poder político "no es contradictoria con el concepto de Hannah Arendt, sino que lo complementa y lo aproxima más a lo concreto"; tal es el acertado enfoque de Julio De Zan, que viene a complementar y ampliar las consideraciones y análisis de Arendt[9].

La concepción por la que los hombres están divididos entre los que mandan y los que obedecen, como categorías esencialmente desiguales, se conecta con los postulados de que toda unidad política se constituye por obra de una voluntad superior y natural de mando; en esta perspectiva se parte de que los hombres están tan inclinados al gregarismo y a la obediencia, que cuando surge la persona o el grupo que interpreta la particular condición histórica, surge en consecuencia el orden político. Esta visión u hipótesis "en alguna medida podría aceptarse como descripción de la forma de la dominación pre-política, en la etapa más primitiva de la evolución de la conciencia social y de la maduración histórico-cultural de la

especie humana", "podría decirse que esta concepción corresponde al nivel de la conciencia moral *preconvencional*". Es oportuno recordar, frente a esta visión, que Aristóteles consideraba dominio despótico al basado en la desigualdad natural (amo-esclavo), y sólo estimaba mando político al que se ejerce entre hombres libres e iguales (Política, I, 2, 1.255 b)[10].

Ahora bien, si es falsa la concepción de hombres esencialmente desiguales, ¿cómo es posible que hombres iguales y libres puedan inscribirse en la estructura de mando y obediencia?; la respuesta está en el "sentido moderno de lo político, que corresponde al nivel de la sociedad y de la conciencia moral y jurídica *postconvencional*": "quien manda adquiere poder solamente en la medida en que sabe interpretar la voluntad común y el interés general de la sociedad, y lo obedece. El que obedece, a su vez, el pueblo, sigue a sus dirigentes, en tanto se ve interpretado por ellos, y tiene la conciencia, o el sentimiento de ser él quien manda a través de sus representantes". La dialéctica mando-obediencia basada en hombres libres e iguales, que mancomunadamente reproducen el espacio público, "funciona como la forma o el procedimiento para hacer efectiva la realización de la *libertad positiva* en el sentido expuesto más arriba, y sino no funciona"[11].

Los presupuestos de la dialéctica de mando-obediencia, cabalmente comprendida en referencia a la realización de la libertad positiva, corresponden al orden político y por lo tanto se refieren al ámbito de la producción cultural; ellos se han constituido por un largo y costoso aprendizaje de la civilización humana y se pueden considerar "como uno de los logros más significativos de la desmitificación del mundo operada por la ilustración, y no son otros que los rasgos definitorios de las sociedades postconvencionales y de la idea de la democracia". Al confrontarse con la realidad, siempre compleja e irreductible a toda comprensión absoluta, esta ley de funcionamiento y reproducción del poder puede verse contrariada por los hechos que todo análisis político debe de advertirlos y tener en cuenta; sin embargo "en el trasfondo esta dialéctica se encuentra siempre operante, como la gramática profunda de la relación comunicativa entre los que mandan y los que obedecen, que es fundante de la existencia misma del poder"[12].

Poder político y económico

En la distinción de los fenómenos y conceptos relativos a los poderes político y económico avanza Julio De Zan, y esta diferenciación es un aporte de su pensamiento a la filosofía política y una clave, que nos ofrece, para la comprensión de lo político en las sociedades contemporáneas. En una primera distinción; mientras el poder político se afinca en la acción comunicativa, el poder económico no puede desligarse de la acción estratégica: "El poder político es un poder que se genera y se desarrolla en el ámbito de la 'praxis', en sentido aristotélico. Mientras que el poder económico es una forma del poder técnico, que se aplica no a la manipulación de la naturaleza sino de las relaciones sociales"[13]. Por esta razón entendemos que el poder político posee primacía para la edificación de la sociedad, su basamento comunicativo permite el *actuar juntos*, donde juntos se entiende por todos sin exclusión de alguien o algunos, es decir mira a lo común; diferenciadamente, el poder económico al seguir la lógica instrumental opera sobre las relaciones sociales como si éstas fuesen medios, así privilegia algunas clases o tipos de relaciones (las que sirven a los fines o intereses propuestos o impuestos) y termina excluyendo a aquellos sujetos que no se insertan en las relaciones privilegiadas o seleccionadas. Podemos aseverar que *el poder político por su relación con lo común de los hombres es inclusivo*, en cambio *el poder económico por su selectividad de relaciones sociales es excluyente* de algunos hombres.

La otra diferencia importante radica en que el poder político no puede enfrentarse con la fuerza, por el contrario necesita de su concurso y, para ser él el factor primario y no aquella, debe monopolizarla y así preservarse como tal; en cambio el poder económico, que se genera y explaya por toda la sociedad, no puede ser concentrado, a no ser que se siga un estatismo totalitario y consecuentemente ya no podríamos hablar de política en el sentido de la libertad positiva. Además de la diferencia dada porque el poder político puede, y debe, concentrar la fuerza, pero no puede, y no debe, concentrar el poder económico; una prueba más de la diferencia está "en que es posible pensar y encontrar en la historia diferentes tipos de relación": "El caso típico sería el de la lucha de clases y las revoluciones marxistas, en las cuales se han jugado también ciertamente relaciones de poder político, pero el enemigo principal es el poder económico, frente al cual se pregona el uso directo de la fuerza, porque el poder político es considerado impotente para controlarlo"[14].

La concepción weberiana de poder -imponer la propia voluntad, inclusive contra la oposición comunitaria- sin bien nos impide dar cuenta de lo político específico, en cambio nos permite comprender los juegos de poder que acontecen en la sociedad civil; esto significa reconocer que el juego de la política entraña relaciones de dominio que explican los complejos basamentos de los grupos gobernantes. "Porque las relaciones políticas de poder, a través de las cuales los grupos políticos adquieren poder, o llegan al poder, no son solamente aquellas relaciones comunicativas por las que obtienen el consenso y el apoyo del común de los ciudadanos, o del pueblo, sino también, al mismo tiempo, las negociaciones y los acuerdos con los factores o grupos de poder 'económico' ya constituidos..."; es decir que el poder económico puede, según las circunstancias, llegar a condicionar y hasta sustituir la reciprocidad comunicativa del poder político; todo dependerá "del poder propiamente político existente en la sociedad y del grado de representatividad del Estado o de sus dirigentes, que es el grado en que estos hayan logrado asumir o concitar toda la magnitud del poder disponible"[15].

Claro está que estas negociaciones, o compromisos del poder político frente al económico, en cuanto son fuertes y se imponen hegemónicamente manifiestan la retracción del poder político, "motivada porque este no encuentra los espacios adecuados para su autoproducción y los canales expeditos de libre circulación en la base social y en las instituciones políticas"; llegando los sistemas de representación democrática a ser meros instrumentos del poder económico y en ámbitos de luchas por un poder político cada vez más inexistente. Perdida aquella señalada primacía de lo político sobre lo económico, perdemos el carácter inclusivo de la actividad política y gana la tónica excluyente de la actividad económica; es esta situación, *"violación del principio de universalización"*, "lo que torna moralmente cuestionable el funcionamiento y los procedimientos de la racionalidad estratégica en el campo de las decisiones políticas que afectan al común de la gente"[16]. Más, desde una sola estimación política, *es el común de la gente la que queda fuera de las decisiones*, situación sobremanera grave pero que es de esperar su reversión; porque la gente sabe muy bien de esta situación y la política, tal como se entiende en las tendencias hacia sociedades post-convencionales, no puede seguir funcionando sin la legitimación de un acuerdo basal comunicativo y por ende incluyente de todos los afectados.

Poder político y derecho

Jürgen Habermas señala que con el tránsito de la imagen religiosa del mundo a la visión secular moderna de la vida, el derecho perdió su carácter metafísico y su no instrumentabilidad; el derecho convencionalizado, separado de la moral racional postconvencional, quedó dependiente de las resoluciones de un legislador político capaz de programar tanto a la justicia como a la Administración y sólo ligado a las normas de la razón natural. El vacío establecido entre un poder instrumentalmente entendido y un derecho instrumentalizado quedaba para ser explicado y legitimado por la razón práctica; en adelante, "era la razón la que tenía que sustituir a esas fuentes sacras de justicia que se habían agotado"; sin embargo: "también el derecho natural racional quedó en buena parte atrapado por la magia dogmática de esa construcción tradicional de un poder de dominación autorizado por un derecho suprapositivo; no pudo superar la idea de un antagonismo original entre derecho y poder"[17].

Habermas toma el concepto de poder comunicativo de Hannah Arendt, al que califica como "dogmáticamente introducido", y sobre esa base puede ofrecer una perspectiva completamente distinta; según ésta "derecho y poder brotan cooriginariamente", y en "la base del poder de la Administración estatal, constituida en términos jurídicos, ha de haber un poder comunicativo productor de derecho, a fin de que no se seque la fuente de justicia, de la que se legitima el derecho mismo". La clave por la que ya no puede entenderse la formación paralela de un poder instrumentalizable y un derecho instrumentalizado, radica en que Hannah Arendt entiende el poder político "como una fuerza autorizadora que se manifiesta en la creación de derecho legítimo y en la fundación de instituciones". Según la tradición del derecho natural racional, las renuncias individuales al ejercicio de la violencia fundan al poder político que mediante la ley disciplina las libertades subjetivas; así el derecho y el poder político quedan bajo el común denominador de la violencia; en cambio, con la diferenciación-contraposición que Hannah Arendt hace entre poder y violencia, se viene a cancelar la contraposición derecho-violencia; en esta perspectiva: "El derecho se vincula de por sí con un poder comunicativo que genera derecho legítimo. Con ello cae la tarea clásica de encontrar un sustituto al manantial de justicia que representaba un derecho natural que se legitimaba a sí mismo, cuando ese manantial se agotó; un sustituto del que el poder-violencia pura-

mente fáctico obtuviese la autoridad de una violencia dotada de poder legítimo, capaz así de ejercer la dominación"[18].

Con el concepto de poder comunicativo sólo comprendemos la génesis del poder político, pero no el ejercicio del mismo y las luchas por posiciones que faculten a hacer uso de él. En un modo más amplio, el concepto de lo político abarca también al ejercicio como a las luchas o competencias por el acceso al sistema político; además el desarrollo de la autonomía política no significa todavía la implementación de las leyes que surgen de ella. La vinculación de lo político con la necesidad de las leyes, en las sociedades contemporáneas se produce a través del poder administrativo, cuyo sistema "queda así regulado a través del establecimiento de facultades y competencias para tomar decisiones colectivamente vinculantes". Las vinculaciones del poder político con el derecho y el poder administrativo deben entenderse en la siguiente propuesta: "...considerar el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo. Pues la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un facultamiento o autorización, es decir, de un otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes"; más la propuesta tiene un significado profundo, porque interpreta que la idea de Estado de derecho liga el poder administrativo al poder comunicativo para "mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados"[19].

A modo de conclusión sintética

La Política radicalmente posee un carácter intersubjetivo y comunicativo, sólo es posible en la praxis y la lexis, y su sentido y valoración ética provienen de su vinculación con el bien común que, en su contenido fundamental, puede interpretarse como la realización de la libertad de todos y cada uno a la vez. Ella se torna operante y manifiesta en el Poder que, comunicativamente realizable, es la capacidad de actuar concertadamente tras la obtención de fines colectivos o comunes. El ejercicio del Poder implica tanto mando como obediencia; sin embargo es este último el polo fontal o primigenio, porque sólo se actúa concertadamente cuando se percibe y corrobora que se está procediendo según, u obedeciendo a, los intereses comunes o grupales. En la complejidad de las sociedades contemporáneas el poder político debe sobreponerse al poder económico, en caso contrario se rompe la lógica comunicativa incluyente de la política para ceder a la dinámica estratégica y excluyente de lo económico; también, el poder comunicativo a través del derecho deviene en poder administrativo que direcciona el actuar humano conforme a las leyes y procura que la capacidad fáctica de los intereses privados no se impongan sobre los de carácter social.

Notas

[1] E.R. Dodds, 1.993, "Los griegos y lo irracional", Alianza Universidad, Madrid, cfr. pgs. 221 y ss., cita de pg. 222. Especialmente ver la nota 1 en la que explica lo que entiende como sociedad abierta -aquella enteramente determinada por elecciones racionales y adaptaciones conscientes y deliberadas- y cómo ésta puede entenderse como el ideal del desarrollo de las sociedades.
[2] Annah Arendt, 1.998, "La Condición Humana", Paidós, Barcelona, cfr. pgs. 20-23 y 43-44, citas de pg. 43.
[3] Annah Arendt, ídem, cfr. pgs. 39-41, citas de pgs. 39 y 40.
[4] Annah Arendt, ídem, cfr. pgs. 222 y ss., cita de pg. 223.
[5] Annah Arendt, 1.999, "Sobre la Violencia" incluido en "Crisis de la República", Taurus, Madrid, cfr. pgs. 138-146, citas de pgs. 144 y 146.
[6] Hannah Arendt, ídem, pg. 153.
[7] Julio De Zan, 1.993, "El Poder Político" en "Libertad, Poder y Discurso", Almagesto, Bs. As., pg. 121.
[8] Annah Arendt, ídem, cfr. pgs. 154-158, citas de pgs. 154 y 158.
[9] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 131-133, cita de pg. 133.
[10] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 133-135, citas de pg. 134.
[11] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 135-136, citas de pg. 135.
[12] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 136-137, citas de las mismas pgs.
[13] Julio De Zan, ídem, pgs. 110-111.
[14] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 154-156, citas de pgs. 156.
[15] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 156-157, citas de pg. 157.
[16] Julio De Zan, ídem, cfr. pgs. 158-161, citas de pgs. 160-161.
[17] Jürgen Habermas, 1.998, "Facticidad y Validez", Trotta, Madrid, cfr. pgs. 212-214, citas de pgs. 213 y 214.
[18] Jürgen Habermas, ídem, cfr. pgs. 214-216, citas de pgs. 215 y 216.
[19] Jürgen Habermas, ídem, cfr. pgs. 216-218, citas de pgs. 217 y 218.

Historia de la filosofía antigua y medieval

SOBRE LA VULNERABILIDAD DE LA *EUDAIMONÍA* EN LA ÉTICA NICOMAQUEA*

Esteban E. Bieda
UBA

> *"... ninguno de los mortales es feliz y, cuando la prosperidad se derrama, uno podrá ser más afortunado que otro, pero no feliz..."* MEDEA 1228-1230
> *"¡Oh habitantes de mi patria, Tebas, mirad: he aquí a Edipo, el que solucionó los famosos enigmas y fue hombre poderosísimo; aquél al que los ciudadanos miraban con envidia por su destino! ¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llega al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso."* EDIPO REY, 1524-1531

El presente trabajo intentará mostrar que la concepción aristotélica de la felicidad (*eudaimonía*) tal como se la describe y analiza en *EN* acarrea, inevitablemente, una cierta cuota de vulnerabilidad. Para arribar a dicha conclusión partiremos de un escueto análisis de la semántica del término "*eudaimonía*" para, a partir de dichas precisiones, tratar de identificar el papel que juega en la ética aristotélica.

En el libro I de *EN*, Aristóteles hace un minucioso examen de lo que se entiende por *eudaimonía*. Cabe señalar la equiparación de la misma con el *eû zên* y el *eû práttein*, lo que desemboca en la sentencia en forma de definición que suele citarse respecto de la *eudaimonía* aristotélica: "una actividad del alma conforme a la virtud perfecta" (1102a5). Decir que es una *enérgeia* nos compromete con la acción, esto es, la *eudaimonía* no es algo que se consigue y se posee sino que consiste en una *actividad*. No basta con poseer una "buena condición": además hay que actuar, ejercerla en la práctica, puesto que, en palabras de Nussbaum, "la actividad, la *enérgeia*, es la actualización de la buena condición desde su estado de latencia o mera potencialidad; es su florecimiento. Sin ella, la buena condición permanece necesariamente incompleta"[1]. Así, un hombre potencialmente virtuoso no tiene asegurada la *eudaimonía*; también debe actuar consecuentemente con su condición ya que "parece que es posible que quien posee la virtud ciertamente esté dormido o inactivo (*aprattein*) durante su vida" (1095b30). Estas consideraciones echarán luz sobre el carácter activo de la *eudaimonía* aristotélica; el fin de la ciencia política, ciencia en la que se enmarcan las investigaciones éticas, no es la *gnôsis* sino la *prâxis*.

Pero precisamente cuando estamos tentados de concluir que los únicos responsables en la tarea de alcanzar el tan ansiado fin son los hombres -por cuanto las acciones virtuosas parecen estar en sus manos[2]- encontramos los capítulos 8-10 del mismo libro I que presentan una complicación. "Pero es evidente que <la *eudaimonía*> necesita también de los bienes exteriores" (1099a31). Este será el elemento fundamental en lo que hace a la vulnerabilidad de la *eudaimonía*: la necesidad de los bienes exteriores introduce a la *týchç* como uno de los factores más problemáticos de nuestra discusión; parecería ser que la plena *eudaimonía* no está *absolutamente* en nuestras manos sino que parte de los bienes exteriores necesarios para alcanzarla queda a merced de la Fortuna[3]. Ser *eudaímôn* no depende exclusivamente de nuestra elección, también hay un elemento azaroso por la presencia de bienes externos a nosotros y, por lo tanto, ajenos a nuestra voluntad. Es así como el hombre adquiere un doble lugar en la consecución de la *eudaimonía*: a) debe *ejercer* la vida virtuosa, esto es, no alcanza con conocer la virtud, también hay que realizarla en actos (papel *activo*); b) desempeña un papel en mayor medida *pasivo* por la necesidad de bienes exteriores (aquí identificamos la incidencia de la *týchç*).

Teniendo en cuenta esta distinción entre 1) *prâxis kat' aretçn* y 2) *tà ektòs agathá*, consideremos las tres combinaciones posibles para un hombre: a) poseer '2' pero no ejercer '1': en este caso el agente sería simplemente "bienaventurado" (*makários*). Pero ser *makários* no se identifica con ser *eudaímôn*, sino, más bien, con ser *eudaimonikós* ("propicio para el ejercicio de la *eudaimonía*") por cuanto implica una condición necesaria -mas no suficiente- para la *eudaimonía*[4]. "La carencia de algunas cosas, como el buen linaje, buena descendencia y belleza, desdibujan lo *makárion*; pues el que es muy feo, de mal linaje, solo y sin

hijos no podría ser totalmente propicio para el ejercicio de la *eudaimonía* (*eudaimonikós*) [...] Así pues, como dijimos, <ésta> parece necesitar también de tal prosperidad, por lo cual algunos toman a la buena suerte (*eutychían*) por *eudaimonía*" (1099b1-8)[5]. En este pasaje se apoya Aubenque para decir que es necesario incluir en la definición de la *eudaimonía* ciertos bienes exteriores que no se adquieren por el ejercicio sino que dependen de la "buena fortuna"[6]. "Bienaventurado" no puede equipararse a "feliz": la buenaventura proporciona los bienes exteriores necesarios para la felicidad, pero ésta no se agota en su posesión. Vigo caracteriza a los bienes exteriores como "... requisitos o precondiciones de la vida feliz, pero no parte constitutiva de ésta"[7]. Los beneficios de la Fortuna son simplemente los 'materiales' a partir de los cuales las actividades propias de los hombres deben realizar o estropear su vida: "... es necesario, por esto, que la buena suerte sea distinta de la felicidad, pues la causa de los bienes exteriores al alma son lo automático y la Fortuna"[8].

En segundo lugar, b) realizar '1' pero carecer de '2': en este caso podría sucedernos lo que a Príamo quien, tras haber vivido virtuosamente, *así como también* gozado de los bienes que otorga la Fortuna, al perder estos bienes en su vejez deja, a su vez, de ser verdaderamente *eudaimôn*. El caso de Príamo patentiza el *status* de condiciones necesarias de los bienes externos en lo que hace a la vida buena: él ha sido feliz por su carácter virtuoso y su actuar en consecuencia ("papel activo"), cosa que pudo hacer gracias a la presencia de ciertos factores ajenos a su voluntad como la prosperidad y buena fortuna ("papel pasivo"). Pero, ¿qué sucedería si dichos factores desaparecieran? Dice Aristóteles: "... la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo [...], y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente" (1100a5-10). Si desaparecen las condiciones para poder ejercer la actividad conforme a la virtud, la felicidad se torna inalcanzable. Pero lo importante aquí es que este lazo entre felicidad y bienes exteriores *nunca* puede superarse; esto sólo sucedería en el ámbito divino. El hombre debe insertarse a través de la *prâxis* y la *poíçsis* en un mundo incompleto y cambiante[9].

Por último, c) satisfacer ambas instancias: en este caso, el agente sería plenamente *eudaimôn* por cuanto "... ¿qué cosa impide llamar *eudaimôn* al que actúa conforme a la virtud perfecta y está provisto suficientemente de bienes externos...?" (1101a14-15). La verdadera y plena felicidad sólo se alcanzará cuando ambos factores sean satisfechos, aun cuando el primero de ellos –según la definición aristotélica de la felicidad– prime claramente sobre el segundo que sería sólo una condición *sine qua non*. Esta condición, por remitir a la pasividad del hombre ante la *týchç*, implica que al menos parte de la consecución de la *eudaimonía* escapa a su voluntad. Un pasaje del libro III es bastante ilustrativo: "deseamos (*boulómetha*) ser felices (*eudaimoneîn*) y así lo decimos, pero no podemos decir que <lo> elegimos (*proairoúmetha*), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros" (1111b28-30). La felicidad no depende totalmente de nosotros en la medida en que necesita ciertos bienes externos que están a merced de la *týchç*.

Retomando esto mismo, Bonitz diferencia la *eudaimonía* de la *eutychía* aclarando, sin embargo, que la primera necesita de cierta colaboración de la segunda[10]; pero ciertamente no depende exclusivamente de ella. Dice Aristóteles: "Y si esto es así el hombre feliz (*eudaimôn*) nunca llegaría a ser desgraciado aunque, no obstante, tampoco bienaventurado (*makários*) si se viese aquejado por las vicisitudes de Príamo"[11]. El *eudaimôn*, al igual que el *makários*, no será desgraciado ya que la vida consiste en actuar y él actúa conforme a la virtud, pero si, tal como le sucede a Príamo, no lo acompaña la buena fortuna, no gozará de la buenaventura. Y esta pérdida de la buenaventura es lo que imposibilita la felicidad. Observemos el siguiente pasaje: "Es claro que, si siguiéramos a las adversidades de la fortuna, acaso llamaremos al mismo <hombre> *eudaimôn* y también desgraciado, mostrando al *eudaimôn* como un camaleón y con fundamentos débiles. ¿Acaso <sería> en modo alguno correcto seguir las vicisitudes de la fortuna? Sin duda la bondad o maldad no <residen> en ellas, pero, como dijimos, la vida humana las necesita. Sin embargo, las actividades conforme a la virtud son lo principal de la *eudaimonía*, y las contrarias, lo contrario" (1100b4-11). Es evidente el papel secundario que ocupa la Fortuna en la búsqueda de la *eudaimonía*: tenemos derecho a juzgar la vida de un hombre como buena o mala sin esperar los cambios de la fortuna a los cuales él está expuesto; la *eudaimonía* no depende de ellos pero los necesita para realizarse[12]. Los avatares de la *Týchç* no serán más que una resignificación aristotélica de lo que en la tragedia y en la literatura épica se presentaba como consecuencia de la voluntad de un *mákar theós* que otorgaba caprichosamente cierto tipo de bienes.

Centrémonos, ahora, en la felicidad tal como se la describe en el libro X. En *EN* X, 7, Aristóteles caracteriza a la *theôría* como la actividad más continua (*synechestátç*), pues podemos contemplar más continuamente que hacer (*práttein*) cualquier otra cosa. Pero que sea la "más continua" no significa que sea absolutamente continua; ciertamente no lo es. El Estagirita ya nos ha advertido que postular la absoluta imperturbabilidad del que obra bien es una necedad: "Por ello, el *eudaimôn* necesita de los bienes del cuerpo, de los externos y de los de la fortuna para no estar impedido en relación con estas cosas. Los que afirman que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias (*dystychíais megálais*) es *eudaimôn* si es bueno, dicen, voluntaria o involuntariamente, un sinsentido. Y, debido a que necesitamos de la fortuna (*týchç*), algunos creen que la buena suerte (*eutychía*) es lo mismo que la *eudaimonía*; pero no lo es, ya que también es un obstáculo si es excesiva y, quizás no sería justo llamarla 'buena suerte' (*eutychía*)" (1153b17-24). La vida buena es *vulnerable* a la Fortuna; incluso lo es la semidivina perfección de la vida contemplativa de la cual Aristóteles dice que sería, además de la más continua, "mayormente" (*málista*) autárquica. Que sea "mayormente" autárquica, nuevamente, no significa que lo sea de modo absoluto. La *eudaimonía* tendrá, como dijimos, un elemento que escapa a nuestro control, pero consistirá, *fundamentalmente*, en obrar conforme a la virtud perfecta. No obstante, esa cuota mínima de bienes exteriores se ve disminuida casi por completo en la *eudaimonía* perfecta que representa la vida contemplativa. Pero ni siquiera el sabio aristotélico puede prescindir por completo de su entorno pues, aún cuando el bien perfecto parece ser autosuficiente, "decimos 'autosuficiente' no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación [...] con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social" (1097b7-10). Esto se confirma en el libro X en referencia al *theôrôn*: "... el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello (s.c. bienes exteriores), al menos para su actividad [...]; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos <otros>, elige hacer lo acorde con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para ser propiamente hombre" (1178b3-7). Algo similar se dice del *sophós*: "... el sabio, aun estando frente a sí mismo, puede contemplar; y cuanto más sabio fuere, más. Acaso sea mejor que tenga colegas, pero no obstante <es> el que más se basta a sí mismo (*autarkéstatos*)" (1177a32-b1). Repitamos que el *sophós* no es *autarkçs* sino *autarkéstatos*, lo que denota, incluso en su actividad, cierta vulnerabilidad.

De este modo, podemos concluir que actuar conforme a la virtud perfecta será un primer elemento constitutivo de la vida buena que, por ello, depende sólo *en parte* del hombre. Pero es la insuficiencia[13] y la imperfección de este último frente a la realidad divina -plasmada en un conocimiento inevitablemente esquemático de lo relacionado con la acción humana- lo que introduce la *contingencia*. Ésta -como elemento ineludible para pensar la *eudaimonía*- será lo que la diferencie de aquel estado originalmente atribuido a los dioses (quienes también son *makárioi* y *eudaímones* pero en sentido absoluto)[14]. Este es, según Aubenque, "un punto trágico en la vida moral, que consiste en que la unión de la bondad y la virtud no es, por así decirlo, analítica, como creían los socráticos, sino siempre sintética, porque depende en una proporción irreductible del azar"[15]. ¿Es esta una condena irreversible a la imposibilidad de lograr la vida buena? De ningún modo. Simplemente se agrega una condición externa ante la cual el hombre desempeña un papel preponderantemente *pasivo*: la buenaventura[16]. Este segundo elemento es, como dijimos, necesario, mas no suficiente por cuanto necesita del primero. Esto no se contradice con la autosuficiencia (*autárkeia*) de la *eudaimonía* que, en su ejercicio, parece no necesitar de nada; más bien le añade una inevitable cuota de vulnerabilidad. Aristóteles concedería, a diferencia de las variantes extremas del socratismo y del estoicismo, que el hombre sabio y virtuoso puede, en ciertas ocasiones, verse fácticamente impedido de ser feliz, es decir, puede no ser realmente feliz. Pero, a la vez, insiste en que tal hombre no será jamás y en ninguna circunstancia genuinamente infeliz, pues, aun cuando se viera fácticamente impedido de realizar de modo pleno y continuado las actividades virtuosas propias de la vida feliz, no obrará nunca, sin embargo, en contra de la virtud[17].

Es así como podemos concluir que ni siquiera el *bíos theôrçtikós* goza de una autosuficiencia tal que proporcione la invulnerabilidad. Y esto, no por casualidad, lo encontramos en la Política: "Mas, si estas cosas están bien dichas y hay que postular que la *eudaimonía* es un bien actuar (*eupragía*) [...], entonces la vida práctica es la mejor. Pero no es necesario que la <vida> práctica sea en referencia a otros, tal como algunos creen, ni que los pensamientos (*tàs diánoias*) prácticos existan sólo en relación con las cosas que llegan a ser en favor de sus resultados a partir del actuar (*ek toû práttein*), sino que <lo son> mucho más la contemplación y el pensar que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas" (Pol. 1325b14). Claramente, el hecho de tener su fin en sí misma, no quiere decir que la contemplación no sea un tipo de *prâxis* y, como tal, esté inevitablemente sujeta a la contingencia del mundo sublunar[18].

Notas

* El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación UBACyT 2001-2002 (cod.: F110) titulado «Exploración de Campos Semánticos en la Cultura Griega Antigua para la Conformación de un Léxico Semántico» bajo la dirección de la Profesora Victoria E. Juliá.

[1] Nussbaum, M. C., 1995, la fragilidad del bien, Visor, Madrid, p. 410.

[2] Por el evidente hecho de que escapa a nuestra temática principal omitiremos el tratamiento de la justificación de las normas y del criterio para determinarlas.

[3] Es la presencia de la Fortuna en la búsqueda de la *eudaimonía* lo que determina que se le atribuya una nueva característica: debe darse en una vida entera. Esto no quiere decir que se es *eudaímôn* sólo después de muerto, puesto que la *eudaimonía* es, como dijimos, una *enérgeia tis* (1100a ss.). Esto explicaría, a su vez, los recurrentes atenuantes que presenta Aristóteles para la posibilidad de la *eudaimonía* cuando se trata del hombre (Cf. 1177b22; 1177b33; y especialmente 1178b1-7).

[4] Sobre la sinonimia *eudaimonikós - makários* cf. también 1100a1 ss.

[5] Recordemos el ejemplo del niño que es incapaz de *prâxis* en virtud de su edad: este niño no puede *aún* ser feliz, pero, y a diferencia de los animales, por cuanto estará en condiciones de serlo cuando alcance la edad suficiente y pueda realizar las *práxeis kat' aretçn teléian*, es considerado *eudaimonikós*: «propicio para el ejercicio de la *eudaimonía*».

[6] Cf. Aubenque, P., 1999, La Prudencia en Aristóteles, Crítica, Barcelona, p. 92 (trad. M. J. T. Gómez-Pallet).

[7] Vigo, A., 1997, La Concepción Aristotélica de la Felicidad, Editorial de la U. De los Andes, Santiago, p. 74

[8] Pol., 1323b26; cf. Física, 197b1 ss.

[9] Cf., por ejemplo, las funciones de la *phrónçsis* en los capítulos 5-7 del libro VI donde se traza el horizonte mismo de la *aretç* humana: la prudencia se aplica a lo que puede ser de otra manera (*tà endechómena állôs échein*); el mundo propiamente humano se define por ser contingente (cf. 1141b8; 1141a1; 1140b27).

[10] Cf. Bonitz, 1955, Index Aristotelicus, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt (*secunda editio*).

[11] *EN* 1101a6-8: *ei d' hoútôs, áthlios mèn oudépote genoit' àn hò eudaímôn, ou mçn makários ge, àn Priamikaîs týchais peripésçi*. Hay autores que entienden que en este pasaje no se contraponen *eudaimonía* y *makariótçs*. En su traducción y comentario de *EN*, Gauthier y Jolif señalan la posibilidad de que Aristóteles esté distinguiendo entre la "*bonheur*" (*eudaimonía*) que el hombre puede tener y la "*beatitude*" (*makariótçs*) que es el privilegio de los dioses. Pero inmediatamente aclaran que dicha distinción no es tal: el término "*makários*" estaría simplemente para no repetir el "*eudaímôn*" del renglón anterior (Gauthier-Jolif, L'Ethique a Nicomaque, *ad. loc.*). Esta interpretación no es, a nuestro juicio, acertada. El texto griego muestra que "*makários*" no puede ser lo mismo que "*eudaímôn*" ya que la negación que coordina ambos términos implica la introducción de un segundo elemento mediante la formula "no obstante tampoco..." o "ni tampoco incluso..." (Cf. Lidell-Scott, Greek-English Lexicon, en la entrada "*ou mçn*" la fórmula "*ou mçn...ge*"). Para otra interpretación en favor de la equiparación de ambos conceptos Cf. Nussbaum, *op.cit.*, pp.415 ss. y Annas, J., 1993, The Morality of Happiness, Oxford University Press, Oxford, pp. 382-384.

[12] Cf. Joachim, H.H, Aristotle - The Nicomachean Ethics, *ad. loc.*

[13] Respecto del hombre como un animal 'necesitado' o 'insuficiente' (*endeçs*), cf. v.g. 1170b14-19. Por su parte, el término *endeçs* parece oponerse, por lo general, a "perfecto" (*téleios*, cf. 1174a14-16) y a "autosuficiente" (*autarkçs*).

[14] "Pues tanto a los dioses como a los más divinos (*theiotâtous*) entre los hombres los consideramos *makárioi* y *eudaímones*" (*EN* 1101b23-25). El texto griego presenta la dificultad de un segundo *makarízomen* que, en caso de no omitirse, tendría por objeto a *tôn andrôn toùs theiotátous*. Esto implicaría considerar *eudaímones* y *makárioi* sólo a los dioses, mientras que, a los más divinos entre los hombres, los consideraríamos simplemente *makárioi*. Creemos, junto con Ross y Bywater, que debe omitirse el segundo *makarízomen* para conformar un objeto directo compuesto que dependa de los otros dos verbos, por dos motivos: a) resultaría extraño, en el texto de EN, que Aristóteles niegue la *eudaimonía* a los hombres -incluso a los "más divinos" entre ellos- para atribuírsela sólo a los dioses; b) hay marcas textuales que nos permiten inferir que los supuestos dos objetos directos no son más que elementos nucleares de una única estructura compuesta: en efecto, el *te* y el segundo *kaí* conectan a *toùs theoús* con *tôn andrôn toùs theiotátous*.

[15] Aubenque, P., *op. cit.*, p. 97

[16] Esta "buenaventura" (*makariótçs*) operaría como sinónimo de "buena suerte" (*eutychía*) por cuanto refiere a los bienes externos necesarios para la felicidad.

[17] Cf. Vigo, A. G., *op. cit.*, p. 77. También p. 79: "La felicidad aristotélica, en cuanto permanece como tal una felicidad humana y debe ser realizada en las condiciones del tiempo y la facticidad, no puede, por tanto, aspirar razonablemente a la completa invulnerabilidad, pero sí puede reclamar para sí mucho mejores perspectivas de éxito que las concepciones vulgares de la felicidad, orientadas básicamente al bienestar y los bienes exteriores".

[18] Esto no permitirá concluir, a su vez, que no habría, como suele decirse, una oposición entre *theôría* y *prâxis* sino, más bien, entre *práttein* y *apratteîn*. En este sentido, la *eudaimonía* -ya sea en la vida política ya sea en la contemplativa- es un tipo de *prâxis* (Cf. Pol. 1325a31 y EN 1095b30).

LA VERDAD COMO "KOSMOS" EN GORGIAS DE LEONTINOS

Gustavo Fabián Cárcamo
Bahía Blanca

En el tratado *"sobre el No ser o la Naturaleza"* Gorgias sostiene y fundamenta tres tesis paradojales: 1 nada existe; 2 si algo existiera no podría conocerse; 3 si algo existiera pudiera conocerse no podría comunicarse. De allí generalmente se llega a la conclusión de que las aporías que presenta el sofista no dejan lugar para un criterio de verdad. Pero, a pesar de que de este tratado se deduce claramente una negación a la especulación metafísica desde el momento mismo en que sostiene la imposibilidad de pensar y de decir o comunicar el Ser; la original labor retórica de Gorgias y sus reflexiones sobre la palabra (*"logos"*) parecen contrariar la última tesis de la incomunicabilidad, y, con ello, su actitud respecto a la verdad.

Al comienzo de uno de sus discursos retóricos, el *Encomio de Helena,* el sofista establece una relación paratáctica entre varios términos y sostiene que *"kosmos"* es verdad (*aletheia*) para el discurso (*logos*). Si bien la paratáxis no es una definición, con ella Gorgias asocia diferentes campos semánticos a un término central que expresa de alguna manera una idea o noción comprensiva de ellos. Un análisis detenido sobre este pasaje y el resto del Encomio en conjunto con sus reflexiones sobre la palabra, permite comprobar que Gorgias sostiene cierto criterio de verdad vinculado a la noción de *"kosmos"*; y, que este criterio se limita al ámbito de la praxis humana y se halla en total acuerdo con sus afirmaciones aporéticas.

El texto: determinación del término *"kosmos"*

La paratáxis que abre el discurso del *Encomio* coordina varias proposiciones sin apelar a ninguna subordinación lógica. Mas bien la relación que establece entre ellas es la aplicación analógica del término "kosmos" a varios campos semánticos: *"kosmos,* dice Gorgias, *para una ciudad es abundancia de buenos hombres, para un cuerpo es belleza, para un alma es sabiduría, para una acción es virtud, para un discurso es verdad"*[1].

Evidentemente el término *kosmos* tiende a precisar un rasgo fundamental de cada uno de los elementos a los que se lo vincula. Este término se lo suele traducir de acuerdo a una exégesis global del pensamiento gorgiano. Así, si se quiere destacar el aspecto retórico del pensar del sofista, en un sentido negativo se lo traduce como "ornato", o bien desde una perspectiva estético literaria se lo toma como "decoro"[2]. Aquí se lo tomará en principio en su significado más originario y amplio de "orden" u "ordenamiento"[3].

Ahora bien, *"kosmos"* entendido como "orden" tiene un sentido material y un sentido moral; así, se aplica tanto al mundo físico como al mundo humano[4]. Gorgias aquí lo restringe al ámbito humano; por ello, es en este contexto en donde primeramente se hallará una idea de la verdad. El sofista entonces sostiene que: *"el orden es verdad para un discurso"*: ¿Cómo la noción de "orden" determina la verdad de un discurso?. La respuesta se deduce del resto del *Encomio,* y de los supuestos filosóficos que lo sustentan.

Naturaleza de la palabra y aporía de la comunicación del conocimiento.

Con el Encomio Gorgias intenta probar que la mala fama de Helena reside en una falsa acusación originada en la ignorancia. Frente a esa opinión generalizada el sofista opone su discurso que, según él mismo dice, tiene cierta racionalidad[5] y mostrará la verdad para acabar con la ignorancia y la acusación. Así, puede decirse que en principio el discurso apela a cierto orden lógico.

Este orden lo precisa Gorgias más adelante, donde sostiene que no se dedicará a relatar los hechos, sino las causas (*aitia*) que provocaron la partida de Helena a Troya[6]. Su racionalidad entonces se moverá en el ámbito de lo probable (*eikos*)[7] de acuerdo a una lógica de causa y efecto. Las causas que se exploran son las que eximen a Helena, ellas apuntan a explicar un acto involuntario, que para la mentalidad griega consiste en un arrebato producido por una fuerza ajena al individuo. Así, se exponen cuatro causas: La

fuerza de la fortuna; la fuerza física; la persuasión de la palabra y el poder del amor[8]. Aquí, nos interesa la causalidad de la palabra, que es la que se trata con más extensión, lo que nos permite pensar que en ella se halla la verdad que Gorgias quiere mostrar.

La palabra según el sofista es un gran soberano capaz de realizar obras divinas[9]. Su poder consiste en engañar y persuadir. Como estos atributos se fundamentan en la forma en que Gorgias concibe a la palabra y a la relación que ella establece con el alma, conviene sumar aquí, las reflexiones sobre el *logos* halladas en su tratado *"sobre el No Ser"*.

La palabra se origina en el contacto con las cosas sensibles; en ese momento hay una correspondencia inmediata entre ambas[10] a tal punto que es la cosa la que pone en evidencia a la palabra. Pero cuando se la expresa, el oyente no la percibe como un signo de algo sino como un sonido (*psofon*)[11], como una sensación diferente a aquello que quiere expresar. La palabra para el sofista es ante todo un sonido y por ello es material y corpórea[12]. Así, la inmediatez originaria de la palabra es reemplazada en el momento de la dicción por su inmediatez sonora. Gorgias en esto sigue la teoría de la percepción de Empédocles para quien a cada sensación le corresponde un órgano que la percibe unívocamente. Como comenta Platón en el *Menón*[13] las cosas emiten ciertos efluvios (*aporroas tinas*) que solo fluyen por los poros a los que se ajustan (*harmottein*), dándose una semejanza entre lo sensible y los órganos que lo perciben. El *logos* queda así restringido al dominio de lo sensible: allí, como sonido es captado por el oído, pero como concepto racional no halla una recepción unívoca. Nada asegura que quien oye piense lo mismo que quien intenta comunicar un conocimiento[14]. Así, se establece la aporía de la incomunicabilidad del conocimiento.

Superación de la aporía y límites de la verdad

Ahora bien, aún cuando Gorgias extrema la aporía señalando la dificultad de que diferentes sujetos lleguen a tener la misma percepción sensible[15], en su labor retórica parece hallar un camino para superarla. La vía se la abre la misma teoría de la percepción, pues hay poros para lo sensible y la palabra como sonido puede acceder al alma del oyente.

El hecho más fáctico de esa accesibilidad es el poder que se le atribuye a la palabra de engañar y persuadir. El engaño (*apatê*) y la persuasión (*peithô*) que ella produce no sólo revelan que es accesible al alma a causa de su inmediatez sonora, sino también, que esa inmediatez no es igual a la de las cosas naturales, pues en ella opera la mediación del orador. Su poder está sujeto a quien puede manipularla a su manera e intención.

Las técnicas que manipulan la palabra son la poesía y la retórica[16]. Una puede hacer errar al alma, la otra engañar a la opinión. Para el sofista la palabra puede afectar al alma de una manera positiva o negativa, ya sea que se acreciente o no el engaño y, o, la persuasión que produce.

La poesía es capaz de hacer que una persona experimente las mismas sensaciones que otra, y puede llegar al alma a tal punto de modificarla como por un hechizo, dice Gorgias[17]. El lado negativo del poder de la palabra poética lo muestra el caso de Helena quien pudo haber sido seducida por los encantos del *logos*. Y el lado positivo se halla en su capacidad de generar una sensación común y recrear una experiencia cognitiva como en el caso de la tragedia en cuya actuación, dice Gorgias, quien es engañado es más sabio que quien no se deja engañar, porque a causa del placer que producen las palabras lo imperceptible le es más fácil de alcanzar[18]. Hay que advertir que la sensación que produce la poesía es *pathos*, es decir, el aspecto pasivo de una experiencia; pues ella no puede recrear la experiencia inmediata con las cosas[19], sino lo que le acontece al alma en dicha experiencia. Así, esta recreación nunca deja de ser *apate* o engaño, es decir, una "simulación" que no se identifica con la experiencia real e irrepetible.

La retórica, por otra parte, actúa sobre la capacidad de persuadir del *logos*. Para Gorgias, hay discursos falsos, o es posible mentir, porque los hombres no se hallan en una situación de facilidad para conocer el pasado, el presente o el futuro[20]. Esa situación de no *euporia*, o facilidad, genera una apertura voluntaria[21] del alma a las opiniones, para dejarse orientar por ellas, que son inconstantes e inseguras[22]. Este es lado activo de la relación alma-palabra. Por ello, Gorgias exhorta a instruirse en las disputas científicas, públicas y filosóficas para tomar conocimiento de cómo pueden variar las opiniones; como en el caso de la filosofía en donde la avidez del entendimiento le quita consistencia a la creencia (*pistis*) de la opinión[23]. Esta exhortación tiende a que se vea la posibilidad de que Helena halla sido engañada; pero

también a que se reconozca el poder persuasivo de la palabra en su lado positivo, pues, en última instancia, en el estudio de los diversos conocimientos es el propio entendimiento el que decide el camino o *logos* a seguir.

Logos, verdad y orden: conclusiones

Para Gorgias entonces, dos ámbitos delimitan los alcances de la palabra: el orden humano en donde ella actúa con mayor propiedad; y el ámbito de lo sensible, desde donde se la define, en donde se origina, y por donde pierde su valor significante. En la confluencia de ambos dominios se halla la paradoja y a la vez la tarea que asume Gorgias en su labor retórica: siendo la palabra propia de la vida social humana debe reconstruir la verdad que no puede comunicar.

Pero como la palabra no puede expresar su verdad originaria, sólo resta re-crear el *pathos* de la experiencia, que a exigencias de la verdad absoluta nunca deja de ser un engaño (*apate*). Esta recreación patética sólo puede producirla una palabra armonizada que tienda a ajustar la concordancia natural entre la apertura del alma y la sonoridad de la palabra. Por ello, al orden lógico del que se hablo en un principio, se le antepone un orden estético; y aquí "*kosmos*" entendido como "ornato" o "decoro" recupera su valor en función de comunicar la verdad. Así, una vez sintonizado el canal de entrada la palabra podrá transmitir lo que ella porta, que no es un contenido de lo real, sino una intencionalidad que comunica un parecer a fin de producir una creencia u opinión. Y, en la transmisión de esta creencia será el orden racional el que determinará el éxito de la persuasión; pero este orden lógico estará limitado a lo probable o verosímil, pues, así como no hay lugar para la correspondencia entre las cosas y la palabra cuando ésta es expresada, tampoco hay principios universales o axiomas a los que el discurso se acomode. El orden del *logos* entonces sólo podrá procurar una correspondencia con el alma del oyente, y con la forma en que éste puede concebir sus propias acciones.

Así, el orden como criterio de verdad queda en última instancia sujeto a la propia capacidad critica del oyente. La verdad y la falsedad del *logos* se definirán en la situación dialógica, entre la intención del orador que plasma un orden al logos, y la atención crítica del oyente, que evalúa dicho orden. Esto puede verificarse en el mismo *Encomio*. La probabilidad de las causas que eximen a Helena va aumentando en la medida en que se avanza en su exposición, y en la medida en que el discurso se va "armonizando" y ajustando a la mentalidad crítica y racional de su época; alcanzando su mayor fuerza cuando se revela el poder de la palabra.

Como corolario, puede decirse que el tratamiento que hace el sofista del personaje mítico de Helena, nos permite señalarlo como un artífice más del movimiento del pensamiento griego que transita desde la tradición mitico-poética hacia el logos. Mientras la verdad de la poesía épica se aseguraba en la inspiración de las musas, hijas de *Mnemosyne* (la memoria) y, por tanto, conocedoras del pasado, del presente y del futuro; en el pensamiento retórico de Gorgias el *logos* si bien no se levanta como verdad absoluta, en el plano de la praxis humana se erige con su "orden" para orientar al hombre con la probabilidad y verosimilitud de las opiniones.

Notas

[1] *"Kosmos polei men euandria, sômati de kallos, psichêi de sofia, pragmati de aretê, logôi de alêtheia· ta de enantia toutôn akosmia."* (*Encomio*, 1, 1-3). Que estas construcciones coordenadas están relacionadas por la analogía que establece "*kosmos*" lo demuestra la proposición que les sucede en la cual se hallan resumidas (ta de enantia toutôn) y vinculadas por el opuesto "*akosmia*".

[2] Sobre diferentes traducciones del término "*kosmos*" en este pasaje puede verse el artículo de Giacomo Bona, *"Logos e aletheia nell'Encomio di Elena di Gorgia"* RFIC, 102; 1974, págs.5-33. También sobre la interpretación estética del tratamiento del lenguaje que hace Gorgias ver: Camarero, A. 2000, *La teoría Etico-Estética del decoro en la Antigüedad*. ediuns, Bahía Blanca, 2000.

[3] Ver en Chantraine, P. 1963, Dictionnaire Etymologique de Langue Grecque; Historie des mots. Paris, Pág.570. Esta interpretación de "*kosmos*" se refuerza con la significación -más restringida en sus alcances semánticos- de su contrapartida en el texto, "*akosmia*": "desorden".

[4] Cfr Chantraine, op.cit. Véase la aplicación entre *kosmos y mikrokosmos* señalando al mundo humano.

[5] *Encomio*, 11. (2) 11.

[6] *Encomio*, 11. (5) 18.20.

[7] *Encomio*, 11. (5) 19.

[8] *Encomio*. 11. (6) 1-3.

[9] *Encomio* 11. (8) 16-17.

[10] *Sobre el no ser o la naturaleza*. Sexto, 85, 25-30. Quien señala esta correspondencia inmediata es Mazzara, G. *"Gorgia. Origine e struttura materiale della parola"*. AC, LII, 1983, págs.130-140. En el presente trabajo se sigue principalmente la postura de este autor.

[11] *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* 981b7-8. Sexto, 86.
[12] Tesis fundamental de Mazzara, cfr. Art. cit. pág. 133. Gorgias mismo en el *Encomio* dice que la palabra tiene un cuerpo pequeñísimo (*"smikrotato somati"*, 11. (8) 17.)
[13] Menón 70 AB
[14] De Xenophane ... 980b6-8.
[15] De Xenophane... 980b16.
[16] En el *Encomio* la poesía aparece explícitamente ((11. (9) 21; (10) 2-4)), y la retórica los comentaristas la suponen implícita.
[17] *Encomio* 11. (10) 2.
[18] Cfr. Fragm. 23.
[19] Cfr. *Defensa de Palamedes* donde luego de terminar su discurso retórico Palamedes pide a los jueces que traten de atender en lo posible a los hechos pues la verdad no puede manifestarse por la palabra; si esto fuese posible, dice Palamedes, el juicio (*krisis*) sería fácil (*euporos*). 11a (35) 1-2.
[20] *Encomio*, 11 (11) 5-12. La dificultad gnoseológica Gorgias la señala en ese pasaje con el adverbio *euporos*. Cfr. nota anterior.
[21] Pues dice Gorgias, que los hombres toman a la opinión como consejera (*symboulon*). *Encomio*, 11.(11) 10.
[22] "sphalera kai abebaios" *Encomio*, 11. (11) 10-12.
[23] *Encomio* 11 (13).

Nota Bibliográfica: Para los textos de Gorgias se ha citado de Diels, H.; Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Esta obra no incluye el texto denominado "De Xenophane, de Zenone, de Gorgia", que junto con el de Sexto Empírico es la otra fuente del *Tratado sobre el no ser*. Para este texto se ha acudido a la edición. I. Bekker, Aristotelis opera, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831 (repr. De Gruyter, 1960): De Gorgia: 979a11-980b21. en su versión digital hallada en Thesaurus Linguae Graecae (TLG).

EROS, LUGAR DE MISTERIO ENCARNADO

Mariana Casullo Amado
UBA

"Por qué, divino Sócrates, a este joven
lo agasajas tanto? ¿No conoces algo más grande?
¿Por qué lo contemplas con amor
igual que contemplamos a los dioses?"

-Quien piensa hondo, ama lo más vivo;
después de haber mirado bien el mundo
comprendemos que es la virtud.
Y muy a menudo los sabios
terminan prendados de lo bello.

Hölderlin, *Sócrates y Alcibíades.*

En el presente trabajo abordo los discursos de Sócrates-Diotima y de Alcibíades que se relatan en el *Banquete* de Platón, para indagar si el papel que interpreta Eros en el interrogarse de Sócrates sobre su subjetividad, lo conduce realmente a un olvido del cuerpo -una interpretación que deshumanizaría la figura del filósofo Sócrates- o, por el contrario, aquella figura pone en evidencia otro camino fecundo de la creación subjetiva.

Con vistas a responder este interrogante, procuro examinar las relaciones que mantienen Sócrates y Alcibíades con Eros, intentando dar cuenta de la amplia gama de emociones que los encuentros con el amor pueden ocasionar, desde el acto amoroso entre cuerpos a la revelación de lo sublime.

Sócrates: eros reflejado en el espejo

En el discurso *sobre* el amor que pronuncia Sócrates-Diotima, la figura de Eros va a generar el deseo de poseer la Belleza de la que carece, para sentirse completo. Los rasgos de Eros y los de la figura de Sócrates tienden a asemejarse, ya que Sócrates también insiste en una carencia: no posee la sabiduría. Esta carencia genera en Sócrates el deseo de alcanzar por sí mismo ese saber que le falta, en este caso haciéndose la pregunta de cómo y qué es la Belleza en sí.

En su diálogo con Diotima, Sócrates se entera que Eros, al estar en medio de los dioses y los hombres llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo (el universo, el cosmos) queda unido consigo mismo como un continuo (Bq.202 d).

Diotima revela a Sócrates los misterios del amor sin iniciarlo a él directamente, ya que la sacerdotisa vislumbra que Sócrates realizará luego su propia valoración y juicio de las enseñanzas recibidas. "Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, podrías iniciarte" (Bq. 209e-212b)[1].

Las palabras de Diotima persuaden a Sócrates a descubrir y experimentar por sí mismo el camino que debe seguir, si su deseo es alcanzar la contemplación del objeto sublime del amor, la Belleza. El filósofo comprende que no es un saber a secas lo que está buscando, sino un saber lo que hay que preferir y luego un saber vivir y es en este sentido que Sócrates vive a la filosofía como una experiencia del Eros.

Guiado por Diótima y fundamentalmente por el lema délfico "conócete a ti mismo", Sócrates busca la perfectibilidad del alma en cada acto de la vida cotidiana. Conducirse de acuerdo a este lema exige el examen de la conciencia propia en la práctica cotidiana, junto con una disponibilidad a descubrir la fuerza del deseo que caracteriza a cada individuo y que determina su capacidad de conocimiento y comprensión.

Arriesgo, entonces, una lectura que cruza y articula lo relatado por la sacerdotisa Diotima y lo *posiblemente* experimentado por el filósofo Sócrates al ser iniciado en los misterios del modo de proceder de Eros.

Sócrates comprende que por medio del ejercicio filosófico puede acceder a la idea de Belleza absoluta desde el mundo humano. Desde la experiencia que embriaga y apasiona a Eros, el iniciado considera la belleza del alma más preciosa que la del cuerpo, aunque ésta habite un cuerpo imperfecto en su modo de ser mortal. El cuerpo va cambiando momento a momento en su materialidad, en su carne, en sus huesos, en su sangre. También el alma va cambiando continuamente en sus hábitos, caracteres, opiniones deseos, etc. (Bq.207d-e). Sócrates no desconoce la importancia del cuerpo en la adquisición de conocimientos. La mirada filosófica, no obstante, lo hace atravesar el mundo, acentuando el ardor de la *poiesis* que le permite conocer el fondo divino del mundo. En tanto lugar de producciones de obras bellas, el mundo para Sócrates se constituye -a la vez que los *eros* intensifican la necesidad de *poiesis*-, en el ámbito en el cual el movimiento del cuerpo ha de desplegarse generando nuevos horizontes posibles, semejantes a "los viejos" (a los anteriores). Sin embargo, siendo esto cierto, por la misma razón, el mundo genera horizontes al hombre que lo mira. Sócrates toma conciencia de su cuerpo porque es hacia donde todos los objetos bellos vuelven sus rostros. Presiente que su propio cuerpo le otorga la capacidad de una mirada sobre otro cuerpo bello, al tiempo que le niega otras miradas. El filósofo presiente que no puede quedar prisionero de esa única mirada (sensible, física) porque la sabe incompleta[2].

No es difícil concebir cómo logra Sócrates sentirse libre en su deseo de completud. Toma distancia de la experiencia sensible, cierra los ojos y piensa el mundo. De esta manera, los objetos percibidos se completan como objetos físicos ideados. Sócrates también necesita impregnarse de los discursos bellos, y acceder a la belleza de las ciencias y los caminos del saber, superando la esclavitud de los cuerpos. Sólo desea lanzarse al océano de la belleza, extender la mirada a ese espectáculo de inagotable fecundidad. Sólo el eros del filósofo logra unir el todo consigo mismo. El amor es lo que une lo divino con lo humano. A través de la Idea de belleza, se resume en un sólo momento todas las percepciones posibles para que un cuerpo bello sea conocido/aprehendido en su ser completo. Al pensar Sócrates el cuerpo idealmente, éste se le manifiesta desde todos los horizontes posibles, esto es, desde ninguno, ya que transformado en concepto, en Idea, el cuerpo hablado no necesita de horizontes para manifestarse. La palabra, el concepto se convierten en las estructuras que reemplaza la virtualidad de lo espacial: el filósofo ya no necesita mirar el mundo y los cuerpos bellos para conocerlos. En el pensamiento los imagina para, de ahora en más, no moverlos. Con el concepto, según Sócrates, se supera las contingencias de la mirada única y

encarnada del hombre, que no tiene un real punto fijo. Alcanzar la contemplación sublime es el término de la iniciación: una visión relampagueante de la belleza maravillosa no sensible, no corporal. Más allá de cualquier discurso que la busca. Absoluta en sí misma. La belleza perfecta.

Esta *parcialidad* de perspectivas que el cuerpo exige, permite generar un deseo de completud de todas las perspectivas, que el filósofo sólo consigue con el camino del *logos*, con la Idea.

La meta hacia la cual Eros conduce a Sócrates, la contemplación sublime de la Belleza es la visión relampagueante de un la belleza maravillosa, increada, imperecedera, inmortal, no sensible. Es la mirada absoluta y completa de la belleza que en el hombre siempre es incompleta y necesita ser reconstruida continuamente para no ser olvidada (labor que cumplirá el arte desde su imitación sensible). El hecho de que la idea aprehenda al objeto desde todos los lugares posibles, surge no a pesar sino porque la percepción se da desde un solo lugar necesario, el de la Idea[3].

Alcibíades: el amor es sí y es no

El Eros que se enlaza con Alcibíades se abandona al juego de las fuerzas pasionales del erotismo. Alcibíades cuenta que su corazón ha sido "mordido" por los bellos discursos de Sócrates a quien asimila a una víbora. Tales discursos, dice Alcibíades, provocan un estado de posesión, un delirio y un arrebato filosóficos que el cuerpo parece apenas soportar (*Bq*.218ª-b).

Alcibíades ama y apetece la interioridad de Sócrates, lo imagina y lo saborea, se mezcla con él en sus sueños pero a la vez pone una distancia y habla de él con determinadas imágenes. Alcibíades elogia a Sócrates sin haber escuchado el discurso de Sócrates sobre Eros.

Alcibíades al hablar de amor, habla de un amor particular, es su saber del *eros* adquirido por su propia experiencia que es el amor a un hombre particular, Sócrates, y todo su relato no hace más que marcar las vacilaciones generadas por su *eros* que de repente, cual revelación divina, le descubren a Sócrates. Por su parte, el filósofo parece rechazar ese amor particular a su persona.

Lo que Alcibíades intenta mostrarle, en su elogio a Sócrates, es que la posibilidad de amar los cuerpos bellos, ubicarlos en el horizonte de su mirada, en el extremo de sus ojos, entre sus brazos, en el polo opuesto de sus deseos, ocurre porque su propio cuerpo encarna dicha posibilidad. Pero, contra lo que podría creerse, Alcibíades no pretende indicar que el cuerpo simplemente es un instrumento por el cual se conoce los otros cuerpos. En el momento que, sonrojándose, confiesa cuál es la situación de su deseo más profundo, muestra que su cuerpo es el medio por el cual, en la sensibilidad personal, la belleza que se genera en el mundo posee un sentido.

La divergencia sobre el valor atribuido a Eros por parte de Sócrates y de Alcibíades, tiene consecuencias diferentes respecto al cuerpo y a su vínculo en la Idea, es decir, con el conocimiento.

Alcibíades no desea despegarse de la experiencia de las cosas (que Sócrates pretende poder aprehender por medio de la palabra), porque ello no hace más que objetivizar lo que le pertenece en esencia, su cuerpo. Es decir, la identidad corporal que le permite desear, sentir y poseer las cosas, en Sócrates se transforma en cosa a la cual termina enfrentándose y queriendo desear y poseer. Desde el mismo momento en que el mundo es ideado, el cuerpo pasa a ser idea y de este modo, puede hablarse del cuerpo de uno como si fuera de otro, o mejor, como si fuera otro.

El elogio-confesión de Alcibíades muestra un Sócrates al que esta ajenidad se le instaló en el cuerpo. Desde esta perspectiva empezó a entender su cuerpo como algo al cual el alma (la razón) se opone. Postulando esta fractura es que Sócrates puede pensarse como un sujeto en prescindibilidad de su cuerpo.

Alcibíades se olvida que el mundo que se gesta con los conceptos (del mismo modo que ocurre con las imágenes) no se opone sino que incluye, en su posibilidad de constituirse como tal, al mundo corporal. Es que sólo si el mundo percibido se le ofrece al hombre como abierto, puede instaurarse la necesidad de cerrarlo con la Idea.

Eros es el estímulo interno que despierta al alma, la hace anhelar algo que no tiene, le genera el deseo de poseer ese algo. Platón extiende el concepto de Eros a toda voluntad humana y a todo anhelo hacia un bien, hacia la Belleza, con el proyecto de significar que la vida en el mundo es anhelo de generación creativa activa, que debe ser constantemente renovada. El acercamiento que hace Platón entre las palabras Eros y *poiesis* se debe a que identifica a Eros con el deseo que tiene el hombre de inmortalizarse en sus

obras y derrotar el olvido. En el *Banquete*, Diotima esclarece cuál es la causa que mueve el amor: es la práctica del conocimiento que implanta un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha y mantiene el conocimiento humano (mortal) como si fuera el mismo (*Bq.*208a-b). Pero en este fluir del conocimiento los hombres no pueden verse siendo los mismos. La naturaleza mortal de lo humano lleva a ese deseo amoroso.

En el *Banquete*, sobre todo en el relato de Diotima, lo platónico pareciera despromover la experiencia corporal en circunstancias de arribar al conocimiento de las esencias puras. De tal manera, la belleza tiene como único testigo al contemplador de las ideas, despojado de toda experiencia aparente. Esa es la lectura y el legado platónico. Sin embargo, en esta misma secuencia platónica hacia la verdad, se inicia en Occidente los latidos irreductibles de un eros a la postre y para siempre postmetafísico.

Notas

[1] Jaeger explica en *Paideia* que la forma de los misterios es, en el campo de la religión griega, la forma más personal de la fe y Sócrates cuenta, como una visión personalmente vivida por él, el ascenso del filósofo hasta la cumbre más alta, donde se consuma la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el fondo de todo *eros*. Jaeger, W.; *Paideia*, F.C.E., México, 1995, p. 578. Por su parte, la interpretación que hace Nussbaum respecto al modo en como Sócrates recibe la verdad sobre Eros es muy pertinente. Nussbaum argumenta que Sócrates presenta la teoría del ascenso de Eros, el deseo, como resultado de haber sido persuadido por una mujer y no como si él mismo la hubiera elaborado partiendo de su propia experiencia y sus reflexiones. Es más, cuando escucha a Diotima por primera vez, duda, según confiesa, de la verdad de lo que decía (*Bq.*208b). Es necesaria una intervención exterior para convencer a Sócrates de que suscribirse a ciertas opiniones exige el abandono de otras. Significativo es también que tal guía externa sea sanadora de epidemias, que estaría simbolizando, según Nussbaum que la salvación al no poder encontrarse entre los hombres requiere de ellos que abandonen determinadas creencias y relaciones profundamente arraigadas en su espíritu. Nussbaum, M; *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*; Ed.Visor, Madrid, 1995, pp243-244.

[2] Según C. Eggers Lan es a partir de Platón que puede plantearse una distinción epistemológica entre un conocimiento sensible de los objetos que nos rodean y un conocimiento inteligible de las Ideas. Platón, sostiene Eggers Lan, llegó a la necesidad de que existieran objetos tales como las Ideas a través de la exigencia socrática de perfectibilidad, de tener un patrón para la conducta moral. Conrrado Eggers Lan, "Las ideas platónicas" en Pensamiento de los confines N°8, Paidós, Buenos Aires, 2000.

[3] Gómez Robledo dice: "Podrán las Ideas no tener, como decía Parménides, la *dynamis* necesaria para penetrar en la vida humana, pero el hombre sí tiene, en el Eros, esta *dynamis* que opera en él la conversión de lo sensible a lo suprasensible, y que lo lanza al mundo de las ideas. Sin el Amor no podrán jamás comunicarse ambos mundos". Gómez Robledo, A.; *Platón. Los seis grandes temas de la filosofía*, F.C.E., México, 1993, p.421.

ALMA, INTELECTO Y CREACIÓN EN LA REFUTACIÓN PLATÓNICA DEL ATEÍSMO

Ivana Costa
UBA

El objetivo de este trabajo es defender la tesis de que la «demostración» de la existencia de los dioses en *Leyes* X -que culmina en la afirmación de que el alma es «primera generación y movimiento de todo lo que es, fue y será»-, es compatible con una interpretación literal del relato de la creación del mundo en el *Timeo* (relato que incluye al alma entre las cosas creadas) y aún, con una interpretación literal de los «movimientos precósmicos» que se postulan en el *Timeo*. El punto de partida será el análisis del significado que toman en el primer argumento del Ateniense (*Leyes* X 893b-896d) las nociones de naturaleza y de arte, y el de la compleja concordancia entre las dos pruebas que componen este argumento.

En *Leyes* X se establece la necesidad de que el legislador ofrezca razones capaces de persuadir a los hombres de abandonar el ateismo. Los motivos para creer que los dioses no existen han sido sugeridos a los hombres por las «teorías» (*lógoi*) impías que predican ciertos «hombres sabios» y esta moral atea difundida «en la mayoría» debe combatirse por medio de la refutación de los argumentos que la fundamentan. Para los ateos, «las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar, mientras que las de menor importancia, del arte (*téchne*) que, tras tomar de la naturaleza la primera generación de las grandes y primeras obras, modela y construye todas las cosas de menor importancia a las que todos llamamos artificiales (*techniká, 889a*)». La irreligiosidad de esos «sabios» se manifiesta en el paso siguiente: afirman que «los dioses son productos del arte, no de la naturaleza» y este paso puede darse porque, según estas teorías, el cielo y todo lo que hay en él no fueron «engendrados» (*gegennekénai*, 889a3) «por inteligencia, ni siquiera por la acción de un dios ni tampoco por un arte, sino por naturaleza y azar» (889a5-6).

Hay dos críticas a los ateos en la primera prueba acerca de la existencia de dioses. Los «hombres sabios» identifican a la *physis* con la *génesis* de las primeras cosas (889a4) pero yerran en dos sentidos. Por un lado, se equivocan en su evaluación de cuáles son las cosas realmente primeras, puesto que consideran primeras a cosas como fuego, tierra, aire y agua, cuando en verdad lo correcto -dirá Platón- es admitir que anterior a todos los cuerpos es el alma. Y como consecuencia de aquello, estos «sabios» se confunden porque «aplican equivocadamente el nombre de naturaleza» (892b8) a lo que no es «natural en grado sumo» (*diapheróntos* phýsei, 982c5). Como solución a la primera objeción, Platón dirá que el alma es anterior y que, en cambio, los elementos (mal llamados «naturales») son posteriores, dependientes y gobernados por ella (892a5-7 y 892b9). En este punto se concentra la mayor parte del argumento del Ateniense. Como solución a la segunda crítica que se hace a los «hombres sabios», Platón debería afirmar la «naturalidad» (el ser *phýsei*) de la *téchne* y el *noûs* estableciendo su prioridad -o al menos su no inferioridad- respecto de la *phýsis*. Pero este aspecto no es desarrollado en *Leyes* X. Encontramos su rastro, sin embargo, en el *Sofista*.

Dice en *Sofista* 265e que «lo que se llama por naturaleza está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello. Según esto, entonces, hay dos clases de producción: una es humana; la otra, divina». Es llamativo: en *Leyes* X, al esbozar el razonamiento ateo, Platón no niega que los dioses son producto del arte y de la ley, al contrario, su preocupación es negar, en cambio que el cielo y todo lo que hay en él pudieran no haber sido «engendrados» «por inteligencia», «por la acción de un dios» o «por un arte», sino «por naturaleza y azar». La estrategia crítica de *Leyes* X consiste en afirmar que el arte y la ley «pertenecen al ámbito de la naturaleza o son algo no inferior a la naturaleza». Pero ocurre que esto tiene sentido sólo si ambas, arte y ley, se dan bajo cierta condición, esto es: «si realmente son *gennémata* del *noûs*» (890d7). Lo que las hace naturales es el hecho de ser progenie del *noûs*. La oposición entre "lo que se hace de manera correcta y lo que no sucede según la naturaleza" (*Leyes* XII, 966b) confirma la identificación implicita entre lo natural y la rectitud noética.

En el *Sofista*, el Extranjero de Elea expone con mayor claridad en qué consiste aquella *téchne* divina. En 265c-d se pregunta: «¿No diremos acaso que no es sino por obra de un dios artesano y no de otro modo como llega a ser todo cuanto antes no existía (...)? O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud (...) diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios?» «La multitud» a la que se alude en el *Sofista* adhiere, evidentemente, a las teorías impías de los «hombres sabios» de *Leyes* X, y a la causa automática que postulan, Platón opone una causa noética divina. Asimismo, se postula a un «dios artesano» como creador de «todo lo que antes no existía», es decir, a un demiurgo que ejerce exactamente la misma función causal que el demiurgo del *Timeo*[1]. Finalmente, aquí resulta más difícil cuestionar la literalidad de este demiurgo, puesto que su aparición no se da, como en *Timeo*, en contexto cosmogónico -es decir, en un discurso cuyo status epistemológico ya ha sido calificado de «mito verosímil»- sino que la verdad de la hipótesis demiúrgica de la *génesis* del mundo es aceptada como algo ya discutido[2].

En el *Filebo* 28c-30a, se acepta que «a todas las cosas y a esto que llamamos universo» no los rigen «el poder de lo irracional, el azar y lo que salga», sino que los gobiernan el intelecto -luego llamado «causa universal»- y una «admirable prudencia que lo ordena». Una vez más se contraponen dos tipos de causa: «una necesaria, la otra, divina», de las cuales a una de ellas, la divina, «hay que buscarla en todas partes, en la medida en que nos permita nuestra naturaleza, con el fin de alcanzar la felicidad». En cuanto a la

causa necesaria, «debe ser investigada en vista de aquélla, puesto que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, ni captarla ni participar en alguna medida de ella»[3].

En *Leyes* X, Platón no niega que *phýsis* sea *génesis* de las primeras cosas. El hecho de «llegar a ser» en primer lugar es lo que les da rango de *phýsis* a las cosas. Así, cuando tiene que probar que existen dioses -los cuales tienen mayor o igual derecho que los elementos a considerarse *phýsis*- muestra que el alma nació en primer lugar y que gobierna a todo lo que se mueve para concluir luego que ese alma es divina y que, entonces, todo está lleno de dioses. Pero hay que notar que esta afirmación no excluye el hecho de que exista un estado anterior a la *génesis* del mundo, un eventual estadio prepsíquico y precósmico. Aquí no se dice que el alma sea natural porque es inengendrada (*agéneton*) -cosa que sí aparece en *Fedro* 246a, en un muy diverso contexto de discusión-, sino que, al contrario, su ser natural consiste en que el alma «nace», pero en primer lugar, y que tiene «nacimiento» pero que éste es anterior al de las cosas *ápsycha*. Así, en el primer argumento platónico de *Leyes* X el ser «por naturaleza» de algo parece depender del lugar que ese algo ocupa dentro de un sistema previo, que es la *génesis*. Esto es lo que dice Platón, literalmente, en el *Timeo*: hay una *génesis* que «existe siempre», «aún antes de que se generara el mundo» (52d4), pero ocurre que todo lo que se genera o llega a ser lo hace indefectiblemente por alguna causa (28a). En el caso del universo, esa causa no puede sino ser inteligente. Allí la llama demiurgo y *pater*, en el *Político*, demiurgo o *to poioun*, en el *Sofista*, dios, demiurgo (*poietiké*), todos nombres que remiten a una *téchne*. De manera que la puesta en marcha del universo depende literalmente de una *téchne* divina.

Antes esbozamos la relación que existe entre el hecho de ser natural con el hecho de ser progenie del *noûs*, en otras palabras: señalamos que Platón funda la «naturalidad» de algo en su orientación finalística racional. En cambio al estado previo a la creación y por ende a la aparición de un *noûs* que pone en orden al universo (cf. *noûs diakekosmekós*, 966d4), a ese estado «en el que probablemente se halle todo cuando dios está ausente», para decirlo con palabras de *Timeo* (53b), Platón no lo llama «natural» sino «necesario». Suponiendo esta distinción, en la primera parte del argumento de *Leyes* X Platón muestra que lo que los "sabios" consideran natural no es más que lo necesario, puesto que carece de finalidad racional. Esta finalidad racional es descripta en otros diálogos de vejez (*Sofista*, *Político*, *Timeo*) como una *téchne* divina. Y si bien esta *téchne* divina no es explícitamente descripta en *Leyes* X, parece implícita en la manera en que se formula la inicial oposición entre *phýsis* y *týche* por un lado y *téchne* por otro y en el tratamiento que tiene esta distinción en la economía del argumento.

Hasta aquí traté de mostrar que la noción de creación por medio de una *téchne* divina está supuesta en el primer argumento del Ateniense contra los ateos[4], y que ese arte divino opera sobre un estado precósmico cuya existencia no es irreconciliable con el texto de *Leyes* X. Queda, sin embargo, pendiente la cuestión más compleja de la relación del movimiento del alma con la de ese supuesto estado precósmico. Trataré de mostrar que, en definitiva, *Leyes* no concluye con absoluta certeza que el alma sea principio de todo movimiento, y que hasta hay indicios para considerar al suyo como derivado.

En la interpretación de *Leyes* X creo que lo más acertado es concluir que el alma es principio del movimiento sólo en el mundo generado. Esto se afirma en *Leyes* XII, cuando se dice que el alma es «lo más antiguo de todo lo que participa de la generación» (967d7), y permite inferir que antes de la generación existen movimientos (precósmicos) que no le pueden ser adjudicados. Esta inferencia parece confirmada, por un lado, en el modo en que se describe la acción conductora del alma (cf. *ágei*, 896e8) que «pone en escena» (o se apodera, cf. *paralambánein*, 897a5 y *paralaboûsa*, 966 e2) algo que al parecer ya estaba de algún modo, como también en la alusión a movimientos «derivados» (que son derivados de algo primero; cf. *deuterourgói*, 897a4)[5] y, sobre todo, en la afirmación, en 966e1-2, de que el movimiento del alma «tomó su origen de otro» Ahora ¿de dónde le vendría este movimiento si no del *noûs* ordenador cuya función es, precisamente, persuadir a esos movimientos desordenados y caóticos de que se plieguen al orden?[6]. Así, Platón puede situar el origen del mal en un nivel precósmico[7] que, por obra de una *téchne* racional y buena orientada teleológicamente («el propósito de una voluntad de realizar las cosas buenas", cf. 967a) es excluida del mundo de los hombres o, al menos, limitada por los dioses a su mínima expresión.

Ahora bien, quienes consideran que el alma es, en Platón, prioritaria respecto del *noûs* suelen tomar como evidencias los pasajes de *Sofista* (249a) *Timeo* (30b) y *Filebo* (30c) en los que se afirma que el *noûs* no puede darse sin un alma. Pero es darle excesiva importancia a esa afirmación: Platón también afirma en *Timeo* (30b, 37c-d y 41a-b) que el alma no puede darse sin un cuerpo y sin embargo por esto no lo consideramos superior al alma sino que interpretamos que su aplicación se verifica en el caso de un mundo

generado o que se constituye de este modo en virtud de la condicion generada de las entidades en las que el alma o el intelecto han de residir. La noción de vehículo que aparece en Timeo 69c puede ser de utilidad para entender esta idea.

Queda pendiente, ahora, la relación que guardan, dentro de esta prueba, *psyché* y *noûs*. Para Platón, las dos pruebas de la existencia de dios que se ofrecen en el primer argumento del Ateniense, la de la prioridad del alma y la de la regencia del *noûs*, deben ser comprendidas conjuntamente para poder rechazar con fundamento al ateísmo. En dos ocasiones se insiste en que nadie será firmemente piadoso si no las entiende a las dos (cf. 966d-967a y 967d-e). Sin embargo, conciliarlas desde el punto de vista de su coherencia interna no resulta tan sencillo. La primera prueba establece que el alma es el principio del movimiento, puesto que es el movimiento que se mueve a sí mismo y a este movimiento Platón lo ubica en primer lugar entre los diez tipos de movimiento existentes; la segunda prueba dice que la que efectivamente gobierna el universo es un alma buena y si lo hace es sólo porque tiene inteligencia, es decir, porque se mueve con el movimiento que es propio del *noûs* (cf. *Timeo* 35a-37c, 40b, 42e-44d). Entonces resulta que la que es principio del movimiento gobierna, en rigor, porque mueve con el movimiento de otra cosa, que es el *noûs*. ¿Se supone que el movimiento del *noûs* es "posterior" al movimiento de aquello a lo cual éste le infunde su propia supremacía, esto es, al alma? ¿Debemos entender que el primer movimiento, el que es capaz de moverse a sí mismo, es movido por otro movimiento, el cual sólo puede ser conocido mediante una imagen? Es posible que Platón lo vea de este modo paradójico. En todo caso, lo que es evidente es que las dos pruebas manifiestan, en su relación recíproca, fallas lógicas e inconsistencias. Pero es imposible que Platón no se diera cuenta de ello. Propongo que expliquemos estas inconsistencias como producto del choque entre los dos frentes que Platón pretende abarcar en *Leyes* X con la «demostración» de que existen dioses. Él entiende que creer que no existen dioses es perjudicial tanto en el plano antropológico-práctico (porque esta creencia puede fundamentar la injusticia y es fuente de sediciones) como en el plano cosmológico-epistemológico (porque proyecta la imagen de un mundo que es producto del azar y es, por lo tanto, incognoscible).

A nivel antropológico-práctico, Platón debe apoyarse en la prueba de que el intelecto gobierna el universo: es por obra de dios a quien «sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello» (cf. Tim. 30a4) que este mundo es lo que es. Y lo más bello es también lo mejor desde el punto de vista práctico: lo primero que establece «dios» o «el óptimo» es que «ningún conjunto carente de *noûs* será más hermoso que el que la posee». *Leyes* X confirma básicamente este «principio importantísimo de la *génesis* y del mundo» al afirmar que «toda la *génesis* se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz; el devenir no se ha producido por ti sino tú por el universo» (903c-d). La obra del dios demiurgo no puede sino ser bella y buena, de manera que la posibilidad de adjudicarle a dios responsabilidad en el origen del mal moral queda completamente excluida de su misma definición. Pero si tenemos en cuenta la concepción del alma en *Leyes* X como «causa tanto de los bienes como de los males, de lo bello y de lo feo, de lo justo y de lo injusto» (896d-e), es evidente que no es ésta alma la que tiene más derecho a ser llamada diosa. Este nombre corresponde con mayor propiedad, en cambio, al *noûs*, que «es dios para los dioses»[8].

Para hacer frente a las nefastas consecuencias cosmológico-epistemológicas del ateísmo, Platón prefiere no insistir con la soberanía que ejerce el *noûs* sobre los astros porque entiende que esta posición lo sitúa demasiado cerca de aquellos cosmólogos mecanicistas que él mismo critica en *Fedón*. En dos ocasiones (*Leyes* VII 921a-b y XII 967d) se refiere a la desconfianza que han generado en «la mayoría» algunos estudios astronómicos que derivaron en ateísmo. Estos astrónomos «osaban arriesgar que el intelecto era lo que mantiene ordenado todo lo que hay en el cielo». Y Platón, quien sostiene «esta misma opinión» (cf. 967b-c y d-e), busca diferenciarse de ellos criticando su materialismo, al que opone un alma (noética) habitante en cada uno de los astros, cuya identificación con la condición humana parece mucho más conciliable con la visión antropomórfica de los dioses que tiene «la mayoría», es decir, aquellos a quien este preámbulo está dirigido.

Notas

[1] Cf. la calificación de *poietike en Sofista* 265b8.

[2] Cf. el desarrollo de esta noción en J.B. Skemp, *The theory of motion*... especialmente pág. XV (Introducción) y 110.

[3] El carácter imperativo que tiene el estudio de la causa inteligente es desarrollado en *Timeo* 68e-69a y en 46d. En *Leyes* X se dice, igualmente, que se vive bien o no según uno tenga una concepción correcta o no de los dioses.

[4] Podríamos preguntarnos por qué razón Platón, a la hora de objetar la fundamentación del ateísmo, no expuso en *Leyes* X sus críticas en forma completa, tanto en lo que hace a la postulación de una *téchne* divina como en lo que hace al papel de una cierta inteligencia divina en el nacimiento de este mundo como un kósmos. Es evidente que para evitar que su propio razonamiento se envicie Platón omite esgrimir, en un primer momento, el supuesto de que existen, diferenciadamente, una *téchne* divina y otra humana (para demostrar que existen dioses no puede tomar como premisa que existe una *téchne* divina). Aún así es curioso que no deje completamente en claro su concepción acerca del papel rector del *noûs* en la contraposición con la *phýsis*: salvo en un momento inicial de la discusión, cuando opone «los productos de la naturaleza y el azar» a lo que se produce «por inteligencia», «por la acción de un dios» o «por *téchne*» (889b-d), el intelecto no vuelve a aparecer sino que éste toma la figura del alma, sin la cual (se afirma en *Timeo* y *Filebo*) el *noûs* no podría darse. Retomaremos esta última cuestión.

[5] Cf. A.J. Easterling, «Causation in Timaeus and Laws X».

[6] ¿Por qué no hace explícito qué es y cómo actúa el movimiento del *noûs*? La respuesta, creo, la podemos encontrar en *Leyes* X, cuando para responder por la «naturaleza del movimiento del *noûs*» decide hablar con analogías, necesarias a la hora de ofrecer una explicación sobre «muchos temas, los dioses y la generación del universo» (*Timeo* 29c-d) para los cuales la capacidad humana es falible: «No demos nuestra respuesta como si miráramos al sol de frente, provocando la noche en el mediodía, como si alguna vez pudiéramos llegar a ver y conocer la inteligencia con ojos mortales...».

[7] En *Político* se ofrece idéntica explicación: el mal en el mundo proviene del «elemento corpóreo de su constitución» (273b), que está «ligado a su íntima y primitiva naturaleza, porque era partícipe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual» (273b-c). Cf. H.B. Hoffleit, «An un Platonic Theory of Evil in Plato», en American Journal of Philology, vol. 58, 1937, (n. 8 pp. 47-48).

[8] Seguimos la edición de 897b1-2 que da Burnet; contra esta opinión, cf. la edición de Diès, entre otras.

ARISTÓTELES FRENTE A LA NEGACIÓN SOCRÁTICA DE LA *AKRASÍA*

María Elena Díaz
UBA

En el *Hipólito* de Eurípides el personaje de Fedra sostiene que, a pesar de saber lo que no debe hacer (ceder a la tentación de una relación ilícita con su hijastro), algo más fuerte dentro de ella la domina y no puede evitar obrar en contra de lo que la sociedad y ella misma reconocen como lo correcto. Unos siglos más tarde, Ovidio pondrá en boca de Medea los siguientes versos que expresan en forma concisa el conflicto que afronta Fedra:

"Video meliora proboque, deteriora sequor"[1].

Algunos comentaristas[2] han querido ver en este pasaje de la tragedia una polémica con la postura socrática según la cual sólo cabe obrar mal por ignorancia, y es probable que lo sea, porque en el texto de Eurípides se marca cuidadosamente el conocimiento que Fedra posee de lo que es correcto para su situación y el deseo irrefrenable que arrasa con dicho conocimiento, pero que no lo elimina.

Si se acepta que Fedra representa una situación que los seres humanos pueden cotidianamente experimentar (aunque la gravedad del conflicto no revista los matices trágicos del personaje), la función del conocimiento en la acción moral queda fuertemente cuestionada, ya que no garantiza el curso de acción que dictamina. De nada le servía, en efecto, a Fedra el conocimiento que tenía de lo que debía hacer, si no le garantizaba el poder llevarlo a la práctica y sólo contribuía a atormentarla más, a acentuar su debilidad y el patetismo de su situación.

La acción moral sería entonces algo más complejo que la aplicación de un conocimiento previamente adquirido y el obrar mal algo más complejo que la ignorancia. Frente a esto, la estrategia socrática fue

la negación de que tal situación pudiera darse: el conocimiento, o más bien la persona que lo posee, "no puede ser arrastrada como un esclavo"[3]. El personaje de Fedra y las personas que se encontraran en una situación similar simplemente *creerían* conocer, sin poseer el verdadero conocimiento.

Los seres humanos que estuvieran en una condición análoga a la de Fedra estarían en la patética situación descripta por Sócrates en la *Apología*: no saben, pero no se dan cuenta de ello, sino que creen saber y, además, viven en la perplejidad y el conflicto de no actuar en consecuencia. Queda entonces planteada una oposición entre los que saben y actúan bien y los que son ignorantes y actúan mal, o si lo hacen correctamente es sólo por algún don divino[4] sin que tengan conciencia de lo que hacen.

Mi propósito es analizar la postura aristotélica frente a la negación socrática de la *akrasía*, polemizando con algunas interpretaciones frecuentes de dicha postura. La respuesta de Aristóteles es compleja ya que el tenor de sus críticas dirigidas a Sócrates involucra un reconocimiento parcial de su negación de la incontinencia.

Determinadas lecturas de un pasaje del Libro VII de la *Ética Nicomaquea* pueden dar una idea equivocada acerca de la actitud de Aristóteles ante la postura socrática de que sólo se obra mal por ignorancia. Los intérpretes se dividen entre aquellos que ven una oposición radical a dicha postura y aquellos que sostienen que más bien se trata de un reconocimiento y también una reelaboración y refinamiento a partir de las herramientas conceptuales aristotélicas. Quienes sostienen la primera de estas posturas, por ejemplo, Ross, se ven llevados a imputar a Aristóteles una cierta contradicción, ya que si bien en este capítulo (según sus interpretaciones) Aristóteles se opone al punto de vista socrático porque no da cuenta de los 'hechos'[5], más adelante termina concediendo los aspectos centrales de aquella.

Comenzaré remitiendo a un problema de traducción a partir del cual se dividen los intérpretes, porque trae consecuencias significativas para la evaluación de la postura aristotélica frente a Sócrates, luego señalaré cuáles son los aspectos de la famosa doctrina socrática que Aristóteles reconoce como valiosos, resaltando finalmente las diferencias entre ambos planteos.

Al comienzo del capítulo que estoy analizando, Aristóteles comienza a desarrollar parte de la tarea que había bosquejado en el capítulo anterior[6]. Allí declaró la necesidad de comenzar estableciendo las opiniones[7] pertinentes, para luego resolver las dificultades que presenten. La primera cuestión que analiza, y a la que finalmente le terminará otorgando la mayor relevancia, estableciendo que allí está el nudo de la cuestión, es si el incontinente actúa con conocimiento o sin él. Entre los que sostienen que no es posible que el incontinente actúe con conocimiento ubica en primera línea a Sócrates, y le adjudica las siguientes tesis:

1) El conocimiento no puede ser dominado por algo inferior. Por lo tanto:

2) No existe incontinencia.

3) Nadie obra contra lo que considera mejor a sabiendas.

A continuación viene el pasaje que mencioné más arriba como altamente problemático y que en algunas traducciones[8] se lee de la siguiente manera:

"Ahora bien, este argumento <el socrático> está en oposición manifiesta con los hechos (*phainómena*)..."[9].

Los traductores que ofrecen 'hechos' pueden estar reflejando dos interpretaciones de los *phainómena* aristotélicos. Puede ser que consideren que todos los *phainómena* son hechos como datos de la sensación, y que por lo tanto Aristóteles se está enfrentado con la postura socrática porque no da cuenta de un 'hecho' del mundo, que puede ser la evidencia interna que los seres humanos poseen de la incontinencia, o el relato de la experiencia de quienes la padecen. Pero también es posible que los traductores que toman esta opción acepten la tesis de Owen[10] acerca de que no existe un uso unificado de los *phainómena* en los escritos de Aristóteles, sino que los utiliza tanto para referirse a los hechos como a las opiniones comunes (con el valor de *éndoxa*), pero que consideren que la acepción que está en juego en este caso es la primera. Esta última alternativa parece menos problemática que la primera, ya que luego de la publicación de dicho artículo de Owen[11], y aunque se han discutido varios aspectos de su interpretación, se acepta en general que al menos existen algunos usos de *phainómena* como *éndoxa*.

Otros intérpretes, como Hardie, sostienen que traducir por 'hechos' la palabra griega *phainómena* no es de ningún modo adecuado, porque no es coherente con el análisis aristotélico de la *akrasía*, sino que lo que Aristóteles está destacando aquí es la aparente contradicción que se presenta entre las opiniones comunes acerca de la *akrasía* y la postura socrática. La estrategia aristotélica, en este como en tantos otros

casos, sería mostrar que hay algo de verdad en ambas concepciones y que una explicación adecuada será diferente pero integrará elementos de ambas.

A través del análisis de la incontinencia por medio del silogismo práctico Aristóteles sostiene que el conocimiento con respecto al cual el incontinente es ignorante no es el conocimiento propiamente dicho (i.e., del universal), sino el sensible. Reconoce, entonces, que en este aspecto Sócrates estaba en lo cierto[12].

Entre los que sostienen la postulación aristotélica de una contradicción de la doctrina socrática con los hechos, A. Rorty toma partido por considerar que los fenómenos que requieren ser salvados son las diferentes formas del obrar mal[13], aunque quizás habría que precisar en ese caso que se trata más bien de las opiniones corrientes acerca de las variedades de la maldad, ya que las diferentes formas de maldad son censuradas en diferente grado. Esta autora señala como una diferencia significativa entre ambos planteos que para Aristóteles el akrates no es ignorante porque es engañado por el placer, más bien, su ser engañado por el placer es una instancia de, o a veces consecuencia de, una ignorancia culpable.

Para Aristóteles las formas de reaccionar al placer están en poder del hombre y, por lo tanto, éste es responsable de sus reacciones frente a los mismos. No existen placeres irresistibles y de poco sirve el conocimiento si los hábitos de acción no se corresponden con los mismos. No obstante si por conocimiento se interpretara una referencia a la razón práctica, i.e., la *phrónesis* aristotélica, no cabría la posibilidad de no obrar en consecuencia, porque la *phrónesis* incluye la acción conforme a la norma racional por definición, y no es posible por lo tanto que el incontinente se identifique con el prudente.

Es decir que la diferencia básica entre ambos planteos es importante. Sócrates iguala todas las formas del obrar mal bajo el signo de la ignorancia, ya que sostiene una unidad fuerte entre las virtudes morales e intelectuales. Aristóteles es más sutil en el análisis de la maldad y establece que al menos algunas formas de ignorancia son culpables. A diferencia de Sócrates, no considera que las virtudes intelectuales estén unificadas[14], pudiéndose ser ignorante con respecto a unas y tener conocimiento con respecto a otras. El que no se trate de una diferencia menor puede observarse con claridad en la solución que ambos proponen para evitar el mal obrar. Para Sócrates, basta con la adquisición del conocimiento, aunque debemos aclarar que, como es bien sabido, el conocimiento según Sócrates no se adquiere por transmisión, y requiere un trabajo sobre sí mismo arduo y persistente[15]. Aristóteles, en cambio, pone fuertemente el acento sobre la temprana educación de los hábitos, y la consideración de la complejidad del obrar, en el cual están involucrados elementos racionales e irracionales.

Quedaría en pie la cuestión de si la diferencia que acabo de plantear entre ambos filósofos es una cuestión de grado o una diferencia básica de perspectiva. Para algunos comentaristas[16] ésta es una vana disputa cuya resolución no implicaría una mejor comprensión de ninguno de los dos pensadores. Creo que las diferencias entre ambos planteos son profundas, pero que no hay que ceder a la fácil tentación de presentar el pensamiento aristotélico como una oposición al pensamiento socrático o al platónico. Sin duda mucho de lo que Aristóteles aprendió de su maestro (e indirectamente del maestro de su maestro) fue decisivo para los desarrollos posteriores de su pensamiento. Pero esto no debe llevar a pensar que la labor aristotélica fue incrementar las líneas de desarrollo probable del pensamiento socrático o platónico, sino que a veces lo hizo de esa manera, otras en abierta crítica y otras, como es el caso que nos ocupa, como una combinación de ambas. La tarea de determinar estas relaciones es altamente compleja y no puede ser abordada con relación al conjunto de la obra aristotélica, sino caso por caso.

Retomaré, entonces las tres tesis mencionadas anteriormente con respecto a la presentación aristotélica de la tesis socrática, pues creo necesario considerarlas por separado:

1) Con respecto a que el conocimiento no puede ser dominado por algo inferior, Aristóteles se muestra plenamente de acuerdo, siempre que se entienda por conocimiento el universal o científico, y no toda forma de conocimiento. Pero como dicho conocimiento es el que más puede aspirar al título de tal, puede afirmar que en ese aspecto Sócrates no se equivocaba.

2) Con relación a la negación de la incontinencia, Aristóteles no está de acuerdo en absoluto, porque iría contra las opiniones corrientes acerca de la cuestión y además la teoría ética aristotélica con su distinción entre acciones voluntarias e involuntarias con sus subtipos, su análisis del placer y las diferencias entre las disposiciones éticas, permite explicar el sentido en que dichas opiniones estaban en lo cierto, aun cuando le concede algún aspecto a la teoría socrática.

3) La afirmación de que nadie obra contra lo que considera mejor a sabiendas equivale a la negación de la incontinencia del punto anterior, y sirven para ella las mismas consideraciones hechas a

propósito de la afirmación 1), porque depende de lo que se entienda por "a sabiendas", porque si es el conocimiento universal, Sócrates estaría en lo cierto, pero si es cualquier tipo de conocimiento, estaría equivocado.

En síntesis, pues, la crítica de Aristóteles a la negación socrática de la incontinencia no se basa sólo en que se contradiga con la experiencia, sino en su distinción de tipos de conocimiento y en la compleja relación que puede establecerse entre la razón y el deseo, relación que en última instancia es la determinante del carácter.

Notas

[1] Ovidio, *Metamorfosis*, VII 20-21. Cfr. también Séneca, *Fedra*, 177-179.
[2] Cf., por ej. Pohlenz, *La tragedia greca*, I, trad. it., Firenze, 1959, p. 315 o Winnington-Ingram, "Hippolytus: a study in Causation" en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. VI, Vandœuvres-Genève, 1958, p. 174. Para la postura contraria cf., por ej. Barret, *Hippolytos*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford, 1974.
[3] Arist., *EN*. VII,2,1145 b 26 y ss.
[4] Platón, *Menón* 99 d.
[5] No me es posible discutir aquí la incorrección de la traducción de *phainómena* por "hechos".
[6] Arist., *EN* 1145 b y ss.
[7] Para una discusión más pormenorizada de la conveniencia de la traducción de *phainómenai* por "opinión", cfr. el apéndice 1.
[8] Por ejemplo, la de Pallí Bonet, de Editorial Gredos.
[9] Arist., *EN*, 1145 b 28 y ss.
[10] Owen, "Tithenai ta phainomena" en *Aristotle Critical Assessments of Leading Philosophers*, London and New York, 1993,
[11] "Y, puesto que el último término no es ni universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido (*kúrios*) en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible (*aisthetiké*)." Arist., *EN* VII,3, 1147 b 12 y ss.
[12] "Akrasía and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7", en *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Ángeles, University of California Press, 1980, pp. 267-284.
[13] Arist. , *EN* VI, 3-7.
[14] Platón, *Menón*, 86 a y ss.
[15] Cf., por ejemplo, Rorty, *op. cit.*, pág. 281.

EL PROBLEMA DEL *STATUS* ONTOLÓGICO DEL UNIVERSAL EN ARISTÓTELES

Silvana Di Camillo de Falzarano
UBA

Es bien sabido que para Aristóteles la ciencia tiene por objeto lo universal y que éste se constituye como el fundamento de un conocimiento verdadero y necesario. Pero en relación con el problema del *status* ontológico del universal, el estagirita ha sido tan impreciso, que los intérpretes sostienen, aún hasta hoy, posiciones que han caracterizado al universal bien como una propiedad real, un rasgo genuino de la realidad que, sin embargo, no se identifica con el particular o bien como una mera construcción mental que nos permite conceptualizar el mundo, pero al que no corresponde referencia objetiva alguna.

En este trabajo nos proponemos trazar un desarrollo en el pensamiento aristotélico desde su posición más temprana en el tratado *Sobre las Ideas*, donde parece admitir la existencia de un "uno sobre lo

múltiple", hasta la tesis tardía del libro Z de la *Metafísica* en el que parece negar al universal toda pretensión de sustancialidad. El problema a tratar supera el espacio disponible y, por tanto, el planteo será muy acotado. Dejaremos a un lado la dimensión gnoseológica y lingüística del universal, limitando nuestro análisis al problema de la referencia ontológica tal como está tematizado en *Metafísica* Z.

A lo largo del trabajo tendremos siempre presente la polémica que Aristóteles entabla con su maestro porque creemos que contribuye a iluminar su propia posición como reacción al platonismo.

Sostenemos como hipótesis de trabajo que las aporías que Aristóteles encuentra en la teoría de las Ideas platónicas lo conducen más y más a afirmar que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia el término universal, con las consecuencias nefastas que esta posición acarrea para su concepción de la ciencia como conocimiento de universales.

Podemos decir con certeza que Aristóteles niega la existencia de las Ideas platónicas, pero esta afirmación no equivale a sostener que para él sólo los términos particulares tienen referentes ontológicos. Porque ¿qué es lo que Aristóteles negaba? : a) ¿la existencia como tal de las Ideas, de modo que sólo los términos particulares tienen referentes ontológicos? o b) ¿su existencia separada de las cosas sensibles, de modo que su rechazo podría ser compatible con la admisión de que los términos generales tienen referentes ontológicos, sólo que no son las Ideas platónicas?

Si sólo negara la existencia separada de las Ideas, la posición aristotélica sería compatible con la del universal *in re*, es decir, con la admisión de formas universales inmanentes a las cosas. Si, en cambio, rechazara la existencia como tal de las Ideas, el problema de la correspondencia entre nuestros conceptos y las cosas debería explicarse en términos de abstracción, con la admisión de universales *post rem*.

En el tratado *Sobre las Ideas*[1], Aristóteles niega la necesidad de las Ideas para garantizar el conocimiento científico. Los denominados "argumentos a partir de las ciencias" son los únicos en los cuales se parte de una consideración del conocimiento para probar que existen las Ideas y, aunque se ofrecen tres formulaciones, todas tienen en común la suposición de que debe haber algo objetivo y real, de carácter universal, que constituye el objeto de la ciencia. Difieren sólo en las razones que cada uno da para excluir a los particulares como los objetos básicos del conocimiento.

Las tres formulaciones pueden sintetizarse así: hay ciencia y esta debe tener un objeto, luego ese objeto existe. El objeto de la ciencia no puede estar constituido por los particulares sensibles sobre la base de que ellos no son uno y el mismo, determinados o absolutos. Debe haber entonces, realidades eternas, diferentes de las particulares, a las cuales llamamos Ideas. En sus críticas al argumento[2], Aristóteles objeta que los argumentos basados en las ciencias prueban sólo la existencia de "cosas comunes" (*koiná*), i.e., universales, pero no de Ideas, precisamente porque sus premisas no permiten inferir que los objetos de la ciencia deban ser separados. En efecto, de las premisas se sigue que el universal es diferente del particular pero no es lícito inferir la separación del predicado común. Para entender este pasaje, es necesario distinguir diferentes sentidos de la expresión "aparte de". El modo en que las Ideas son *parà tà kath' hékasta*, aparte o distintas de los particulares, es diferente del modo en que lo son las cosas comunes, *tà koiná*. Así, que las Ideas sean *parà tà kath' hékasta* significa que pueden existir aunque no existieran los particulares sensibles correspondientes. Los universales aristotélicos, en cambio, existen como "cosas comunes", propiedades que son atribuidas a entidades particulares y no subsisten sin estas últimas.

El pasaje muestra también que los *koiná* no pueden identificarse con las Ideas. Pero tampoco pueden identificarse con los individuos sensibles, justamente por ser comunes, esto es, compartidos por muchos. Para poner un ejemplo, podemos decir que un término individual como "Juan" alude ostensivamente a un referente ontológico determinado; en otras palabras, nombra un individuo en particular. ¿Pero qué sucede con el término "hombre"? Podría sostenerse que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia tal término: es un mero criterio convencional que nos permite incluir a los individuos en clases. Sin embargo, no es esta la postura que se desprende del pasaje del *Sobre las Ideas*. Más bien debería decirse que así como el nombre "Juan" identifica al individuo Juan, también el término "hombre" toma una cierta realidad, que no es un individuo ideal (a la manera platónica) ni un individuo sensible, sino una propiedad o un atributo que es compartido por un grupo de cosas, en nuestro caso, la propiedad de ser humano.

Los *koiná* son lo que Aristóteles llama en otros contextos "universales" (*kathólou*). En *De Interpretatione* 17a 38 - 17b 2 define el universal como "aquello que por su naturaleza se predica de muchas cosas", del mismo modo que en el argumento de las ciencias los *koiná* se predican de los particulares. En *Analíticos*

Posteriores 100a 6-8 describe al universal como "lo uno aparte (*pará*) de los muchos, que es uno y el mismo en todas las cosas", del mismo modo que en el *Sobre las Ideas* los *koiná* son *parà tà kath' hékasta*.

La propiedad que los individuos tienen en común es una y la misma: se trata de una relación de uno-muchos, dado que es la misma propiedad la que está en relación con los múltiples individuos que la poseen. La propiedad misma no sufre cambio alguno aun cuando algunos de los individuos con los que se relaciona dejen de poseerla. Esta relativa independencia no implica una separación total porque si bien existe independientemente (es distinta de) cada individuo particular, no existe independientemente del conjunto de individuos que posee la propiedad.

La interpretación de los universales aristotélicos como propiedades que tiene en común una clase de individuos pero que no pueden existir no instanciados y que dependen para su ser, no de un individuo particular sino de la clase total de individuos, es sin dudas atrayente y clara. Pero es muy difícil atribuirla a Aristóteles si tenemos en cuenta los argumentos que esgrime en *Metafísica* Z 13, y que representan sus opiniones más maduras.

En el tratamiento aristotélico de la noción de *ousía* puede observarse un uso absoluto de la palabra, por el que podemos decir que un individuo es una *ousía*, y un uso relativo de la misma, por el cual podemos hablar de la *ousía de* una cosa particular. Por ejemplo, si en un sentido podemos decir que Juan es una *ousía*, en cuanto es un individuo en sí y por sí, en otro sentido es legítimo hablar también de la *ousía* de Juan, en cuanto atendemos a su forma. Ahora bien, si la *ousía* de un conjunto de individuos, su forma, es común a todos ellos, podemos suponer que existen propiedades idénticamente compartidas. Sin embargo, en *Metafísica* Z 13, Aristóteles rechaza esa posibilidad para las *ousíai*. Una misma *ousía* no puede ser idénticamente compartida por individuos numéricamente distintos.

Para evaluar esta afirmación es necesario aplicarse a un examen detallado de los textos. Es bien sabido que la tesis defendida por Aristóteles en *Metafísica* Z 13 es que la *ousía* no puede ser universal. En 1038b 8 sostiene que la sustancia de cada cosa es aquello que le es propio (*ídion*) y no pertenece a ninguna más, mientras que el universal es común (*koinón*) puesto que su naturaleza consiste en pertenecer a muchos. Esta condición de unicidad de la sustancia resulta decisiva en la argumentación aristotélica. Porque, continúa Aristóteles, ¿de qué cosa el universal será sustancia? a) O de todas o de ninguna; b) pero no es posible que lo sea de todas, porque en ese caso esta cosa sería también las otras cosas. Pues, aclara, c) las cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una son en sí mismas una (1038b 15).

Así por ejemplo, si el universal hombre fuera la sustancia de Juan y de Pedro se seguiría una imposibilidad, porque la sustancia de cada cosa es lo que no pertenece a otra cosa. Dicho de otra manera, si hombre fuera la sustancia de Juan y Pedro, en virtud de la condición de unicidad, Juan y Pedro serían la misma cosa. Entonces, o bien hombre no es un universal (porque para ser universal es menester pertenecer a muchos) o bien el universal no es la sustancia de nada. Esta segunda hipótesis es la sostenida por Aristóteles en Z 13.

El problema de las referencias de los términos generales en Aristóteles se torna así muy agudo, porque no sólo tuvimos que descartar la posición platónica de las Ideas separadas como correlatos ontológicos de los conceptos, sino también aquella de las propiedades idénticamente compartidas por muchos, aunque existiendo siempre instanciadas.

La objeción más fuerte para toda teoría no referencial de los universales es la de cómo justificar que se pueda hablar de verdad o de falsedad con referencia a proposiciones que contienen términos generales. ¿Cómo es posible que un mismo predicado sea atribuido con verdad a dos individuos numéricamente distintos *a* y *b*, si al predicado universal no le corresponde ninguna contrapartida en la realidad? En otras palabras, aunque los términos generales no tienen referencia directa a las cosas, debe haber una relación entre las cosas y los conceptos tal que la predicación de los términos universales no aparezca arbitraria; debe haber, por tanto, alguna cosa *ex parte rei* que justifique y legitime la verdad de estas predicaciones.

El problema es aún mayor en la perspectiva aristotélica, donde se sostiene una teoría correspondentista de la verdad y una concepción de la ciencia cuyo objeto es siempre universal.

Ahora bien, si, por un lado, la sustancia de la entidad particular es "lo que le es propio y no pertenece a ninguna más", y si, por otro lado, la sustancia de la entidad particular no puede existir separada de

ella, parece seguirse ineludiblemente que sólo existen sustancias particulares. Pero si esto es así, se plantean ciertos interrogantes:

a) ¿Cuál es el fundamento ontológico de la universalidad del término universal?

b) ¿Cómo puede la sustancia de cada individuo, entendida como su esencia, generalizarse y aplicarse a todos los individuos de una misma clase?

Si los universales no tienen ninguna función referencial, no se ve cómo puede establecerse correspondencia alguna entre nuestros conceptos y la realidad. Vale decir, si de un lado, aquel que sostiene que los términos generales tienen una función referencial, en el sentido de que toman o identifican alguna cosa de la realidad, se enfrenta a los mismos problemas con los que se enfrenta el platonismo, del otro lado, aquel que prefiere una ontología que niegue referentes ontológicos a los términos generales y los limite a los términos particulares, se encuentra con el problema igualmente difícil de responder a las cuestiones que en la otra posición serían fácilmente resueltas.

¿Cuál es el problema igualmente difícil en el caso de Aristóteles? Digámoslo nuevamente, ya para terminar. Al negar la existencia de entidades universales que constituyan la referencia objetiva de nuestros conceptos, Aristóteles no necesita explicar la relación entre lo universal y lo particular; sin embargo, el costo es considerable pues ya no será posible sostener una epistemología que haga del universal el objeto privilegiado de conocimiento[3].

Notas

[1] El *Sobre las Ideas* es un tratado perdido de Aristóteles, que sólo puede reconstruirse parcialmente en virtud de que Alejandro de Afrodisia transcribiera algunos de sus pasajes al comentar el capítulo 9 del libro I de la Metafísica. El tratado contenía una serie de argumentos destinados a defender la existencia de Ideas, acompañados de las respectivas críticas.

[2] La crítica reza así: "Tales argumentos <los que parten de las ciencias>, en verdad, no demuestran lo que se proponen, a saber, que hay Ideas, sino que demuestran que hay cosas aparte de las particulares y sensibles (*parà tà kath'hékasta kaì aisthetá*). Pero no forzosamente se sigue que, si hay algunas cosas aparte de las particulares, ellas sean Ideas; hay en efecto, aparte de las cosas particulares, las comunes (*tà koiná*), de las que por cierto decimos que son objetos de las ciencias" (Alex. *In Metaph.* 79, 15-20).

[3] Es posible hallar interpretaciones que den respuesta a estas dificultades que para nosotros quedan aún abiertas. No puede ignorarse, por ejemplo, la posición de Frank Lewis (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, New York, aunque un análisis crítico de tal posición sería objeto de otro trabajo.

DIÁLOGO: ¿INDAGACIÓN O TRANSMISIÓN? EL CASO DE LAS *LEYES* DE PLATÓN*

Flavia Gilda Gioia
UBA

Las obras platónicas son en su mayoría diálogos. *Leyes*, tal vez una de las más enigmáticas, no es una excepción. Sin embargo, en ella el estilo dialógico adquiere cierta peculiaridad. Sostendremos que si a lo largo de sus escritos Platón recurre a la forma del diálogo como la más propicia para llevar a cabo la *indagación filosófica*, en *Leyes*, la utiliza para *transmitir* sus *resultados*. Examinaremos brevemente la finalidad de este género literario en otros diálogos para luego centrarnos en el análisis de su función en *Leyes*, limitándonos a señalar algunos pasajes significativos para nuestro propósito.

I

Veamos algunos rasgos estructurales del diálogo platónico. Los diálogos son siempre y fundamentalmente la puesta en escena de una discusión argumentativa desarrollada en un lugar y momento determinados entre personajes ficticios o no, elegidos para la ocasión. Los participantes, dos, rara vez tres, si bien expresan sus propias ideas sobre el tema en cuestión, se encuentran temperamental e intelectualmente en niveles desiguales respecto del interlocutor principal, quien dirige la conversación, responde las objeciones sin sucumbir a ninguna y aporta elementos para avanzar en la discusión. Pero el punto donde convergen las notas esenciales del diálogo[1] -y que nos interesa destacar- es que dicha discusión es ella misma modelo de *indagación filosófica*. De donde, la forma dialógica en Platón constituiría el seno mismo en el que se genera y desarrolla el ejercicio del filosofar.

Consideremos, de manera general, los distintos grupos de diálogos. En los tempranos, el acento no parece puesto en los contenidos sino en el proceder socrático. Sócrates declara no saber y sin presentar, al menos explícitamente, ninguna doctrina como propia[2], siempre refuta y jamás es refutado, es el que enseña pero no un contenido ético, sino una actividad como forma de vida (*Apol.* 38a5-6). Que sean escritos aporéticos enfatiza aún más el ejercicio mismo del examen. El *Menón*, diálogo de transición, tampoco presenta una tesis positiva. En él, a tal punto importan los métodos de indagación[3] que la conclusión del diálogo - la virtud es opinión verdadera (99b5-10)- no es correcta pues no se respetó la prioridad de la pregunta ¿qué es la *areté*? Sócrates, que no conoce la virtud[4], pretende buscar su *eîdos* (72b) y como el pez torpedo, entorpecido, hace entorpecer a otros, de donde la búsqueda se hará conjuntamente con el interlocutor (80d4-5). La forma dialógica invita a la discusión filosófica en pos de alcanzar el conocimiento. En los escritos medios, Sócrates sí ofrece una doctrina positiva[5], sin embargo, los procedimientos explicativos usados[6] continúan promoviendo la indagación de la verdad. En *Fedón*, por ejemplo, Sócrates argumenta en favor de una postura personal. Pero, a la vez, anima a la audiencia a preguntar (85b8-10) y antes de morir le recomienda seguir examinando (107 a-bss). Todo el diálogo exhorta a la sabiduría[7]. En los tardíos, el personaje central ya no es Sócrates, exceptuando *Filebo*. Pero asimismo, conocedor y experimentado, discute con los participantes novedosos e importantes contenidos ontológicos y gnoseológicos[8] a través de métodos explicativos también nuevos[9], sumados a los conocidos. Se trata de conducir al interlocutor al entrenamiento dialéctico[10]. En suma, la forma dialógica en Platón, según esta breve revisión, está al servicio del carácter de *indagación* de la práctica filosófica, cumpliendo un rol claramente epistemológico.

II

Vayamos a *Leyes*. Como en toda obra platónica, la puesta en escena es prolija y el marco general tiene un profundo simbolismo[11]. El esquema dialogal es siempre el mismo: el nivel de los personajes, especialmente elegidos, es marcadamente dispar. La figura central aparece como el maestro, el que guía la investigación sin ser refutado. El Ateniense cumple ese rol. La obra responde a todos los requisitos del diálogo platónico señalados excepto uno: si bien es una discusión argumentativa no parece ser modelo de *indagación filosófica*[12]. En ella, la forma dialógica no es fuente de generación y desarrollo del ejercicio del filosofar. En efecto, el Extranjero de Atenas, a través del diálogo con Clinias y Megilo, se presenta como portavoz del *legislador ideal*, que posee el conocimiento y se expresa con la verdad. Pero aun en posesión del saber, no induce al examen ni ayuda a descubrir, tampoco promueve el ejercicio dialéctico, sólo buscará persuadir racionalmente a los ciudadanos de que las leyes por él establecidas, al fomentar la virtud, los harán más felices.

En el libro IV, el Ext. traza la analogía entre el doctor libre y el legislador al explicitar el modo de discurso apropiado que se debe dirigir a los ciudadanos (719e-723c)[13]. El doctor libre suaviza al enfermo mediante la persuasión antes de restablecer su salud y ello porque investiga las enfermedades "desde su origen y en su naturaleza" (*ap' archês kaì katà phýsin*, 720d3)[14]. El legislador, por su parte, podrá convencer a los ciudadanos de los beneficios de obedecer la ley precisamente porque conoce los "principios" que la fundamentan. En el preámbulo general de la legislación, el At. dice que "Si uno hiciera un análisis correcto y se remontara a la intención originaria, juzgaría que lo mejor para una ciudad es practicar estas costumbres" (742c6-2d). Esto es, si uno gozase del conocimiento, advertiría que la ley se funda en la razón. Asimismo, según el mito de Cronos, para que las ciudades se libren de males y penurias, debemos acatar "lo que hay de inmortal en nosotros" (713e), el *nous*.

Por otra parte, siendo el legislador ideal depositario de este conocimiento fundante y radical podrá persuadir a los habitantes de Magnesia de que respetar la ley los hará felices, pues la vida virtuosa es la más placentera y feliz (663). Como se explica en 723a-b, el legislador podrá ayudar (*boetheîn*) al mejor entendimiento de la ley, mediante preludios o *prooímia*, i. e., explicaciones, argumentaciones, de modo que lo que él recomiende sea escuchado con mayor mansedumbre y disposición (718d). Así la persuasión (*peithó*)[15] queda estrechamente ligada a la noción de *boétheia*[16] como sostén de la ley. Tomemos el preludio a la ley contra la impiedad en el libro X. El At. recurre a un diálogo imaginario con un joven ateo que reclama para él y sus semejantes que, antes de ser amenazados con dureza, se los convenza y se les enseñe mediante *pruebas suficientes* (*hikaná*) de que los dioses existen, y son buenos y justos (885c8-d4). La misión del legislador es reiteradamente explicitada, sobre todo, como *boétheia* a la ley. Durante la argumentación en pos de que existen los dioses, se resalta que el legislador que valga algo debe *ayudar* a la ley y al arte, explicando que pertenecen al ámbito de la *phýsis*, si realmente son progenie del *noûs* (890d5-8). La propia "disertación sobre los dioses y asuntos semejantes", aunque difícil y extensa, es considerada "una *ayuda* muy grande para una legislación con inteligencia" (890e6-7) y será pío *asistir* en lo posible a esos *lógoi* (891a5-7). Y corresponde en mayor medida al legislador *ayudar* a las leyes más importantes atacadas por hombres malvados, pues las teorías impías están sembradas en casi todos (891b).

Por otro lado, este preludio, "el mejor y más bello que se puede hacer en interés de todas las leyes" (887b8-c2), es claramente argumentativo. En 887a5, el At. aceptaría que el discurso contra los impíos fuese aún más extenso que la correspondiente ley, si se les *demostrara adecuadamente con razonamientos* (*apodéixamen metríos toîs lógois*) algunas de las cosas relativas a los dioses. Asimismo, en 887e8 denuncia que cuantos desprecian la tradición referida a lo sagrado no lo hacen siquiera sobre la base de un *hikanoû lógou*, un *argumento suficiente*. Se exige a cada paso la conveniencia del discurso y la manera *ajustada* (*kálista*) en que se expresa el Ext. merece reconocimiento (888d6)[17].

Este requerimiento de adecuación afecta a la forma y al contenido a lo largo de toda la obra. Antes de relatar el mito de Cronos, el At. aclara que si van a demostrar de manera *acorde* (*emmelôs*) qué orden político darán a la nueva ciudad deberán servirse de una leyenda (713a6-7). En 772e2-4, el Ext. recuerda a los imaginarios guardianes de la ley, que "hay que anteponer a las leyes el preámbulo apropiado (*oikéios*) a cada una", pues "es necesario buscar lo conveniente (*tò prépon*) y ajustado (*tò harmótton*)" (772e1-3), a lo que Cl. responde: "Muy bien nos has recordado, extranjero, y aprovechaste una ocasión del discurso que también me parece ser muy *adecuada*" (kairòn, 772e5-6). También se destacan las palabras sobre el papel de la música en la *paideia*: "¿Qué letra [...] entonarán estos varones? [...] necesitan una que les sea *apropiada* [...] ¿Cuál, pues, sería *apropiada* para hombres divinos?..." (*tò prépon*, 666d3-7).

Pero junto a la exigencia de justeza, encuentra sólido asentamiento la verdad. En un destacado pasaje el ateo dice a los legisladores: "... pues aunque vuestros argumentos de que los dioses existen no fueran mucho mejores que los de los otros [poetas, oradores, adivinos] en todo caso los haríais mucho mejor, al menos en lo que hace a la *verdad*, y quizás os haríamos caso." (885e1-5). Los *lógoi* del *nomothétes* son mejores en tanto portadores de *alétheia*. He aquí cómo el At. caracteriza su razonamiento de que el alma es anterior y primera: "*Correcto, válido*, totalmente *ajustado a la verdad* y *completo* es nuestro argumento de que el alma nació antes que el cuerpo [...]." (896 b10-c2).

Habría, entonces, una íntima relación entre *peithó*, *boétheia* y *alétheia*, tres nociones inseparables en el programa filosófico-político de Platón. Si preguntásemos por qué la persuasión puede ayudar a la "orden tiránica" (722e), podríamos responder que es por su vínculo con la verdad que el discurso persuasivo amonesta suave pero firmemente. La presencia irrefutable de la verdad otorga a la persuasión su carácter netamente racional[18]. Ahora bien, es fácil advertir que la trilogía persuasión-ayuda-verdad excluye toda tendencia a la indagación. Esto es, a partir de la *verdad*, el lenguaje persuasivo de los preámbulos tiende a generar creencias verdaderas[19] que sean aceptadas razonablemente[20]. El interés por ofrecer una argumentación conveniente sólo busca el *acuerdo* de los interlocutores. En efecto, los argumentos del legislador pueden considerarse productos terminales, investidos de autoridad divina y el código legal platónico, un texto sacrosanto[21]. El propio At., al explicar cómo formarse una clara opinión de los dioses, señala que la investigación se lleva a cabo precisamente "enterándose de otros, en especial del legislador" (888c7-d2). En el libro I, ante el pedido de que hable sobre las leyes y el orden político, aclara el papel de los personajes: "... es necesario hacerlo de la siguiente manera, que vosotros os concentréis en comprender lo que digo y yo en demostrarlo, intentándolo por todos los medios". (641e2-4). Pues, "la verdad es bella y firme pero no parece fácil de hacer creer" (664e4-5). En el II, cuando invita a sus

compañeros a mostrar, si fuera el caso, su desacuerdo respecto de que al legislador le compete "descubrir de qué tendría que convencer a la ciudad y encontrar todos los medios para ello" (663e8-a8), Cl. manifiesta que no le parece posible que ellos puedan cuestionarlo (664b1-2). Asimismo, cuando el argumento de la anterioridad del alma respecto del cuerpo se compara con un río torrentoso, el At. propone que Cl. y Me. "escuchen a buen resguardo", aislándolos del debate (893a4). Más adelante, al hacer notar que hay que saber que los dioses se ocupan de los asuntos humanos, les recomienda: "tomad la palabra en lugar del joven [...] y responded. Pero si eventualmente en nuestra conversación nos surge algo difícil de manejar, yo tomaré vuestra tarea como hace un momento y atravesaré el río" (900c1-5). La disparidad entre los personajes y la actitud pasiva de los interlocutores respecto de la figura central sigue en pie hasta el final. En 965c1-8, ante la afirmación del At. de que la *sýnopsis* es la indagación más precisa, la respuesta de C. es esclarecedora: "Te creo Ext. y por ello te presto acuerdo" (965c6-8).

Los pasajes citados dejan ver que el interés del legislador no está en la actividad del filosofar, sino en la transmisión de sus *resultados*. En los otros diálogos se atiende a los *métodos de indagación* sin por ello dejar de lado los contenidos. Sócrates o el Ext. de Elea, por ejemplo, son paradigma del filósofo en su búsqueda de la verdad. En *Leyes*, en cambio, importa poner por escrito ciertas *afirmaciones indiscutibles* y no manifestar cómo se accede a ellas. El Ateniense representa al legislador, que por tener el conocimiento, establecerá las leyes para que la ciudad se constituya y rija según *los supremos principios de la razón*. Si bien Platón enfatiza constantemente la necesidad de ofrecer una argumentación apropiada, el procedimiento dialógico ya no tiene como meta alcanzar la verdad mediante una *cooperación*[22]. Al contrario, la adquisición de conocimientos se ubica en un estadio previo.

La forma dialógica tiene una nueva función que, lejos de empobrecerla, la enriquece. Mientras en los escritos anteriores es la más apta para promover el examen que va hacia los fundamentos, en *Leyes* es el mejor medio para hacer de los principios filosóficos la base de la vida en la *polis*, uniendo en perfecta fusión teoría y acción.

Notas

[1] Cf.. Szlezák, Th., 1996, *Le plaisir de lire Platon*, Les Éditions du Cerf, Paris, 35-46.
[2] Para una posición contraria, ver Gómez Lobo A., 1989, *La ética socrática*, F.C.E., México.
[3] Refutación, mayéutica, uso de hipótesis.
[4] Cf. Fine G., "Inquiry in the *Meno*" en Kraut, ob. cit., 220-226.
[5] Por ejemplo, la Teoría de las Ideas (*Fed.* 65d), los grados de saber (*Rep.*509d-514a).
[6] La analogía (*Rep.* 509d-511e), la división (*Fedro* 265c-266d).
[7] Cf. Festugière,A. J., 1973, *Les trois protreptiques de Platon, Euthidème, Phèdon, Epinomis*, Vrin, Paris, 9-16.
[8] Por ejemplo, la *chóra* en *Timeo* y la dialéctica en *Sofista*.
[9] El uso del paradigma (*Pol*), del relato verosímil (*Tim.*).
[10] Cf. Gill, Ch., "Afterword: Dialectic and the Dialogue in Late Plato" en Gill, Ch. and McCabe, M. M. (eds.), 1996, *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, 283-311.
[11] Cf. Platón, 1999, *Leyes*, Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi en Platón, *Diálogos*, vol. VIII, Gredos, Madrid, 25-29.
[12] Cf. Nightingale, A., "Writing/Reading a sacred text. A Literary Interpretation of Plato's Laws" en *Classical Philology* 88, nº 4, 1993, 295-296 y 300.
[13] Respecto de los varios niveles y modos discursivos, cf. Bobonich, Ch., "Reading the *Laws*", en Gill, Ch. And McCabe, M. M., (eds), ob. cit, 250-252.
[14] Las citas de *Leyes* corresponden a Burnet, 1907, *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit, V: Tetralogiam IX Definitiones et spuria continens*, Oxford.
[15] Sobre el uso de *peithó* en los diálogos ver, p.e., Vallejo Campos, A., 1993, *Mito y persuasión en Platón*, Er, Revista de Filosofía, Sevilla.
[16] La noción de *boétheia* como ayuda al *lógos* es usada en *Fed.* 84c-88b y *Rep.* II, 362d9; 368b4, b7, c1 y c5. Cf. Szlezák, ob. cit., cap. XV.
[17] La justeza también se exige del discurso no argumentativo. Cf. *Leyes* 663e, 713a, 670c.
[18] Cf. Bobonich, Ch., "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato' *Laws*" en *Quuarterly* 41 (ii), 1991. Para una interpretación diferente, con la que no acordamos, ver Vallejo Campos A., "Las *Leyes* y la persuasión social", *International Congress on Ancient Thought* I, 2000, 41-48.
[19] Sobre si la persuasión puede producir conocimiento, cf. Bobonich, Ch., 1991, ob. cit., 387-388.
[20] Bobonich, Ch., 1996, ob. cit., secc. IV analiza la tensión entre promover el desarrollo de buenas razones para las creencias éticas y garantizar que se alcancen y mantengan opiniones éticas verdaderas.
[21] Cf. Nightingale, A., ob. cit., 290 y 299.
[22] Cf. Crossman R., 1971, *Plato Today*, London, 66.

PARADOJAS EN *TEETETO* 169D-171C: ¿PLATÓN DEMOCRÁTICO VS. PROTÁGORAS SOLIPSISTA?

Octavio Kulesz
UBA

Introducción

A lo largo de la primera parte del *Teeteto*, Platón presenta un extenso desarrollo de la doctrina de Protágoras. El sofista de Abdera, con su popular sentencia de la *Homo Mensura* –»el hombre es la medida de todas las cosas»– aparece asociado a un relativismo radical, sensualista y heraclíteo. Numerosas son las críticas que el Académico arroja contra Protágoras. No obstante, la mayoría de los cuestionamientos se esconden en el breve pasaje 169d-171c, que culmina con el célebre argumento de la auto-refutación. Lo llamativo de esas líneas es que el Abderita, conocido por sus fuertes convicciones democráticas, termina recluido en un triste solipsismo, tras ser acorralado por una mayoría que parece obedecer al Sócrates platónico.

Podría resultar entonces interesante estudiar los pequeños movimientos gracias a los cuales Platón consigue este final tan paradójico. Para ello nos será de suma utilidad (I) revisar los razonamientos que hallamos en 169d-171c y luego (II) analizar ciertos puntos oscuros del pasaje que por lo general no han llamado la atención de los comentaristas.

I

¿Cómo presenta Platón la posición de Protágoras? Leemos en 169d: «volvamos de nuevo a la cuestión en el mismo punto en que estaba antes y veamos si estábamos enojados con razón o sin ella, cuando le censurábamos a esta doctrina que hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere». La expresión que Platón viene de emplear es bastante sugerente: *autárke hékaston (eis phrónesin);* la doctrina de Protágoras, según el Académico, conduce inequívocamente a la autarquía individual. Llama la atención que sea eso mismo, la posibilidad de la autosuficiencia privada, aquello que Platón rechaza desde el punto de vista político en *Rep* 369b6: *hemôn hékastos ouk autárkes, allà pollôn endeés.* Toda *Pólis* tiene su origen en el simple hecho de que nadie puede autoabastecerse. El planteo del Abderita, implícitamente, se estaría ubicando entonces en un estadio prepúblico o incluso negador de lo público.

Este sesgo individual, privado, resulta confirmado por una de las grandes consecuencias de la *Homo Mensura:* según Platón, de «el hombre es la medida de todas las cosas» se desprende que «lo que le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece». El breve pasaje que citamos incluye nada menos que a la *phantasía*, el ser y el dativo de interés, que en los comentarios contemporáneos suele llamarse «relativizador». Ahora comienzan las dificultades. Sócrates, que dice expresar la opinión de todos los hombres, afirma: «no hay hombre que no se considere a sí mismo más sabio que los demás en unas cosas, así como menos sabio en otras». Si en el *Critón* la mayoría «apenas» era capaz de producir violencia, en el *Teeteto* –cosa curiosa– Platón decide tener en cuenta su punto de vista. Punto de vista que no se expresa en lenguaje protagórico *(dokeîn, phaínesthai)*, sino en términos mucho más firmes *(hegeîsthai)*. Los hombres en el *Teeteto* son completamente anti-protagóricos: «consideran que entre ellos se da la sabiduría y la ignorancia» y que «la sabiduría es el pensamiento verdadero, mientras que la ignorancia es la opinión falsa». Todo lo contrario se deduce, según Sócrates, de la *Homo Mensura:* que no existe ni la ignorancia ni la opinión falsa.

Sócrates comienza ahora –y se acerca sigilosamente el argumento final, la auto-refutación– a ponerse en el lugar de juez, sitio que le encanta ocupar en los *Diálogos:* «Pero, ¿es que no nos es posible a los demás convertirnos en jueces *(kritaîs)* de la resolución que has adoptado? ¿O es que tenemos que considerar que tus opiniones son siempre verdaderas?». El acusado del juicio es cualquiera que opine –y en breves instantes será Protágoras. El lenguaje de Sócrates se tiñe ahora de belicismo: «¿No hay a menudo miles que se oponen a ti con opiniones contrarias a las tuyas *(máchontai antidoxázontes)*, pensando que tus

juicios y creencias son falsos?». En caso de disputa, las opiniones verdaderas para el que opina pueden ser falsas para otros miles. Aplicado este esquema al caso particular de Protágoras, caben dos posibilidades: (a) que él no crea que el hombre sea medida, ni tampoco lo crea la mayoría, la cual de hecho no lo cree, y por lo tanto la *Homo Mensura* no sería verdadera para nadie; (b) que él crea que el hombre es medida, pero la mayoría no; en este caso su verdad no sería más de lo que sería -puesto que habría más no creyentes que creyentes. No obstante, y «a continuación viene lo más sutil de todo»: el caso más «benigno» para Protágoras, el (b), ni siquiera tiene chances de cumplirse. En efecto, nunca se sale del (a): la mera discrepancia entre Protágoras y la mayoría respecto de la *Homo Mensura* lleva a Protágoras a negar su propia doctrina. El argumento es breve, pero no por eso de sencilla comprensión:

(1) Protágoras, al convenir que todos opinan lo que es, de algún modo admite que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él dice falsedades.

(2) Protágoras debería admitir que su propia creencia es falsa, si conviene que es verdadera la de quienes consideran que él dice falsedades.

(3) Los otros, en cambio, no admiten estar equivocados.

(4) Pero Protágoras conviene que esta opinión es verdadera.

Protágoras, conducido por Sócrates, acuerda ciertos núcleos básicos en el debate, pero eso mismo lo lleva a la obligación de ceder frente a la mayoría, la cual, por su parte, no quiere ceder. La pulseada, que cuenta con la supervisión del juez Sócrates, da como aplastante ganador a la mayoría -antiprotagórica- y como derrotado -refutado- a Protágoras: «todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras [...] Por consiguiente, dado que es discutido por todos, el *Sobre la verdad* de Protágoras no será verdadero para nadie, ni para cualquier otro, ni para él mismo».

II

La mayoría de los trabajos sobre el combate de Platón contra la *Homo Mensura* se concentran en el tramo final del pasaje, en la auto-refutación (171a-c). Si tuviéramos que clasificar las posiciones contemporáneas sobre la cuestión, podríamos repartirlas en dos columnas. En la primera agruparíamos a los autores que se manifiestan en contra del argumento platónico y, en la segunda, a quienes se expresan a favor. Respecto del primer bando, podríamos decir que la gran parte de las críticas contra la auto-refutación se sujetan del hecho de que Sócrates, en el momento de mayor tensión del argumento, decide «olvidarse» de los relativizadores («para mí», «para ti», «para X»...). En efecto, como señalan Grote[1], Vlastos[2] y Bostock[3], lo único que puede concluirse de la auto-refutación es que la *Homo Mensura* es falsa para los oponentes de Protágoras, pero no para este último, que la juzga verdadera.

Desde el segundo grupo, en cambio, se afirma que si bien el argumento de Platón no representa un razonamiento estrictamente auto-refutativo, no por eso pierde su valor filosófico. Lo primero que suelen mencionar es que la reposición de los relativizadores no sólo no salva a Protágoras, sino que termina hundiéndolo. Por cierto, el sofista se ve forzado a repetir siempre lo mismo, como si cacareara tontamente: «para mí, el hombre es la medida», «para mí, el hombre es la medida», sin aportar argumentos persuasivos. Entre los autores que aceptan esta crítica a Protágoras figuran Lee[4], Burnyeat[5], Waterlow[6], Emilsson[7] y Marcos de Pinotti[8]. La conclusión a la que llegan muchos de estos estudiosos es que en última instancia lo de Protágoras tiene bastante de auto-contradicción pragmática: aseverar que todo es relativo -*i.e.* verdadero para quien opina- es postularlo como verdadero sin más, es decir, en sentido absoluto.

Como se puede percibir, no hay simetría entre ambas columnas -la segunda es más nutrida que la primera-, y esto se explica tanto por la cantidad de autores que se colocan en cada bando, como por la variedad de argumentos que expone cada uno. En el primer sector -en contra de la auto-refutación-, los motivos se reducen a uno solo: la omisión de los relativizadores; allí encontramos a estudiosos algo defraudados con el maestro Platón, a quien le exigen un mayor rigor lógico en el razonamiento en cuestión, pero también hallamos a simpatizantes de Protágoras -que por cierto, no son muchos. En el equipo contrario, los esfuerzos se dirigen a revelar el sentido profundo de la palabra del Académico: alguna profundidad debería tener, puesto que se trata nada menos que de Platón. Pero lo cierto es que pocos autores se remontan antes de 171a en su estudio del argumento, lo cual les impide notar que:

(i) El pasaje adquiere su mayor fuerza por el hecho de que los oponentes de Protágoras no son simples rivales, contrincantes abstractos, sino la mayoría *(hoì polloí)* de los hombres. Son justamente los aliados tradicionales del democrático sofista quienes -mediante un sutil movimiento de Platón- le hacen frente. Y el aristocrático discípulo de Sócrates, para tal fin, nos presenta a una mayoría bastante particular: se trata de una suma de anti-protagóricos convencidos. Pero resulta poco creíble que toda mayoría sostenga necesariamente eso de que la sabiduría se identifica con el pensamiento verdadero.

(ii) El acuerdo necesario para que Protágoras discuta con sus rivales -como sea que los llamemos- es forzado: reposa en la admisión, por parte de ambos bandos, del término «verdad». Pero esto era ajeno a la doctrina del Abderita. Si Protágoras aceptó acaso utilizar la palabra «verdad», no lo hizo pensando en nuestra verdad correspondentista, ya que de las dos «patas» del correspondentismo -discurso y realidad-, hay una -la realidad- que nos resulta inaccesible como tal, puesto que sólo contamos con apariencias, con fenómenos.

Lo que señalamos podría estar mostrando quizás que quienes defienden al Protágoras platónico vía restitución de relativizadores se desesperan por salvar lo insalvable, pues se ocupan de una doctrina directamente inconsistente. Y por el mismo motivo, los críticos de Protágoras -aquellos que confían en la auto-refutación- le están pegando a un fantoche. Un fantoche realmente disparatado: es un pensador partidario del *Démos* que termina recluido en cierto solipsismo conformista, acrítico, fóbico al debate. Y frente a él, otra sorpresa: un escritor que ya conocemos por su aristocratismo y tendencias autoritarias que, con su personaje de siempre (Sócrates), se coloca a sí mismo del lado del pluralismo, la investigación en común y la sabia opinión de la mayoría.

Conclusión

Esta tremenda paradoja -un Platón democrático frente a un Protágoras casi autista- no suele llamar la atención de los intérpretes. Ocurre que -como intentamos mostrar- el tratamiento que el autor del *Teeteto* hace de la *Homo Mensura* no es totalmente fiel al significado original de la célebre sentencia. Platón impone sutiles aunque decisivas modificaciones a los planteos protagóricos. Modificaciones de sentido casi imperceptibles pero no menos desconcertantes que las que ponían en juego todos los grandes sofistas a la hora de convencer a su audiencia.

Notas

[1] Grote, G., *Plato and the other Companions of Sokrates*, Londres, 1875, II, p. 347 y ss.
[2] Vlastos, G. 1956, Introduction to *Plato's Protagoras*, Indianapolis and New York, 1956, p. xiv.
[3] Bostock, D., *Plato's* Theaetetus, Oxford, Clarendon, 1875, p. 89-90.
[4] Lee, E. "'Hoist with his Own Petard': Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (*Tht.* 161-171)", en E. Lee, A. Mourelatos & R. Rorty (eds), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented by G. Vlastos*, Assen, 1973, pp. 225-261.
[5] Burnyeat, M., "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en S. Everson (ed.), Epistemology, Cambridge, 1990, pp. 39-59.
[6] Waterlow, S., "Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6-c7", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, Band 77, Heft 1, 1977, pp. 19-36.
[7] Emilsson, E., "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c Revisited", Phronesis XXXIX 2, 1994, pp. 136-149.
[8] Marcos de Pinotti, G., "¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de *Teeteto* 171a-c", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXV nº2, 1999 pp. 295-317.

"PENA DE MUERTE A LOS ATEOS": UN ANÁLISIS DE LA SENTENCIA PLATÓNICA SEGÚN *LEYES* 854E-855A, 863A, 887C-889D.

Sandra Beatriz Maceri.
UBA

La ciudad-Estado que se pretende fundar según los preceptos de *Las leyes* descansa en el orden público, condición necesaria de la felicidad de los ciudadanos que la habitan (*Leyes* 743d, b) Por ende, la tarea suprema del legislador consiste en desterrar cualquier peligro que amenace la paz política (716a-b) Los ateos constituyen el peligro máximo; deben, entonces, ser eliminados, aplicándoles la pena capital.

La dificultad hermeneútica que encierra *intercalar* el análisis de los únicos aunque distantes textos en los cuales se trata el tema -854e-855a, 863a, 887c-889d- requiere, según entiendo, de un planteo general al modo de introducción al problema, de dos apartados específicos sobre el tratamiento platónico de la pena de muerte *y* sobre el ser ateo, para poder concluir con cierta claridad la necesidad de índole política que lleva a Platón a sentenciar con la muerte a quien persista en el atrevimiento de negar a los dioses.

Introducción

Platón parece no dudar: "es necesario que el legislador aplique la pena de muerte a los ateos" En el análisis que emprende en *Leyes* 854e-855a, 863a, 887c-889d, - *únicos pasajes en los cuales se trata el tema* -, no encontramos el estilo platónico de argumentación / contra-argumentación propio de la mayoría de los diálogos. Sin embargo, intenta una justificación racional para la indiscutible sentencia: en este trabajo analizo dicha justificación con el fin de mostrar cómo Platón se esfuerza en vano por darle una argumentación plausible. Para ello, en primer lugar llevo a cabo la interpretación que me sugieren los pasajes 854e-855a, 863a, donde Platón da cuenta de la noción de pena de muerte. En segundo término, me dedico a comprender qué significa ser ateo según muestra 887c-889d. Una vez estudiados los textos de las *Leyes* en los cuales Platón trata la pena de muerte y el ser ateo, concluyo de la conjunción de ambos tópicos que la pena de muerte a los ateos es una sentencia que el discurso de *Las Leyes* no logra justificar sin caer en contradicción.

Respecto del tratamiento platónico de la pena de muerte (*Leyes* 854e-855a, 863a)

Los pasajes aludidos, habilitan mi propuesta de reconstrucción del argumento platónico sobre la pena de muerte, a saber:

Platón parte de las siguientes proposiciones, las cuales considera como verdades indiscutibles:

(a) "ningún castigo impuesto de acuerdo con la ley sucede para mal"

(b) "El castigo impuesto de acuerdo con la ley *o bien* mejora *o bien* hace menos miserable a quien paga su pena: no hay una tercera posibilidad"

Aceptadas (a) y (b), Platón procura deducir de ellas la necesidad de la pena de muerte para los ateos. Ordenaré esta deducción en 10 (diez) pasos.

Absolutamente todos los ciudadanos del Estado son educados desde niños en la creencia de los dioses.

(c) Es posible que se *evidencie con certeza absoluta* que un ciudadano niegue la existencia de los dioses.

1. Ese ciudadano desconoce lo expresado en 1-;
2. esto implica que tal ciudadano no se aparta de los peores males.
3. Quien desconoce su educación negando la existencia de los dioses con lo que ello implica (*i.e.* no apartarse de los peores males) es un "incurable"

4. La muerte debe ser el castigo para el incurable -*y sólo para el incurable* -, puesto que:
5. es, para él, el menor de los males ("[...] para un ateo es mejor no vivir" *cfr.*862e5), y,
6. será modelo para evitar la expansión del ateísmo, y, en consecuencia,
7. liberará a la ciudad del peligro de seres malvados que impedirían tanto la paz como la felicidad de los ciudadanos.
8. Por lo tanto, el ateo debe morir.

A continuación, tal como adelanté, propongo analizar qué entiende Platón por ser ateo.

Respecto del tratamiento platónico del ser ateo (*Leyes* 887c-889d)

Los ateos no existen: Platón niega la *posibilidad de ser ateo* mediante los dos argumentos que logro detectar en los pasajes mencionados.

Primer argumento sobre la imposibilidad de ser ateo.

La existencia de los dioses es evidente al punto tal que tener que argumentar en este sentido "encoleriza": hay que odiar a quienes argumentan a favor de la existencia de los dioses. En efecto, quienes argumentan sobre este asunto desconocen toda su vida, en la cual vieron una y otra vez aparecer y desaparecer al sol y a la luna, observaron a sus padres enunciar las más maravillosas plegarias, escucharon a su nodriza hablarles dulcemente de los dioses, asistieron a ofrendas, rogaron a los dioses, y todo esto llevado a cabo, - enfatiza Platón -, con "absoluta seriedad" (887d10) Quienes necesitan argumentos a favor de la existencia de los dioses y también quienes los construyen dándolos a conocer poseen una inteligencia corrupta, pues niegan su propia vida.

Así, el primer argumento platónico en contra de la posibilidad de ser ateo descansa en la *empiria de la vida diaria.* Si de hecho nos criamos en la convicción de la existencia de los dioses, dudar de ella es ridículo. La forma de vida de los atenienses y de "los bárbaros" (887e5) muestra que, de hecho, los dioses no pueden no existir. Argumentar sobre esto resulta innecesario, al punto que hacerlo irrita. Sin embargo, Platón hace un segundo intento.

Segundo argumento sobre la imposibilidad de ser ateo.

Ser ateo es, en todo caso, una enfermedad de juventud. Nadie llega a anciano atreviéndose a negar la existencia de los dioses. Platón aconseja que no se cometa acto alguno de impiedad si se es uno de esos jóvenes osados que actúan sin pensar, negando a los dioses. Mientras tanto, la vejez llega, y con ella el temor inteligente para no ser ateo. Hay que esperar: el ateísmo, a lo sumo, es un estado de confusión transitorio propio de los jóvenes desobedientes.

Convincentes o no, mediante estos dos argumentos, Platón niega el ser ateo.

Conclusión

La conjunción de los puntos (II) y (III) que intentaré hacer encierra una alternativa interesante, a saber: la pena de muerte es la conclusión necesaria de un razonamiento válido o se trata de una sentencia de la que Platón busca una justificación. A mi entender, la segunda opción es la pertinente al texto. Resulta imprescindible no perder de vista que Platón reserva la pena de muerte para todo aquel a quien se considere *incurable.* Es decir: si alguien comete un delito, es obligación intentar reinsertarlo a la sociedad mediante el castigo correspondiente. Si el delito en cuestión es de gravedad, como por ejemplo no creer en la existencia de los dioses, entonces, el ateo debe ir a la cárcel. Si, cuando sale de ella, *insiste* en negar la existencia de los dioses, la legislación del código penal lo considera incurable. Y, a todo incurable, le cabe, necesariamente, la pena de muerte. Un ateo que persiste en ser tal, no puede sino morir. Platón agrega la consecuencia *inevitablemente ejemplificadora* de dicha pena capital para la construcción de un Estado incorruptible. Los ateos se verán disminuidos de modo significativo en virtud de constatar qué les espera si no se arrepienten de ser ateos. Según *Leyes* 854e-855a, 863a, 887c-889d la muerte es el castigo inexorable para aquel que no revea sus ideas sobre el ateísmo: Platón no encuentra otra salida que no sea la pena de muerte para todo incurable, en este caso, para todo aquel que insista -cárcel mediante- en su ser ateo. Pero cuando en 887c-889d se teoriza sobre el ateísmo -como ya se dijo, único pasaje del texto en el que se intenta describirlo- surge un problema. Platón refuta la posibilidad de ser

ateo, pues, o bien es propio de la clase de ciudadanos mentalmente sanos creer en los dioses o bien hay una segunda clase de ciudadanos, los que padecen perturbaciones mentales, que descreen, aunque esto no puede durar mucho: se trata de cierto estado rebelde de la juventud, el cual es accidental y se cura en la madurez. De esta manera, no hay justificación para la existencia de los ateos. Puesto que: o se cree en los dioses o no se cree hasta que se comienza a creer. El ateísmo es una especie de enfermedad de juventud que pasa con el tiempo, el cual implica sabiduría. Claro está, no hay lugar para un anciano ateo, puesto que, una vez más: o jamás fue ateo o cometió "un pecado de juventud" que se cura con el paso del tiempo. Si esto es así, y lo es según los pasajes aludidos, cabe la pregunta acerca de por qué Platón les reserva la pena de muerte a quienes niegan a los dioses, como si los hubiera. Los ateos no existen pero que los hay, los hay.

Los pasajes estudiados permiten arriesgar la siguiente distinción, - que Platón no hace explícitamente -, entre la actitud cívica y la privada. Aquello que *en verdad* preocupa a Platón no es ser ateo, sino demostrarlo. En efecto, el peligro para la ciudad-Estado reside en la actitud externa que se manifieste en contra de la creencia de los dioses: si hubiese alguien que en su interior desconociera a los dioses pero cumpliera con los ritos que el Estado impone, esta persona no constituiría peligro alguno para la comunidad. No le cabe, pues, la pena de muerte. El problema es quien niega a los dioses actuando en consecuencia. La actitud pública es la que cuenta. Desde este punto de vista, la única justificación para la pena de muerte a quien *se comporte como* ateo es que este *individuo*, con su conducta *individual*, podría contagiar al resto de los integrantes del Estado, perturbando así la paz de la *polis*. Tal como se advierte, la *polis* prima sobre el individuo.

De los textos mismos surge una contradicción. El análisis de los puntos (II) y (III) de este trabajo no deja lugar a la duda: "la pena de muerte se manifiesta necesaria para los ateos". Platón - por boca del legislador- *emite* la sentencia. Debe hacerlo pues el plan de legislación de *Las Leyes* se propone una meta: la de procurar a los ciudadanos la mayor felicidad posible en un Estado sin corrupción (*Cfr. Leyes* 743d, b). Esta meta será cumplida de manera absolutamente *satisfactoria* sólo si se basa en una justificación racional. Platón se ve en la obligación de asegurar, bajo cualquier aspecto, la paz de la comunidad - condición necesaria de la felicidad -, tal vez en su afán de fundar ese Estado cuya legislación no deje posibilidad alguna a un grupo de ciudadanos que no sólo existen -y Platón bien lo sabe- sino que se atreven a habitar la ciudad-Estado sin temor al poderío divino, siendo *este* el último guardián del orden político (716a-b) Los ateos amenazan el Estado ya que quien se le atreve a los dioses, se le atreve al legislador. Es esto, precisamente, lo que *de ningún modo* se puede permitir.

Bibliografía

*Además de los textos citados en la traducción de F. LISI, Madrid, 1999, y de **Pabón - Fernández-galiano**, Madrid, 2 1983, *fundamentalmente*:

Gernet, L. (1951), "Les *Lois* et le droit positif", *Platon, Œuvres completes*, XI, 1: *Les Lois*, París, pp.xciv-ccvi.

Saunders, T. J. (1968), "The socratic paradoxes in Plato´s *Laws*. A commentary on 859c-864b", *Hermes* 96, pp. 421-434.

_____ (1972), *Notes on the "Laws" of Plato*, Supplement of the Bulletin of the Institute of Classical Studies 18, Londres.

_____ (1990), "Plato and the Athenian law of theft", *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 63-82.

_____(1991), *Plato´s Penal Code. Tradition, controversy and reform in Greek Penology*, Oxford.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD EN LA SUMA CONTRA GENTILES II,16

Analía del Valle Manzur
UNSa.

Introducción

En del presente trabajo nos abocaremos a analizar los argumentos que presenta TdA en la SCG II,16 a saber: "Dios produjo las cosas en el ser de la nada", en la línea de la causalidad.

Junto con el análisis de la realidad en su aspecto estático, la filosofía de Santo Tomás ofrece también la vertiente dinámica de lo real, a través del estudio metafísico de la causalidad, es decir el análisis de la experiencia inmediata que nos muestra al ente contingente creado, considerado como efecto, por aquello que lo hace ser, es decir, la causa. Lo que hace ser al ente son, en primer lugar, sus constitutivos (causa intrínseca: material y formal); pero estos constitutivos, en cuanto hechos, son también efectos y nos llevan al constituyente o causa de su causalidad, que es las causa extrínseca: eficiente y final.

Un análisis ulterior de la causalidad eficiente muestra cómo algunos entes son causa de otros, pero solamente de su hacerse, de su devenir; y no son causas del *esse*, ya que estos entes influyen en los otros a través del movimiento y del cambio: no producen el ente a partir de la nada, sino que ejercen su causalidad sobre algo preexistente.(SCG II,16). Esta causalidad alcanza solamente el nivel metafísico de las formas, es decir , de los modos de ser, tanto sustanciales como accidentales, pero no el nivel del acto de ser en sí mismo, si bien *esse sequitur forman*, dirá Santo Tomás (S.Th. I, q.42 a1,ad 1; SCG II, 53)

La causalidad formal o predicamental, en la medida en que las formas son, alcanza también el nivel del ser, pero no directamente sino a través de las formas. Para Santo Tomás, que las formas sean unas u otras depende de la causalidad predicamental, pero el que estas formas sean, que reciban el acto de ser, no se explica por la sola causalidad predicamental, sino que esta nos lleva a una causalidad trascendental o del ser en cuanto tal, que es exclusiva de Dios, *Esse Subsistens*. Las formas accidentales (blanco) y sustanciales (hombre) no nos conducen necesariamente como a su causa a una forma separada (blancura y humanidad). El esse participado que todo ente tiene como propio y constitutivo de si, nos lleva como a su causa proporcionada al essè separado. Este tipo de causalidad en cuanto produce sin contar con un sujeto previo (ex nihilo) trasciende todas las categorías predicamentales, en la participación trascendental o creación y es enfocada por TdA en el argumento cuarto de la SCG II,16 que nos permite penetrar mejor en esta situación metafísica.

Este argumento señala la diferencia entre la causación por movimiento y la creación. Cuando se trata de una mutación se requiere un término anterior que ya es un ente, al cual se hace pasar a otro término que es otro ente, en cambio en la causalidad universal se trata de producir el ente en sentido universal absoluto, no cabe un término anterior. Más adelante nos detendremos en el análisis del mismo.

Ser y causalidad

Las vías de la existencia de Dios tienen como punto de partida, la existencia real de seres finitos conocidos empíricamente y las propiedades de tales seres. Todas concluyen que hay una primera causa de tales seres o de las propiedades de tales seres. Esta primera causa es lo que los hombres llaman "Dios". Ahora bien, si existe un ser supremo ¿ por qué este ser supremo es una causa? ó ¿por qué el Ser Supremo ha causado a otros seres? En la Suma contra Gentiles, Tomás edifica su sistema a partir de una teología natural, precisamente porque es una obra teológica que comienza el estudio de Dios en tanto que puede ser conocido por la razón. El entendimiento humano sólo puede comprender la esencia íntima de Dios cuando Él quiera revelarla. Mientras tanto los hombres sólo pueden entenderla a partir de las creaturas, porque son efecto de la Causa primera, por medio de las semejanzas que hay en ellos respecto de su causa.

De la acción y poder divinos proceden todas las cosas, respecto de las cuales Dios es su causa. Y por ser causa primera no hay que presuponer nada; de ahí que no sea admisible el concepto de una materia preexistente sobre la que ejerciera su acción. El concepto de creación *ex nihilo* adquiere sentido, incluso si se afirma la eternidad del mundo, porque, aunque el efecto fuese eterno respecto a su causa, tal efecto sólo puede originarse de su causa, sin que esta tenga que presuponer nada ante sí, porque su efecto lo extrae de la nada.

Surge un problema que no es específico de Santo Tomás, y es ¿ por qué debe haber algo mejor que nada?. Si por causa entendemos lo que necesariamente es seguido por alguna otra cosa: *causa est ad quam de necesitate sequitur aliud,* cuenta con dos características que determinan el significado de esta noción: debe haber consecuencia y necesidad en esta consecuencia. En esta noción de causalidad hay entes sin los cuales otros no existirían y de cuya operación actual se derivan necesariamente otros, pues si algo se deduce de una causa, debe ser algo distinto a la causa misma, dice Santo Tomás: es de lo que se sigue el ser de alguna cosa; *cum causa sit ad quam sequitur esse alterius.*

En SCG II,38 afirma: "el fin de la divina voluntad al producir las cosas es la manifestación de su bondad en lo causado. Pero la potencia y la bondad divinas se manifiestan si todas las demás cosas excepto El, no fueron siempre; pues así, al no ser siempre se muestra, se muestra evidentemente que todas las cosas excepto El, de El han recibido el ser. También se muestra que no obra por necesidad natural y que tiene una potencia operativa infinita. Por lo que fue convenientísimo a la bondad divina dar principio de duración a las cosas creadas"[1].

Los seres creados dependen de su creador, pero esta dependencia puede demostrase por la distinción entre la esencia y la existencia, que Tomás hereda de los árabes. Entiende que para Avicena la existencia es un accidente de la esencia, lo cual significaba construir un mundo de esencias, cuya existencia era independiente de si existían o no en el mundo sensible, y afirma con Averroes, que la existencia es inseparable de la esencia en lo que se refiere al individuo existente. A diferencia de Averroes, hace de la existencia el acto del ser, es decir, aquello por lo que la sustancia es un *ens* "El mismo *esse* es aquello por lo que la sustancia se denomina ser". Con esto la metafísica se sitúa fuera del ámbito de la esencia e incluso fuera del ámbito de la substancia, para afirmar el nivel de la existencia que es mucho más profundo, por que la existencia significa el acto concreto de existir, la esencia puede referirse a seres actuales o a meros seres posibles, pero la existencia alude necesariamente a seres actuales, porque la existencia es la perfecta y completa actualización de las esencias "El *esse* mismo es lo más perfectísimo de todo, pues se compara a todo como el acto. Pues nada tiene actualidad sino en cuanto es por ello, el mismo *esse* es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas".

Tomás supone el reconocimiento de que el universo ha sido creado y está constituido por substancias finitas cuya actualización reside en recibir la existencia. Esta actualización, este pasar de la potencia al acto, en el ser creado, implica tener una causa eficiente de la que recibe su existencia. En el ser creado la esencia y la existencia se distinguen, en Dios la esencia implica su existencia, pues de lo contrario, necesitaría una causa. De allí que TdA reconoce a Dios como *"causa universalis essendi"* y lo entiende en el sentido extensivo-intensivo. "En los argumentos que desarrolla II-16 la clave está en la causalidad universal que por el pasaje al límite de los momentos extensivo e intensivo descubre la singularísima modalidad de la participación metafísica trascendente: la creación a partir de la nada. *'Deus autem est causa omnium quase sunt, ut supra ostensum est'* (SCG II,16). *`In hac autem processione totius entis a Deo non est posibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enin esset totius entis creati factio`*(SCG II,37)" [2].

El primer argumento en la SCG II,16, asume la tesis aristotélica de la imposibilidad del proceso al infinito en la búsqueda de las causas y la consecuente necesidad de arribar a una Causa primera: *"Si alguna cosa es efecto de Dios, o proviene de algo preexistente o no. Si no proviene, obtendremos lo propuesto, o sea, que Dios produce algún efecto sin nada preexistente. Mas si proviene de algo preexistente, o se da un proceso infinito, cosa que, como prueba el Filósofo, no es posible en las causas naturales; o tenemos que remontarnos a algo primero que no presuponga otro. Y eso no puede ser otra cosa que el mismo Dios"*[3].

Tomás está considerando el proceso de fundamentación causal en la vía del *esse* intensivo y arriba a un Dios que es *actus purus* como *esse subsistens,* el primer principio nada supone: el *esse* intensivo real no es un acto puro que suponga una materia prima o potencia pasiva real sobre la cual actuar, por ello crea sin partir de una potencialidad pasiva real subjetiva (es acto puro) ni objetiva (es esse subsistens Intensivo).

En el segundo argumento expresa que la causalidad predicamental o particular es la que se ejerce sobre una materia induciendo una forma, necesitando que exista por anticipado una materia, mientras que Dios es causa trascendente o universal por lo que no necesita materia previa, es decir, causa sin presupuestos. *"Cada materia se determina a cierta especie por la adición de una forma. Luego hacer algo de materia previa sobreañadiendo una forma, sea como sea, es propio del agente que obra en una determinada especie. Pero tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionadas a las cosas causadas; y por eso, el agente que exige necesariamente que exista por anticipado una materia con la cual obre es un agente particular. Ahora bien, Dios es agente en el mismo sentido en que es causa universal del ser. Luego El no requiere en su acción materia previa"*[4].

En igual sentido de resolución metafísica se plantea el tercer argumento, conduce al esse intensivo al cual se reconduce todo lo real, es no sólo lo más universal, sino que en el orden de lo real, es lo más real, lo que otorga realidad. *"Cuanto más universal es un efecto, tanto más alta es la causa, tanto a más cosas se extiende su potencia. Ahora bien, el ser es más universal que el moverse (...) Es preciso, por tanto, que sobre la causa que sólo obra moviendo y cambiando haya otra que sea el primer principio del ser. Tal principio demostramos ya que es Dios"*[5].

Al respecto afirma Méndez "La asunción del esse como efecto primero y más profundo, como efecto resolutivo universal, le abre al Aquinate el paso a la superación trascendente de toda causalidad en la Causa Universal reslotiva (extensiva-intensiva)"[6].

La causalidad universal

El cuarto argumento marca la diferencia entre la causación por movimiento y por creación. En la primera se requiere un término anterior que posee la actualidad de ente. Mientras que en la Causalidad universal se trata de un ente universal absoluto, donde no puede hablarse de otro anterior. *"Lo que obra solamente moviendo y cambiando no es causa universal del ser; pues por el movimiento y el cambio no resulta el ente del no-ente sin más, sino este ente de este no-ente. Dios es el principio universal del ser, (...) por tanto, no le conviene obrar solamente por movimiento y mutación. Luego tampoco necdesita que haya con antelación materia para obrar"*[7].

Este argumento se sustenta en el axioma que todo comparativo supone un superlativo, es decir que, si se comprueban en las cosas sensibles grados variables de una misma calidad (del calor, por ejemplo), es con referencia a un ser tal que, como el fuego, tiene el máximo calor. Así sucede con los grados del ser, de verdad o de bondad que se refieren a un ser supremo, supremamente verdadero y bueno. A diferencia de Anselmo, Santo Tomás desplaza la prueba del plano de las ideas al plano de la realidad, no es por una exigencia del pensamiento por lo que debemos imaginar semejante máximo; es a título de causa real de los efectos que comprobamos.

El quinto argumento, parte de la finalidad que encontramos en aquellos seres materiales desprovistos de conocimiento; esa finalidad no puede ser atribuida más que a una inteligencia suprema y trascendente a la naturaleza, es decir Dios Continuando este análisis de la causalidad, nos encontramos que el quinto argumento procede también el axioma: *unumquodque qgens sibi simile agit* (todo agente produce algo, de algún modo, semejante a él) con que abre el quinto argumento. El principio de determinación de una sustancia es su acto formal y procede como efecto de una causa que posee dicha forma en acto. Así la forma de un compuesto hilemórfico ha de proceder de otro compuesto que la posee en acto pero siempre como inherente a una materia, no de un acto formal separado pues se trataría entonces de otra determinación" (Méndez p. 138) *"Todo agente produce algo, de algún modo, semejante a él. Además todo agente obra den cuanto que está en acto. Luego el agente que está en acto por una forma adherida y no por toda su sustancia, sólo producirá su efecto causado una forma inherente a la materia (...)"*[8].

En la Suma Teológica formula cinco vías al respecto, son esencialmente las mismas, pero varían en la exposición. Mientras que en la Suma teológica las encontramos en forma sucinta y simplificada, es abordado en su aspecto más metafísico. En la Suma contra Gentiles las demostraciones estan minuciosamente detalladas, apelando con frecuencia a la experiencia sensible.

Sentido y alcance

Santo Tomás pretendió que las pruebas o argumentos fueran sencillos e incluso elementales, que fueran accesibles a los principiantes en teología, mientras se han convertido en un misterio para nuestro

tiempo. Pretender que sean conocidas en su sentido primitivo es una tarea difícil y no exenta de riesgos. Los desacuerdos a veces reales, sobre las pruebas, está en lo que fue la pregunta originante de Santo Tomás ¿Se puede demostrar que Dios existe?, su respuesta es sí, se puede, como ya se ha hecho, La suma contra gentiles, tenía como título completo: *"De veritate catholicae fidei contra gentiles". "Propositum nostrae intentionis est veritatem quam FIDES Catholica profitetur pro nostro modulo manisfestare errores eliminando contrarios"* [9].

Las cinco vías son esencialmente metafísicas, puesto que el Ser Primero, cuya existencia estas tienden a demostrar se encuentra más allá de la naturaleza, de la que es causa. Cada una de las pruebas parte de una experiencia física distinta. Ya se trate de la causalidad motora o de la causalidad eficiente o de la contingencia de lo relativo por referencia al absoluto o del fin como causa del medio. Si el primer motor es Dios, si la primera causa es Dios, si el primer necesario es Dios, si no existiera ningún movimiento, ningún ser causado, ningún ser participante, Dios no sería por ello menos Dios. Toda prueba de la existencia de Dios fundada en un dato de la experiencia sensible, presupone la existencia del mundo, al que nada obligó a Dios a crear. Todos estos aspectos del ser sensible requieren cada uno su causa primera, pues las vías que conducen a Dios son diferentes.

Para Santo Tomás la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un preámbulo a los artículos de fe que podemos y debemos aceptar si desconocemos o somos incapaces de comprender la demostración de tal existencia. Existen dos tipos de demostraciones. Una es la propter quid, que conduce del conocimiento de una esencia a alguna propiedad de esta. La otra es la quia, que permite demostrar la existencia de una cosa a partir de los efectos sensibles de esta. Con ello podemos saber que tal o cual causa existe, pero no lo que la causa es, no obstante el intelecto humano puede hacer uso de ella para demostrar que Dios existe. Utilizando la demostración quia, Santo Tomas proporciona la vías de la existencia de Dios, todas tienen en común dos características:1) parten de acontecimientos o hechos sensibles y 2) se basan en el principio de causalidad. Este último es el fundamento de la filosofía en general de Santo Tomas, respecto a la filosofía y la naturaleza. Según esta teoría en el mundo natural existen relaciones causales las que pueden ser discernidas por la mente humana.

La existencia de Dios es demostrada por argumentos causales que parten de la existencia del mundo físico como nos revelan nuestros sentidos, Sin embargo estos mismos argumentos prueban que la existencia del mundo depende de la de Dios. Pero en el orden del conocimiento, hemos de progresar de las cosas físicas a su causa última, pero en el orden de la existencia la progresión se realiza en sentido contrario. Ahora bien como puede el Ser que es causa de su ser en el creador del mundo. Dios es no sólo causa eficiente y final de los cambios regulares que caracterizan a la naturaleza, sino también un creador y una inteligencia, cuya actividad creadora sigue un plan. El plan de la naturaleza comporta la intrincada armonía de todas sus partes, la cual tiene que preexistir en la concepción divina del mundo que Dios va a crear. Si Dios es causa del mundo, tenemos que reconocer que la multiplicidad de cosas que hay en el efecto tienen que existir de algún modo en la causa. Porque en toda causalidad, la naturaleza y la existencia del efecto dependen de la naturaleza y existencia de la causa. Así es necesario que haya una especie de preexistencia del efecto en la causa y en tal caso de Dios, la preexistencia de las cosas es la multiplicidad de ideas divinas. Esta multiplicidad de ideas que hay en Dios no es más que el conocimiento que El tiene de las múltiples formas en que la naturaleza divina puede ser mirada por las criaturas.

Dios podría no haber creado nada o haber hecho algo distinto a lo que hizo. No obstante, puesto que hay cosas que dependen de Dios es necesario suponer que han sido creadas. Porque del hecho que haya seres por participación (es decir cosas cuya existencia no procede de su esencia), se desprende que tales seres recibieron su ser de Dios. Suma Teológica I,q.75,a 5, ad,1 et ad 4 Santo Tomás atribuye la diversidad de cosas que existen en el mundo creado procede de Dios directamente, la razón de tal multiplicidad está tomada de la antigua doctrina de la plenitud del ser. Dios es absolutamente perfecto y creó un mundo a fin de comunicar su perfección a algo que no fuera El .Fue necesario crear una jerarquía de seres que mostraran en la mayor cantidad de grados posibles las distintas maneras en que la perfección absoluta 'puede ser imitada. Las diversas criaturas existen por el bien de la criatura en conjunto. Las diversas criaturas conforman la armonía de la jerarquía y el universo entero tiende hacia Dios, que es el fin y bien último de la creación.

Conclusión

Cuando Tomás habla de física es un discípulo de Aristóteles, pero cuando habla de Dios, de la creación de las cosas es Tomás. Sabe por la fe donde se dirige, pero avanza por los recursos de la razón. Las primeras cosas que conocemos son las sensibles, pero lo primero que Dios ha revelado es su existencia. Se debe partir de Dios. La demostración de su existencia es necesaria y posible. Necesaria porque la existencia de Dios no es algo evidente. Busquemos en las cosas sensibles, cuya naturaleza es proporcionada a la nuestra, para llegar a Dios.

Las pruebas de Tomas tienen dos elementos: 1) la constatación de una realidad sensible que requiere una explicación y 2) la afirmación de una serie causal que parte de la realidad sensible y llega a Dios. La vía más manifiesta es la que parte del movimiento. Existe movimiento en el universo, el punto de partida es fácil de captar. Todo movimiento tiene una causa y esta causa es exterior al ser que está en movimiento, pues no se puede ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, el principio motor y la cosa movida. Pero el motor debe a su vez ser movido y como la serie es finita existe un primer motor u este es Dios.

Lo sensible no sólo se mueve, pues antes de moverse existen. Pero nada puede ser causa eficiente de si mismo, porque para haberse producido tendría que ser anterior- en cuanto causa- a si mismo-en cuanto efecto. Toda causa eficiente supone a su vez otra. Es necesario que exista una 'primera causa eficiente y esta es Dios. El ser que nos es dado está en vías de continuo devenir: unos seres se generan y por tanto tienen posibilidad de existir; otros se corrompen y no tiene posibilidad de existir. Poder existir o no existir es no tener una existencia necesaria, pero lo necesario no necesita de causa para existir, porque es necesario, existe por si, mientras que lo posible no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, y no es posible que haya existencia si sólo existen seres posibles. El necesario exige una causa, y si es necesario por si, todos los seres le deben su necesidad, este ser será Dios.

Si hablamos de los grados jerárquicos de perfección que observamos en los seres, debemos remitirnos a un ser que sea la causa de todos los demás seres al que llamamos Dios. Todo cuanto hacemos tiende a un fin, al igual que observamos en el mundo sensible, aun cuando se ignore por desconocimiento, es preciso que exista una inteligencia primera ordenadora de la finalidad de las cosas, al que llamamos Dios. Cada ser es algo que es, pero no incluye su existencia, por lo que la esencia de todo lo real es distinta de su existencia, a menos que se suponga que puede darse a sí mismo la existencia, por ende todo aquello cuya esencia es distinto de su existencia recibe de otro su existencia. Si se es por otro, es necesario que exista una causa primera, un ser en quien la esencia y la existencia sean una sola y la misma cosa. El filósofo puede así llegar a la verdad que fue revelada *"Ego sum qui sum"* Exodo, III, 13.

Al demostrar la existencia de Dios por el principio de causalidad, se establece que Dios es el creador del mundo, por ser el existir absoluto e infinito, que contiene el ser y las perfecciones de todas las criaturas.

Notas

[1] "Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum, ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimun fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret".

[2] Méndez, J.R., (1990) El amor fundamento de la participación metafísica, ed. Sudamericana. (Trad. de las Citas de la SCG II,16: "Dios es causa de todo lo que tiene ser, como quedó anteriormente demostrado" y SCG II,37: "Pero en esta procedencia de todo ser de Dios no es posible que sea hecho algo de algo preexistente, pues no se daría la producción de todo el ser creado"). Pág. 128

[3] SCG, II,16: "Si enin est aliquid affectus Dei, aut praeexistit aliquid alli aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possible in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II Metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod primun quod aliud non praesupponit. Quod, quidem non potest esse nisi ipse Deus".

[4] SCG, II,16: "Unaquaeque materia per forman superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quacumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requerit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa univetrasalis essendi (...) Igitur ipse in sua actione materiam praeiacentem non requerit".

[5] SCG II,16"Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri (...) Oporet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostenimus esse Deum.

[6] MÉNDEZ, op. Cit.
[7] SCG II,16 "Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium (...) Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum".
[8] SCG II,16 "Ununquodque agens sibi simile agit, quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem, quod est actu per formam sibi inhaerentem et non per totam sustantiam suam: unde Philosophus"
[9] SCG I,2 "Nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios".

PHANTASÍA EN PLATÓN

Graciela E. Marcos de Pinotti
UBA - UNLP - CONICET

En el *Sofista*, tras probar que el discurso no es forzosamente verdadero sino pasible de verdad y falsedad, Platón afirma que otro tanto puede decirse del juicio (*dóxa*), aun del que se produce "a través de la sensación" (*Sof.* 264a4). Tal es la *phantasía*, una "mezcla de sensación y juicio" (*Sof.* 264b1) sobre la que Platón no dice aquí demasiado. Pero al lector del *Teeteto* esta definición le resultará familiar, encontrará en ella ecos de la polémica con Protágoras y una respuesta a la posición según la cual creencias y "pareceres" son siempre verdaderos porque se limitan a traducir lo experimentado a través de la sensación. Y probablemente evocará, también, las frecuentes críticas a los sentidos en los diálogos medios, donde se invita a ir más allá de la apariencia que se ofrece a la sensación para aprehender cómo las cosas son realmente. En todos estos casos Platón dirige sus dardos contra esa mixtura de *aísthesis* y *dóxa* definitoria de la *phantasía* y, en general, de un tipo de pensamiento que fracasa en la búsqueda de la verdad por depender de los sentidos. Ahora bien, sin pretender negar la diversidad filosófica de escritos como *Fedón*, *República*, *Teeteto*, *Sofista* y *Timeo*, sostendré que es posible reconocer un hilo conductor que liga las frecuentes críticas de Platón al juicio forjado a partir de la sensación con las que dirige en el *Teeteto* a la posición protagórica que asimila el conocimiento a la mera sensación. Procuraré aproximarme a la definición de *phantasía* del *Sofista* a través del examen de sus dos 'ingredientes' o constitutivos, la *aísthesis* y la *dóxa*, dirigiendo la atención a aquellos pasajes platónicos en los que ambos términos se usan conjuntamente o se alude, de uno u otro modo, a un juicio estrechamente ligado a la sensación.

I

El argumento ofrecido en *Teeteto* 184-186 establece una importante distinción entre dos operaciones del alma, una que es independiente de los sentidos y otra que se sirve de ellos como instrumentos. Aquella aprehende características "comunes" (*koinâ*) a los objetos de los diversos sentidos, ésta sólo capta rasgos propios (*ídia*) o peculiares de un sentido. Dado que conocer una cosa requiere captar su ser (*ousía*) y la *ousía* es común a todo, el conocimiento no ha de estar en el área de la sensación, en las impresiones (*pathémata*) que afectan al alma, sino en la reflexión acerca de ellas sin el auxilio de los sentidos. La *aísthesis*, concluye Platón, no constituye conocimiento.

Aunque el argumento es de suyo claro, no es sencillo determinar qué significa exactamente '*aísthesis*' en este contexto y cuál es la naturaleza de la distinción que traza Platón entre sendas operaciones del

alma. Si bien coincido con quienes sostienen que '*aísthesis*' designa aquí la mera sensación ajena a cualquier conceptualización y como tal se contrapone al acto de pensar o juzgar[1], encuentro que la presente distinción entre dos operaciones del alma no es propiamente entre sensación y juicio, sino entre los dos tipos de juicio aludidos al final del *Sofista*, uno ligado estrechamente a la sensación y otro independiente de ella. En efecto, (1°) Platón se sirve del mismo verbo *episkopeîn* (*Teet.* 185b3, 10; cf. *skepsasthai*, 185b11) para caracterizar ambas operaciones, afirmando que el alma investiga algunas cosas a través de sí misma, otras a través de las facultades corpóreas. En ambos casos, pues, habría una indagación a cargo del alma, nunca mera recepción de datos sensibles[2]. Además, (2°) si la única distinción en juego en este pasaje del *Teeteto* fuera entre sensación y juicio, la aplicación de *cualquier* concepto a lo captado por los sentidos, p.e. la de 'rojo' a un color, ilustraría el operar independiente del alma. Sin embargo, este último "es ilustrado exclusivamente mediante la aplicación de conceptos que son aplicables a los objetos de más de un sentido"[3], i.e. comunes y no propios. Por otra parte (3°), si la inhabilidad para aprehender la *ousía* fuera inhabilidad para formular cualquier juicio, tal aprehensión sería condición necesaria de todo juicio, mas Platón subraya la cantidad de tiempo y de esfuerzo que demanda la aprehensión de la *ousía* y los razonamientos en torno a ella (186b-c).

La conclusión que se nos impone es que aunque el propósito expreso del argumento sea descalificar teóricamente a la sensación, Platón en realidad critica aquellos pronunciamientos fundados en ella, expresando que no pueden aspirar al título de conocimiento. Por lo demás, el tipo de juicio que se forja espontáneamente en dependencia de la sensación envuelve una mixtura de *aísthesis* y *dóxa* a la que haría referencia, precisamente, la definición de *phantasía* del final del *Sofista*.

II

Revisaré ahora ciertos usos de '*aísthesis*' en *Timeo*, *República* VII y *Fedón*, con particular atención a su conjunción con '*dóxa*', para ver en qué medida en ellos está en juego, nuevamente, esa "mezcla" de una y otra que el *Sofista* declara definitoria de la *phantasía*.

En el *Timeo* se emplea la fórmula *dóxa met'aisthéseos*, "juicio acompañado de sensación" (28a2, c1, 52a8), con referencia a la creencia o juicio que aprehende cosas sensibles sujetas a cambio. No sólo la fórmula incluye los dos 'ingredientes' o constitutivos de la *phantasía* según la define el *Sofista*. Más importante aún es comprobar que Aristóteles, al discutir la concepción platónica de la *phantasía*, cita esta expresión junto a otras dos que sí figuran en el *Sofista*. En *De Anima*, III, 3, 428a 24 ss. alude así al juicio "acompañado de sensación" (*met'aisthéseos*) (i), al que se alcanza "a través" de la sensación (*di'aisthéseos*) (ii) y finalmente a la combinación de juicio y sensación (*symplokè dóxes kai aisthéseos*) (iii)[4]. Aunque sólo estas dos últimas expresiones son usadas por Platón al definir '*phantasía*', el testimonio aristotélico nos anima a ver en la fórmula del *Timeo* una referencia a la misma facultad, aun cuando el término en cuestión falte.

Si acudimos a *República* VII, vemos que la argumentación de 523a-526c que presenta a la matemática como propedeútica de la dialéctica es particularmente iluminadora de la contribución de la sensación al proceso judicativo. Se registran allí más de una decena de usos de *aísthesis* y *aisthánomai*, y si bien no figuran *dóxa* o *doxázein*, Platón se refiere inequívocamente a cosas que la *aísthesis* es capaz de juzgar suficientemente (*hikanôs hupò tês aisthéseos krinómena*, 523b2). Dentro de los objetos de los sentidos se traza así una importante distinción entre aquellos que los sentidos juzgan suficientemente y otro tipo de objetos que ellos revelan inadecuada, insuficientemente, lo cual es filosóficamente fecundo pues obra como estímulo para que la inteligencia intervenga y los examine (*episkopeîn*, 523b1, 3, 524b2; cf. *Teet.* 185b5, c1, e1, 7). Su argumento da lugar a una distinción entre lo que llamaríamos juicio 'perceptual', en que los sentidos ofrecen la evidencia necesaria para fundar el aserto, y otro que requiere un proceso explícito de reflexión. En el primer caso están en juego ciertas características, p.e. "dedo", para cuya identificación bastan los sentidos, mientras que en el otro caso se trata de determinaciones que coexisten en las cosas junto con sus contrarias, p.e. grandor y pequeñez, obligando a ir más allá de los sentidos y a apelar "a la inteligencia y al cálculo" (524b), capaz de discernir lo que la vista confunde (524c). Nótese el paralelismo entre este argumento de *República* VII y el de *Teeteto* 184-186 ya examinado. Ambos coinciden en reconocer (1°) un rango limitado de propiedades o características a cuya identificación los sentidos hacen una importante contribución. Ya se trate de características "no discutibles"[5] p.e. dedo en la *República*, como de características propias o peculiares (*ídia*) de los objetos de los distintos sentidos en el

Teeteto, p.e. aquellos que sirven para identificar un color o un sonido, en ambos casos los sentidos suministran información necesaria al juicio. Además (2°) en ambos pasajes Platón pone énfasis en un segundo tipo de características para cuya identificación es menester ir más allá de la mera sensación, características "discutibles" que conllevan copresencia de opuestos en el caso de *República* VII (grandor / pequeñez, uno / múltiple) y "comunes" (*koiná*) a los objetos de los distintos sentidos según el *Teeteto* (ser / no ser, mismidad / diferencia, unidad / multiplicidad, etc.). En ambos casos se trata de características cuya explicación no puede construirse en términos observables y que resulta problemático atribuir a las cosas. Además en ambos casos (3°) Platón contrasta los juicios en que la *aísthesis* ofrece la evidencia necesaria para fundar el aserto con aquellos que estimulan el ejercicio del pensar en tanto operación independiente del cuerpo y de la sensación.

En cuanto al *Fedón*, el uso platónico de '*aísthesis*' en p.e. 835-6 delata una condena no tanto a los sentidos, cuanto a la indagación que pretenda alcanzar la verdad a través de ellos, ignorando que la verdad es asequible únicamente yendo más allá de las características visibles, perceptuales de las cosas, hacia su *ousía* invisible. Aunque insuficientes, los sentidos son necesarios para el conocimiento, de ahí que el célebre argumento ofrecido en 72ess. haga de la sensación el motor del proceso cognoscitivo concebido como recuerdo o reminiscencia. Unido esto al reconocimiento de un rango limitado de propiedades que los sentidos contribuyen a identificar -las propiedades "no discutibles" de *República* VII, los "propios" del *Teeteto*- este papel asignado a la *aísthesis* justamente en un diálogo como el *Fedón*, donde hay un marcado dualismo entre cuerpo y alma y entre sus respectivas facultades, nos anima a decir que para Platón hay un uso legítimo de los sentidos, que dentro de ciertos límites hacen una importante contribución al proceso de formulación de juicios.

III

Los pasajes traídos a colación aluden de uno u otro modo a aquellos pronunciamientos que se hacen "a través de la sensación" y serían competencia, sostengo, de la facultad que en el *Sofista* Platón define como "mezcla de sensación y juicio". No figura en ellos el término '*phantasía*', que aparece sólo siete veces en los diálogos, pero sí sus dos 'ingredientes' o constitutivos, la *aísthesis* y la *dóxa*. En su conjunto, estos textos muestran que entre la mera recepción de datos sensibles y el pensar como actividad independiente, para Platón hay espacio para un juicio estrechamente ligado a la sensación, presentado desde diferentes perspectivas pero siempre implicando una "mezcla de sensación y juicio" que define a la *phantasía*. Esta facultad, en segundo lugar, en tanto congénere del discurso (*Sof.* 264b2), es pasible de verdad y falsedad. En este punto Platón toma distancia de Protágoras, para quien el "parecer", mera articulación de un estado de cosas que se ofrece directamente a la sensación, es forzosamente verdadero. No por azar la definición de *phantasía* es proporcionada en el *Sofista*, diálogo donde Platón se enfrenta a la sofística y demuestra que es posible la falsedad, esto es, que el discurso, como también el pensamiento y el parecer que le son afines, no son siempre verdaderos sino que tienen un valor de verdad. Subrayemos, por último, que al conceptualizar esta facultad intermedia entre la *aísthesis* y la *dóxa*, Platón logra trazar, quizás por primera vez, una frontera nítida entre dos facultades que en ocasiones ha confundido. Así, tan pronto como la *phantasía* es elevada desde el ámbito sensorial al conceptual y considerada congénere del discurso, la *aísthesis* queda restringida a mera sensación ajena a cualquier conceptualización. Entre otras cosas, esto sugiere que los sentidos en tanto tales no pueden ser condenados. Más aún, en la medida en que brindan el material para nuestros juicios, resultan necesarios desde el punto de vista del conocimiento. Son los juicios que nos vemos inclinados a hacer sobre la base de lo que experimentamos a través de los sentidos, en cambio, los que cosechan las críticas de Platón. La habitual incapacidad humana para sostener creencias independientes de las propias experiencias perceptuales probablemente explica la hostilidad platónica hacia una doctrina como la de Protágoras y hacia esa suerte de "mezcla de sensación y juicio" que define a la *phantasía*, no menos que a las creencias sustentadas por los "amantes de opiniones", confinadas al ámbito de los sentidos.

Notas

[1] Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, Routledge, 1935, p. 102, 105, 108; M. Burnyeat, "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly* XXVI (1976), p. 47; A. Silverman, "Plato on *Phantasia*", *Classical Antiquity* 10 (1991) 1, pp. 131-132.

[2] Cf. usos de *episkopeîn* en 185b10, 3 y *skepsastliai* en 185b11.
[3] J. Cooper, "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* XV (1970), p. 131.
[4] Esta tercera fórmula citada por Aristóteles modifica ligeramente la ofrecida en *Sofista* 264b1.
[5] Cf. G. Fine, "The One over Many", *Philosophical Review* 89 (1980), p. 228.

DESCUBRIMIENTO CIENTÍFICO: ¿ABDUCCIÓN O INTUICIÓN?

Beatriz Mattar
Universidad Nacional de San Juan

El nombre "abducción"

En Peirce, el término "abducción" designa una forma de inferencia ligada al proceso lógico de elaboración de hipótesis científicas, brindando una respuesta a la *lógica del descubrimiento*. Como forma inferencial es denominada por Peirce de diferentes maneras: "hipótesis" (1879), "retroducción" (1896) y posteriormente traduce la denominación aristotélica "apagwgh" por "abducción".

Beuchot[1] sostiene que el término "abductio" es la traducción latina del término griego "apagwgh", que ha sido volcado como "deductio" por Beocio y como "inductio" y "reductio" por los escolásticos.

Por su parte, Herrero[2] consigna que, la *prueba apagógica* parece ser la *demostración ad absurdum o ad imposibile*, y también que Aristóteles llamó "apagwgh" a la "reducción" de formas silogísticas a la primera figura y al "valor probable" de algunos silogismos. Este último sentido sería el que toma en consideración Peirce para la construcción de su teoría de la abducción.

La polisemia del término, las diferencias de denominación asignadas por Peirce y las diferencias entre las sucesivas traducciones, constituyen una fuente de dudas que invita a la búsqueda del sentido de la abducción.

Origen de la abducción

No parece existir duda, sobre el origen aristotélico de la "abducción", ya que el mismo Peirce (1903) reconoce que en el capítulo 25 del libro II de los *Primeros Analíticos*" de Aristóteles, aparece la abducción como la inferencia de la premisa menor a partir de la mayor y la conclusión. Sin embargo, hay algunas referencias entre los estudios sobre el tema que provocan dudas sobre las semejanzas y diferencias entre la abducción peirceana y la "apagwgh" aristotélica.

En efecto, es reconocido que la teoría de los tipos de inferencia en Peirce fue evolucionando a lo largo de 50 años y que hay más de una versión de la abducción con significativas diferencias (Beuchot, (1998), Aliseda, (1998), Santaella, (1998), entre otros). Aliseda, concentrándose en el papel que juega el elemento *sorpresa* en la abducción, entiende que no hay una sola forma lógica de razonamiento abductivo, porque hay al menos dos tipos de detonantes abductivos: novedad y anomalía[3]. ¿Estas diferencias también están en Aristóteles?.

Por su parte, Beuchot (1998) añade que Peirce marca la filiación aristotélico-medieval de la abducción, apartándose de la intuición kantiana y aproximándose a la intuición abstractiva de Aristóteles y los

escolásticos. Cabría preguntarse por la compatibilidad entre la gnoseología y la epistemología de aquellas tradiciones filosóficas y el pragmatismo peirceano.

Etapas del desarrollo evolutivo de la Teoría de los tipos de Inferencia

En las etapas presentadas por Santaella[4] y reconocidas por varios autores, se distingue una etapa preliminar donde se advierte una dependencia con relación a la lógica clásica.

En un primer período la forma lógica de la abducción tiene una forma silogística, cuyas partes son designadas como Regla - Resultado - Caso (Peirce, 1879), posteriormente aparece una forma lógica no-silogística: *"Se observa un hecho sorprendente, C; si A fuera verdadera, C sería una cosa corriente. Por lo tanto, hay razón para sospechar que A es verdadera"* (Peirce, 1903).

Otros elementos destacables con relación a la forma lógica de la abducción, son señalados por Aliseda y por Wirth[5]. El primero postula que la forma lógica de la abducción es la de un *proceso* y no la de un argumento y el segundo señala la *relación icónica* entre los hechos enunciados en las premisas y los hechos enunciados en la conclusión de un argumento abductivo. ¿Podría buscarse estos aspectos en la obra lógica de Aristóteles?.

Criterio de validez de la inferencia abductiva

Se le reconoce una doble función. De acuerdo a la función comprobatoria, la validez de la inferencia abductiva estará dada por la probabilidad de acierto explicativo y predictivo que tenga la hipótesis formulada. Mientras que de acuerdo a la función metodológica la probabilidad no tiene que ver con la validez de la abducción, sino con la inducción (Santaella, 1998).

El reconocimiento de Wirth, de que la inferencia abductiva no es un tipo válido de lógica formal, sino un razonamiento pragmático al que le corresponderían criterios de coherencia y racionalidad pragmática, lo lleva a encontrar en Davidson el criterio de validez abductiva. El parámetro de valoración pareciera ser la eficiencia explicativa en un contexto dado. ¿Cuál es el criterio de validez de la "apagwgh" aristotélica?

Criterios de Diferenciación de las formas inferenciales

Santaella (1998), referencia que en el primer período, la ordenación de las formas inferenciales es: Deducción- Inducción- Abducción, secuenciadas según el grado de certeza y según la fuerza demostrativa, mientras que en el segundo período la secuenciación es: abducción- deducción- inducción, establecida según el orden de interdependencia en el proceso de investigación. La diferencia de orden está relacionada con las diferentes funciones que Peirce le atribuye. La abducción con función comprobatoria, es concebida como un proceso de comprobación de hipótesis. Mientras que el paso de la función comprobatoria a la función metodológica, significa considerar a las formas inferenciales como estadios de procesos metodológicos.

Abducción e Inducción

La abducción habría surgido en el pensamiento de Peirce, como resultado de la aclaración de la inducción. Ambas formas inferenciales comparten un movimiento direccional opuesto al de la deducción y quizás por esto estuvieron indiferenciadas desde Aristóteles hasta Peirce. Sin embargo la diferenciación entre ambas constituye una cuestión central en el pensamiento de este autor y en la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la lógica del descubrimiento.

En un primer momento la inducción es la inferencia de la premisa mayor de un silogismo a partir de otras dos, no se diferencia muy claramente de la abducción y Peirce se concentra más en la búsqueda de similitudes. Como diferencia puede señalarse en esta etapa que la abducción aparece ya como fuente de nuevas hipótesis y que la inducción es la inferencia de algunos hechos a otros hechos similares, mientras que la abducción es la inferencia de algunos hechos de un tipo hacia hechos de otro tipo.

En una etapa más avanzada, la abducción aparece como el razonamiento que lleva a la producción de hipótesis que serán comprobadas por el razonamiento inductivo.

Abducción e intuición

El sentido de la abducción solo puede comprenderse en el contexto de la epistemología de este autor. El proceso cognitivo que involucra la abducción sería más o menos el siguiente: una experiencia novedosa o anómala da lugar a un hecho sorprendente que genera un estado de duda y rompe el hábito de la creencia, lo cuál dispara el razonamiento abductivo que explica el hecho sorprendente y apacigua el estado de duda al hacer surgir una sugerencia que deberá ser puesta a prueba y así llegar a una nueva creencia. (Aliseda 1998). Beuchot sostiene que la teoría de la abducción de Peirce, representa una posición que se *opone* a la postura teórica que entiende que la producción de hipótesis es resultado de un *acto intuitivo*. Sin embargo, Aliseda (1998) hace referencia a que para Peirce: *"La sugerencia abductiva nos viene como un destello"*, es decir que la intuición sería un aspecto de la abducción, junto a otro aspecto, el racional. Una interpretación consiste en tomar en consideración uno de los aspectos, aunque otra postura consiste en proponer a la abducción peirceana como *"el instinto racional"*, dando sentido a ambos aspectos.

Debrock se propone examinar la naturaleza de lo que Peirce llamó *flash* de entendimiento. Diferencia entre *abducción débil y abducción fuerte*, siendo esta última la característica de los pensamientos científicos revolucionarios. Considera a Cusa y Schiller antecesores de Peirce, de Cusa considera su concepto de *coniectura* (sinónimo de simbolon que indica la actividad de "lanzar conjuntamente", lo que está relacionado con un "proyecto", y de Schiller rescata la idea del "juego de la creación artística", que consiste en el conocimiento del material y de sus posibilidades y en la experimentación con el mismo hasta que todo esté en su sitio. Es decir que la abducción necesita, además de las condiciones especificadas por Peirce, una conjetura entendida en el sentido de Cusa como símbolo que unifica los hechos desde una cierta perspectiva novedosa y unificadora y una búsqueda al modo de juego de la actividad artística

Dudas análogas generan la exposición de Hoffmann, dado que sostiene que la abducción es una "actividad" que conduce a crear "nuevas representaciones", pero está condicionado al descubrimiento de un "nuevo punto de vista o perspectiva" y esto es fruto de la intuición creativa. Si bien la abducción supone la aparición de un hecho sorprendente, éstos son *experimentados de forma inmediata*, como hechos brutos o pura singularidad.

Es decir que, aparentemente la "reordenación de contextos" no elimina ni suple la *intuición*. Parecera generarse cierto círculo condicionante: la abducción está condicionada por la intuición de un hecho sorprendente, la aparición de éste, está condicionada por la reorganización de contextos, la que a su vez, necesita la adopción de un nuevo punto de vista y el encuentro de esta nueva perspectiva es la intuición creativa.

Ahora bien, si, como dice Beuchot, la abducción tiene en su base a la analogía y ésta supone la *captación* de una relación de proporción o proporcionalidad, ¿hasta qué punto es posible sostener que se opone a la postura de la intuición?, ¿cabría pensar que más bien la *supone?*.

Conclusión

Si la abducción se corresponde con la apagwgh aristotélica, ¿tendría sentido repensar la lógica aristotélica desde cada uno de los aspectos señalados en vista a la aclaración de la relación abducción-intuición en Aristóteles?. En lo que sigue, sólo se avanza en algunas observaciones a partir de la lectura del *Organon*[6].

1) Si bien Peirce destaca el capítulo 25 del libro II de los *Primeros Analíticos* como el texto aristotélico que presenta a la abducción, la multiplicidad de traducciones y sentidos del término apagwgh, generan razonables dudas sobre este punto. Otros capítulos de los *Primeros Analíticos* podrían ser pertinentes[7]. Principalmente aquellos que tratan sobre el método de "reducción" de silogismos, los que tratan sobre las formas de silogismos "hipotéticos o probables" y aquellos que tratan sobre la "inducción" y el "ejemplo". En efecto, en el tratado denominado *Primeros Analíticos*, Aristóteles desarrolla las reglas del razonamiento silogístico, y establece los principios de la inducción, y tal como ya se ha visto en Peirce, la inducción necesita ser claramente distinguida de la abducción para que cobre sentido específico.
2) La tipificación y diferenciación de las formas inferenciales en Aristóteles, no puede quedarse en la consideración de los *Primeros Analíticos*, sino que es necesario considerar a los *Tópicos*[8]. Parece

conveniente establecer si existe alguna distinción entre la apagwgh y la epagwgh. En el estudio introductorio al *Organon*, Larroyo hace referencia a la segunda, sosteniendo que aparece en el contexto de la descripción del principios generables e indemostrables. La búsqueda de estos puntos de partida, es la proceder científico. Sostiene que Aristóteles entiende que, si la ciencia quiere cumplir su función de explicar lo particular por lo general es necesario que se eleve a los función inquisitiva que Aristóteles llama Dialéctica y que desarrolla en los *Tópicos*. El camino epagógico va buscando y ensayando de lo particular a lo general. Es lo propio de la ciencia en formación. La epagogía se orienta a la búsqueda de conocimientos probables. El punto de partida son los *topoi*, es decir ciertos lugares dialécticos, llamados predicables o categoremas. Si la epagwgh es la inducción y ésta remite a los *Tópicos*, entonces parece conveniente indagar a la apagwgh también en esa dirección. De hecho, algunos estudios sobre la abducción peirceana señalan la necesidad de "encontrar un nuevo punto de vista" para abducir.

3)La abducción aristotélica tampoco puede considerarse en un vacío teórico, sino en el contexto de su posición filosófica. En los *Segundos Analíticos* emprende el estudio de la demostración y de los primeros principios indemostrables. Trata el conocimiento en general, su origen, proceso y desarrollo hasta el estado de conocimiento científico[9]. Su teoría gnoseológica considera a la experiencia como fuente de todo conocimiento, tiene como objeto, un fenómeno concreto, particular y cambiante pero tiene como fin el descubrimiento de una esencia inmutable, abstracta y universal. Pero en la misma sustancia individual subyace una naturaleza general; ésta es la sustancia segunda, la Esencia, el Universal, el Inteligible. El entendimiento activo permite que se revele, lo universal e inteligible de las cosas, que es el objeto del conocimiento intelectual. El universal no existe separado del particular, está potencialmente "in re" porque es potencialmente inteligible pero toda su inteligibilidad, es obra del entendimiento y tiene su fundamento en la esencia potencialmente universal que existe independientemente y fuera de él.

4) Finalmente, sería necesario discernir sobre la forma lógica y sobre el criterio de validez de la inferencia abductiva en Aristóteles. Si es una forma de inferencia formal o no lo es, dado que seguramente esto determinará la definición del criterio de validez.

Bibliografía

Aguirre Sala, Jorge Francisco (1988), "Sobre la Hipótesis", en *Revista Filosófica*, México, 21,62, pp. 221/233
Aliseda, Atocha (1998), "La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las Teorías epistémicas en inteligencia artificial", en *Analogía*, México, 12,1
Beuchot, Mauricio (1998), "Abducción y Analogía", en *Analogía*, México, 12,1
Debrock, Guy (1998), "El ingenioso enigma de la abducción" en *Analogía*, 12,1, México
Herrero, Angel (1988), *Semiótica y Creatividad. La lógica abductiva*. Madrid, Palas Atenea
Hoffman, Michael (1998), "¿Hay una lógica de la abducción?" en *Analogía*, Méjico, 12,1
Peirce, C. S. (1878), *Deduction, Induction and Hypothesis*, Versión española: *Deducción, Inducción e Hipótesis*, Buenos Aires, Aguilar, 1970.
Santaella Braga, Lúcia (1998), "La evolución de los tres tipos de argumento: Abducción, inducción y deducción", en *Analogía*, México, 12, 1
Wirth, Uwe (1998), "El razonamiento Abductivo en la Interpretación según Peirce y Davidson", en *Analogía*, México 12,1
Aristóteles, *Primeros Analíticos*, en *Tratados de Lógica*, 1993, Ed. Porrúa, México, L. II, cap. 24, 25 y 26.

Notas

[1] Beuchot, Mauricio, "Abducción y Analogía", en *Analogía*, México, 1998, 12,1, pp. 57-68
[2] Herrero, Angel, *Semiótica y Creatividad. La lógica abductiva*. Madrid, Palas Atenea, 1988, p. 16
[3] Aliseda, Atocha, "La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las Teorías epistémicas en inteligencia artificial", en *Analogía*, Méjico, 1998, 12,1, pp. 125-143
[4] Santaella Braga, Lúcia, "La evolución de los tres tipos de argumento: Abducción, inducción y deducción", en *Analogía*, Méjico, 1998, 12, 1, pp. 9-20
[5] Wirth, Uwe, "El razonamiento Abductivo en la Interpretación según Peirce y Davidson", en *Analogía*, 12,1, Méjico, 1998, pp. 113-123
[6] Por la imposibilidad de acceder a las fuentes en griego, se trabaja sobre los textos en español de editorial Porrúa, novena edición, México, 1993.
[7] Aristóteles, *Tratados de Lógica*, L.I, cap. 7, 23, 30 y 44; L.II, cap. 11, 12, 13, 14, 23, 24 y 25
[8] Aristóteles, op. cit., particularmente: L.I, cap.12 y 18; L.VIII, cap. 2 y 8
[9] Aristóteles, op.cit., convendría analizar particularmente el Libro II.

SOBRE LA *OUSIA* EN LA PRIMERA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Fabián Mié
CONICET - UNCórdoba

La mayoría de los intérpretes actuales (cf. Kl. Oehler, "Einleitung" a su com. a las *Categorías* (1997)), desde los trabajos de E. Kapp (1920, 1931, 1942) y K. v. Fritz (1931), con el importante antecedente de O. Apelt (1891), tienden a disociar la función teórica de la primera teoría aristotélica de la predicación -destinada a elaborar distinciones lingüísticas, que permitan resolver falacias y paralogismos- de la teoría de las entidades que presenta el tratado sobre las Categorías mediante un cierto dimensionamiento ontológico de aquella primera teoría de la predicación. Dicho brevemente: en *Topica* I 9 -un Capítulo donde puede fijarse el significado técnico original del término 'categoría' como predicado, e igualmente el de 'género de las categorías' como tipos o clases de predicación (cf. M. Frede (1981))- se expone una división de diez modos posibles y diferentes para enunciar algo de algo, sin que el sujeto de la primera atribución sea identificable con el tipo de entidad que es la substancia en el sentido técnico de *Categorías* 2-5, es decir, un individuo substancial que es substrato y sujeto en tanto que portador de los distintos tipos de determinaciones, que se articulan proposicionalmente mediante las predicaciones dicho-de y ser-en (cf. *Cat.* 2). Este concepto de individuo substancial es producto ya de una fundamentación del primer esencialismo aristotélico (cf. W. Detel (1998)) en términos de relación, por lo cual la fórmula del individuo substancial se explica como (a) '*x* Es *y*' -adoptando la jerga propuesta por A. Code-, siendo *y* una propiedad esencial de *x*, *x* parte constitutiva de *y*, y (b) '*x* es/Tiene *y*', donde *y* es-en *x* como substrato que no es él mismo 'parte constitutiva' de *y*, siendo *y* 'parte no física' de *x*. Los límites de la primera metafísica aristotélica están marcados por la falta de análisis del sujeto de la predicación de las *Categorías* en términos de substancia compuesta, lo que define el desarrollo de *Metafísica* VII-IX, donde se someten a análisis y fundamentan los conceptos -anteriormente primarios- de substancia primera y predicación esencial (cf. Fr. Lewis (1991), M. Loux (1991)).

El concepto de substancia primera de las *Categorías* es justificado, en este marco, como producto de una cierta inclinación aristotélica a restringir el primer tipo de predicado, el 'qué es', a individuos (Frede, Oehler); pero los motivos teóricos de esa restricción quedan así bastante oscuros, y con ello también queda insuficientemente explicada la transición desde la posición del 'qué es' como primera categoría en los *Tópicos* hacia la identificación de la misma, en las *Categorías*, con las substancias individuales. Se suscribe así la falta de conexión entre la predicación de la esencia y la identificación de una entidad definida por la característica de ser portadora de predicados, apareciendo entonces la posición central de las substancias individuales en las *Categoriae* como una postulación estrictamente injustificada a partir de la teoría de la predicación. Una reconstrucción de la primera teoría aristotélica de la *ousia* que reconoce esta limitación es consistente con la idea de que Aristóteles carece de un instrumentario semántico suficiente para fundamentar su primer esencialismo.

En extremo, hay quienes (v. Fritz (1931)) consideraron como elementos heterogéneos la distinción de significados de las palabras y la diferenciación de significados de la cópula 'es'. Con esa desconexión se postula un doble origen para la doctrina de las categorías: uno que identifica la primera categoría con el sujeto lógico (en la predicación dicho-de), otro que identifica la primera categoría con el sujeto ontológico (ser-en) (cf. Cat. 2, 1a 20 ss.). El segundo origen (cf. *Metaph.* V 7) llevaría a la diferenciación de tipos de entidades y daría lugar a la distinción asociada de predicación esencial y accidental mediante una reelaboración de la distinción categorial académica entre entidades y términos 'por sí' y entidades y terminos 'relativos' o 'accidentales'. Siempre en el marco de esta interpretación, la distinción entre predicación esencial y accidental, central para la primera metafísica aristotélica, guarda entonces igualmente una relación problemática con la teoría de los tipos de predicación y, en lugar de explicarse, se da allí por resuelto que aquella distinción deriva de la clasificación de diferentes significados en el uso copulativo de 'es'.

En síntesis: esta reconstrucción no provee una explicación de la identificación de substancias individuales con el primer predicado ni justifica suficientemente la subordinación de las substancias

individuales bajo el predicado del tipo 'por sí'. Al contrario, v. Fritz creyó que el intento de unificar esas dos vertientes fue emprendido -y abandonado tras fracasar- en la metafísica madura de Aristóteles. Por esta vía se llega al conocido diagnóstico, según el cual en la metafísica madura no puede otorgarse el título de *ousia* primera a los individuos o compuestos hylético-formales, debido a que ellos no cumplen con el requisito de definibilidad ("unidad vertical", cf. M. L. Gill (1991)) implicado por la 'perseidad', que está auspiciada por la función nuclear de la pregunta 'qué es'. La interpretación (Frede/Patzig (1988)) contraria, que identifica la *ousia* primera de *Metafísica* VII con los individuos, atribuyendo a Aristóteles una teoría de las "formas individuales" en sentido fuerte, suscribe igualmente la alternativa entre definibilidad e individualidad, sólo que resolviendo ahora la cuestión en favor del segundo criterio ontológico. Este problema puede analizarse como una consecuencia de la inconsistencia suscripta entre la primera teoría de la predicación y la ontología madura de la substancia. De esta manera, la conocida aporía de la substancia de la *Metafísica* sería un correlato y un desarrollo del problema que existe para explicar cuál es -si la hay- la justificación para la transición desde la identificación del primer tipo de predicado con la esencia, en los *Tópicos*, hacia la restricción a substancias individuales de la respuesta a la pregunta por el 'qué es', en las *Categorías*. Dicho en otros términos: se trata de si acaso la primera teoría de la predicación fundamenta la distinción de entidades y explica la distinción entre predicados esenciales y accidentales. En este trabajo quiero discutir parte de este problema dejando a un lado su desarrollo en el marco de la metafisica madura, para concentrarme en una interpretación de *Topica* I 9.

En *Top.* I 9, 103b 23-104a 2 se identifica 'qué es' y *ousia* (cf. 103b 27-29, b 30); ello dio lugar a admitir substancias en la *Topica*. Quienes no empaquetan este uso del 'qué es' con la metafísica de la substancia individual de las *Categorías* (Frede) están obligados a justificar su interpretación ante este texto. El análisis del mismo puede hacerse en cuatro secciones:

(1) 103b 23-27: Aristóteles pretende aclarar que los cuatro predicables (cf. I 5), es decir, definición, propio, género y accidente, "están en" alguna de las diez categorías. Toda proposición significa alguno de los predicables (I 4), y éstos se articulan en alguno de los tipos de predicado clasificados en las categorías (cf. 103b 22-23). Aquí se tiene una cuestión poco tratada por los comentadores e importante para el problema que quiero discutir. Esa cuestión es la relación entre los cuatro predicables y los diez tipos de predicados o categorías. *Top.* I 9 comienza (103b 20-21) afirmando la subordinación de los cuatro predicables (cf. I 8) en los tipos de predicación identificados como categorías. Esta declaración implica inmediatamente que (a) las proposiciones -estudiadas por Aristóteles en cuanto son los elementos con que se construyen los razonamientos dialécticos y los silogismos (cf. I 4)- significan siempre uno de los cuatro predicables, y que (b) estos últimos se articulan en alguno de los predicados categoriales. Por consiguiente, 'lo que era cada cosa' (*ti en einai*) o lo predicado en el 'qué es'' (*en to ti esti kategoroumenon*), o sea, lo que significan la definición y el género, no se articula proposicionalmente de manera exclusiva en la primera categoría. Correspondientemente, una proposición significa propiedades accidentales sólo cuando las nueve restantes clases de determinación del sujeto constituyen determinaciones que no definen su esencia.

(2) 103b 27-29: toda proposición significa alguna de las categorías, pues significando el 'qué es' se articula una vez la *ousia*, otra la cantidad, otra la cualidad o alguna de las restantes clases de predicados. El 'qué es' -una de las significaciones posibles de toda proposición- representa una pregunta ulteriormente especificable mediante los diez tipos de predicación que articulan las proposiciones. Las categorías, en sentido técnico, son los tipos de predicación que usamos en las proposiciones donde se significan las distintas especies de la pregunta por el 'qué es'. Así la unidad genérica del 'qué es' no restringe la aplicación de este tipo de predicado a un único tipo de entidades.

(3) 103b 29-35: Aristóteles indica que ante algo determinable que está ahí (algo que existe) se puede formular la pregunta general 'qué es', y se puede responder significando distintas cosas: hombre o animal significan la *ousia*, blanco o color significan la cualidad etc.

(4) 103b 35-39: pone en claro que *ousia* es un tipo de predicado y que no es idéntico a 'lo que está ahí' (*to ekkeimenon*), en relación con lo cual se formulan las distintas preguntas y al cual se atribuyen los distintos tipos de predicados.

Si bien este básico análisis del texto muestra que la *ousia* no se restringe aquí a los individuos, ello no implica que a la pregunta que se responde con la *ousia* Aristóteles no le reconozca una cierta prioridad,

que puede explicar la transición hacia la restricción al tipo de entidades que corresponden a la substancia primera en *Categorías*. En los *Tópicos*, la clase de prioridad que cabe al tipo de predicado que se tiene en la respuesta al 'qué es' corresponde a lo que, en otros tratados, Aristóteles clasifica como prioridad lógica y ontológica (cf. *Cat.* 12; *Metaph.* V 11, VII 4): la *ousia* de la *Topica* es aquello que está implicado necesariamente en otras determinaciones y que como sujeto es anterior, ya que las restantes especificaciones de la pregunta 'qué es' suponen la determinación de un qué primero. Cantidad, cualidad y las otras categorías son siempre determinaciones de algo determinable en su identidad, y representan tipos de predicados que no pueden formularse sin haber ya identificado la cosa. La *ousia* es la primera determinación de 'lo que está ahí'. En esa predicación se articula preeminentemente el género o el enunciado de la esencia porque mediante el 'qué es' primero se determina algo en su identidad (*peri hautou legetai* 103b 34); en cambio, las restantes categorías articulan determinaciones que no constituyen la identidad del sujeto (*peri heterou*, b 37), sino otras propiedades. De acuerdo con la clasificación de la predicación por sí en *APo.* I 4, 73b 5-9 (cf. *Metaph.* V 7), una predicación 'por otro' o accidental consiste en atribuir una propiedad a un sujeto, que es diferente de esa propiedad. En esta última caracterización que delimita el funcionamiento de tipos relacionados de predicación caben preeminentemente dos predicables de la *Topica*: propios y accidentes, los cuales son, de acuerdo a la mencionada caracterización de *APo.*, 'posteriores' debido a su dependencia de la identidad de la cosa, y 'accidentales' porque no determinan la esencia de algo. La prioridad de la *ousia* en la *Topica* es una prioridad de la determinación esencial o de la identificación de la cosa.

Es consistente con esta teoría de la predicación que, en *Categorías*, la primera categoría se restrinja a individuales substanciales, en la medida que se analice allí su concepto como 'parte constitutiva' de la substancia segunda. Pues los individuos ostentan la preeminencia que cabe a aquello sin lo cual nada es ni puede predicarse (*Cat.* 5) porque son prioritarios en cuanto portadores de la determinación esencial. Las restantes categorías no determinan la identidad del 'este algo' (*tode ti*) porque los distintos tipos de preguntas que ellas representan pueden formularse solo si ha dado ya la primera determinación a través del 'qué es'. Los individuos son sólo mediatamente *prote ousia*; ellos deben su prioridad ontológica al hecho semántico de ser portadores de la predicación esencial. Buena parte de la motivación de la teoría de la substancia parece deberse al esclarecimiento de los supuestos e implicaciones de la dependencia que las restantes categorías guardan respecto de la primera, tal como inicialmente lo formula la teoría de la predicación de la *Topica*. Así llegará Aristóteles a una 'categoría de la substancia' (*Cat.* y *Metaph* VII, IX 1) mediante un consistente desarrollo teórico de la prioridad de la determinación esencial de su primera teoría de la predicación (*contra* Frede (1981)).

Bibliografía

Aristóteles (1956), *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Pauello. Oxford Classical Texts. Oxford.
IV 1: Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. A. Busse. Berlin 1887. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae.
IV 2: Dexippi Philosophi Platonici *in Aristotelis Categorias dubitationes et solutiones*. Ed. A. Busse. Berlin 1888. CAG.
VIII Simplicii *in Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. A. Busse. Berlin 1902. CAG.
Ackrill, John L (1963), Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Translated with notes by. J. L. A. Aristotle Clarendon Series. Oxford.
Oehler, Klaus (1997), Aristoteles, *Kategorien*. Übers. u. erl. v. K. O. Aristoteles *Werke* in Deutscher Übersetzung 1/I. Berlin.

Literatura específica

Apelt, Otto (1891), "Die Kategorienlehre des Aristoteles", en sus *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, p. 101-216.
Barnes, Johnatan (1971), "Homonimy in Aristotle and Speussippus". *Classical Quarterly* 21 p. 65-80.
Bolton, Robert (1976), "Esentialism and Semantic Theory in Aristotle". *Philos. Review* 85 9 p. 514-544.
Bonitz, Hermann (1967), *Über die Kategorienlehre des Aristoteles*, Darmstadt (reimpr. 1853).
Brentano, Franz (1984), *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles*. Hildesheim, Zürich, New York (reimpr. 1862).
Code, Alan (1982), "On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication", en *How Things Are*. J. Bogen and J. E. McGuire eds. Dordrecht, Boston, p. 101-131.

(1983), "Aristotle on Essence and Accident", en *Philosophical Grounds of Rationality*. Grandy/Warner ed.s. Oxford, 411-444.
Dancy, R.M. (1975), "On Some of Aristotle's First Thought about Substances". *Philos. Review* 84, p. 338-373.
Detel, Wolfgang (1998), "Eine terminologische Rekonstruktion von Arist. Cat. 1-5", en *Amicus Plato magis amica veritas*. Feschrift für Wolfgang Wieland. Hrsg. v. R. Enskat. Berlin, New York, p. 60-81.
(1998), "Metaphysik und Wissenschaftslehre bei Aristoteles". *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Hf. 2 p. 199-229.
Frede, Michael (1978), "Individuen bei Aristoteles". *Antike und Abendland* 24, p. 16-39.
(1987), "Categories in Aristotle", en sus *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford, p. 29-48.
"The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*", en *Essays ... op. cit.* p. 11-28.
Fritz, Kurt von (1935), "Zur aristotelischen Kategorienlehre", *Philologus* 90, p. 244-248.
Guariglia, Osvaldo N. (1981), "El carácter original de las Categorías en los *Tópicos* de Aristóteles". *Journal of the History of Philosophy* 19, p. 1-20.
Jones, Barrington (1972), "Individuals in Aristotle's Categories". *Phronesis* XVII, p. 107-123.
Kapp, Ernst (1968), "Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik", en sus *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. H. u. I. Diller. Berlin, p. 215-253.
Krämer, Hans Joachim (1973), "Aristoteles und die Akademische Eidoslehre". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, p. 119-190.
Lezsl, Walter (1970), *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*. Studia Aristotelica 5. Padova.
(1975), *Aristotle's Conception of Ontology*. Studia Aristotelica 7. Padova.
Lewis, Frank (1991), *Substance and Predication in Aristotle*. New York, espec. p. 3-140.
Loux, Michael (1991), *Primay "Ousia": An Essay on Aristotle's* Metaphysics *Z and H*. Ithaca (USA).
Mansion, Suzanne (1984), "La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories", en sus *Études Aristotéliciennes. Recueil d'articles*. Louvain-La-Neuve, p. 305-308.
"La première doctrine de la substance", en *Études ... op. cit.*, p. 283-304.
"Notes sur le doctrine des catégories dans les *Topiques*", en *Études ... op. cit.*, p. 169-181.
Solmsen, Friedrich (1929), *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin.
Trendelenburg, Fr. A. (1846), *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin.
Wedin, Michael V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance. The* Categories *and* Metaphysics *Zeta*. New York, espec. p. 11-156.

LA TRANSMISIÓN ORAL Y LA IDENTIDAD GRIEGA

Florencia Sal
UN Mar del Plata

El presente trabajo aspira meramente a introducirnos de manera sencilla en el papel que desempeñó la oralidad para la formación de la identidad del mundo griego antiguo y su importancia para Platón, pues es él quien reivindica con mayor vehemencia las formas orales de transmisión de la cultura de su tiempo. Expondremos a continuación sus elementos esenciales así como algunos ejemplos relevantes.

El elemento fundamental para la existencia de una cultura de transmisión oral es la memoria. Esta debe ser ejercitada y estimulada, de allí la importancia del ritmo, la musicalidad de los textos y el tipo de estructuración. La retención exitosa en la memoria se forma por repetición[1]. Es por ello que la poesía juega un papel de importancia dentro de este tipo de cultura. La composición en hexámetros dactílicos tanto de la *Ilíada*[2], como de la *Odisea*[3] determinan una cadencia melódica que hace posible su memorización.

La permanente reiteración de determinadas frases, semejantes a estribillos, facilita la adquisición de capacidades mnemotécnicas en el auditorio y en el poeta. En *Teogonía*[4], Hesiódo, nos adelanta que la madre de las Musas es Mnemosyne.

Edipo Rey[5], de Sófocles, goza de una cadencia y una musicalidad que indica la intención del autor de permanecer en la memoria de sus compatriotas. La poesía entonces, ya sea escrita como tragedia o como obra épica, era para los griegos el vehículo indispensable para la transmisión de su cultura. El teatro, parte fundamental de la identidad griega, se encuentra entre otras de las formas orales en que se trasmite la misma.

El poeta es un compositor que maneja y combina elementos de la tradición que preserva en su conciencia. Sabemos que el lenguaje que utiliza, en especial en los casos de la *Ilíada* y la *Odisea*, es un lenguaje formular, en el que se repiten sin cesar sintagmas, frases, versos, e incluso párrafos enteros, a fin de que el poema pueda ser conservado por la memoria en su totalidad. Por ello no era de gran importancia la creatividad, sino la capacidad para introducir los temas conocidos.

Havelock sostiene que los poetas fueron los maestros de Grecia, pues la poesía, ya fuera la poesía épica o la tragedia, cumplía la función social de preservar la tradición. La literatura griega fue poética pues la tradición era enseñada y memorizada oralmente. Me atrevería a ampliar la hipótesis de Havelock[6] agregando que si el vehículo es la poesía, y el mecanismo la memoria, el tema central es el relato mítico o "religioso" como diría Vernant[7]. Pero este relato mítico guarda una característica más que contribuye al recuerdo y que es el de narrar una historia[8].

Para los griegos no era forzoso saber leer y escribir para ser instruido. La palabra *gramátikos* designa a alguien que sabe leer, recién a partir del siglo IV a.C., sin que ello implique que la persona sea cultivada. Entre los romanos *literato* significaba hombre de letras, o sea el que lee, opuesto a *iliterato,* hombre sin cultura literaria. Para nosotros "iletrado" es un término peyorativo que implica no saber leer ni escribir.

La riqueza de la cultura griega no se relaciona con el desarrollo de la escritura sino con el de la comunicación oral. Desde el punto de vista humano, la consideración de la oralidad nos obliga a reconocer que el lenguaje oral es fundamental para nuestra especie, en cambio la escritura y lectura son un accidente reciente; la facultad de hablar es el fundamento mismo de toda cultura humana, en cambio, la era de lo escrito no es más que un breve momento[9]. La edad moderna, es la expresión típica de una cultura basada en la escritura, considerada como medio preeminente para cualquier conocimiento.

***

Platón vive el momento, en que la oralidad, que constituía el brazo de la cultura antigua, estaba perdiendo fuerza frente a la cultura escrita. Sócrates, quien nunca escribió sus enseñanzas, personificaba de manera paradigmática y total el modelo de cultura representado por la oralidad[10].

En los mismos diálogos platónicos hallamos pruebas de la importancia de la cultura oral y de la transición en que se encontraban en el siglo IV a.C.. Pese a que el momento cultural por el que Platón transitaba no se caracterizaba ya exclusivamente por la oralidad sino por el uso de la escritura, sus diálogos presentan signos manifiestos de la antigua transmisión oral. Por ejemplo, el *Parménides*[11] comienza con un encuentro entre Céfalo, Glaucón y Adimanto. El primero desea encontrar a Pitodoro, hermanastro de los otros dos, para que le relate una antigua conversación aprendida de memoria.

El *Banquete*[12], a su vez, comienza con el encuentro entre Apolodoro y un amigo, quien le solicita repita la conversación sobre el amor ocurrida en el ágape dado por Agatón, con motivo de su triunfo en un certamen teatral. Apolodoro anuncia que relatará lo sucedido, pero que no fue él quien asistió al evento, dado que había tenido lugar mucho tiempo atrás, sino Aristodemo, y que por lo tanto narraría de memoria lo escuchado a aquel.

Otro ejemplo similar encontramos en el *Timeo*[13], cuando Critias se dispone a referir lo que Solón, pariente de su bisabuelo Drópida, le contó a su abuelo Critias, quien de viejo les relatara grandes y antiguas hazañas sobre una ciudad desaparecida. Nuevamente el factor de la transmisión oral y el uso de la memoria como elemento de su difusión.

En el *Fedro*[14], este viene de oír a Lisias, Sócrates comenta que conoce suficientemente a Fedro como para saber que hizo repetir a Lisias sus enseñanzas tantas veces, como para aprender el discurso de memoria.

En todos estos casos estamos ante la presencia de un relato trasmitido de unos a otros en forma oral, exigiendo el ejercicio de la memoria, facultad fundamental y característica de dicho tipo de divulgación como ya hemos explicado.

Por otra parte debemos destacar que todos los escritos platónicos son diálogos, o sea que toman la forma de una expresión oral intentando recrear una conversación entre personas reales. Consideramos, que Platón pone especial énfasis en esto, y lo justificamos tanto por la ambientación, que en algunos casos es tan vívida que nos transporta al lugar y momento en cuestión, como por la elección de los interlocutores, que son personas familiares a los lectores contemporáneos de Platón, y que para nosotros son personas históricas conocidas.

Sabemos, también, que en dicha época, se escribía en forma de discursos, en prosa, en poesía, en epístolas, y que sin embargo, estos modos de expresión, no fueron elegidos por Platón para dirigirse al gran público.

En el *Fedro,* 274 e 10 -275 a 5[15], Platón se expresa abiertamente contra la escritura mediante el relato del Mito de Naúcratis.

Para nuestro autor la escritura dificulta el proceso del resurgimiento de ideas de lo profundo de nosotros mismos o reminiscencia, e incluso afectaría la contemplación intelectual a la que se arriba después de largo tiempo de meditación. Además atenta contra la facultad más preciada por la cultura griega: la memoria, cualidad característica de la oralidad.

Agrega, luego:

> "Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera el que lo escribe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, reboza ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Amón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura"[16].

Las siguientes citas de la *Carta VII* refuerzan esta convicción:

> "Además, estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello ninguna persona sensata se arriesgaría a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos"[17].

> "Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser. Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, "entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón[18]"[19].

Respecto de la escritura y del tipo de público apto para el conocimiento vuele a hacer referencia en el *Fedro:*

> "Pero eso si, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene hablar y a quienes no"[20].

Podemos deducir de este párrafo la importancia que Platón concedía a la comunicación cara a cara pues sólo de esta manera es posible conocer al interlocutor así como corregir los errores en la comunicación

Gadamer[21] afirma que podemos coincidir que en general Platón dio instrucción oral sólo a aquellos que pertenecían al círculo íntimo de su escuela y que intercambiaba sus pensamientos sólo con ellos. Como Platón mismo sabía, lo que está escrito puede ser malinterpretado. Sin embargo puede ser comprendido por un hablante en la discusión. Szlezák sostiene que quizás ningún otro como él tuvo una actitud parecida y discordante frente al fenómeno de la escritura. La forma de diálogo pasa con razón por ser una forma extraordinariamente meditada del trato con la palabra escrita[22].

Además conviene mencionar otro aspecto relevante para este tema. Platón concede gran importancia a las aptitudes que necesita el interlocutor para ser filósofo. Para saberlo, estimamos imprescindible el

conocimiento personal, al cual no puede accederse, si el destinatario de la comunicación es solamente un lector de las obras, lo que hace imposible el conocimiento de su carácter. Esto no ocurre cuando la enseñanza es impartida oralmente.

***

El vaso de Dipilón es el objeto más antiguo hallado con inscripciones en lengua clásica griega. La fecha probable del mismo oscila entre el 740 a.C. al 690 a.C. Sabemos que fueron los griegos quienes hicieron un uso más fructífero del lenguaje escrito, pues gracias a eso hemos podido conocer su civilización. Pero ¿fue esta la manera en que se conservó su cultura desde Troya[23] o más aún desde Creta en adelante? ¿Fue masivo el uso de la escritura como para sostener que su tradición se trasmitió de dicha manera?

Todos los datos parecen afirmar lo contrario. Durante siglos la escritura sirvió para mantener registros contables como en el caso de las tablillas halladas en Creta o Micenas[24]. Pero lo que conocemos de ambas civilizaciones, su esencia, fue recopilada a través de las historias de los héroes y de los mitos, en la memoria de los poetas y trasmitidos de generación en generación.

Y esta manera de transmisión de la cultura perdura hasta los tiempos de Platón, quien argumenta respecto de las ventajas de la misma, y la utiliza en función de su propia filosofía. Sócrates no dejó nada por escrito, los pitagóricos más antiguos, tampoco; los versos de Parménides[25] fueron conservados en la memoria. Aparentemente, lo mismo ocurrió con algunos de los presocráticos, pues no tenemos seguridad de que hallan existido versiones escritas por los propios autores.

La crítica de Platón a la escritura, y a los poetas se suma a los argumentos esgrimidos en favor de la identidad especial que asume la cultura griega al ser trasmitida oralmente.

Bibliografía

L. Cottrell (1995), *El toro de Minos*, FCE, México.
J. Chadwick (2000), *El mundo micénico*, Alianza, Madrid.
W. K. C. Guthrie (1986), *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid.
A. Gomez Lobo (1985), *Parménides*, Charcas, Bs. As.
E. A. Havelock (1994), *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid.
---------- (1999), *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona.
Hesiódo (1978), *Teogonía*, UNAM, Méjico, intr.. Trad y notas P. Vianello de Córdova.
Homero (1997), *Ilíada*, Cátedra, Madrid, introd. Trad. y notas A. López Eire.
Homero (1998), *Odisea*, Cátedra, Madrid, intr. y notas J. L. Calvo.
R. C. Jebb (1966), *Sophocles the plays and fragments*, part I Oedipus Tyrannus, Hakkert, Amsterdam.
Platón (1992- 1999), *Diálogos*, Gredos, Madrid.
- *Banquete*, tomo III, introd., trad. y notas por Martinez Hernández; *Fedro*, introd., trad. y notas por Lledó Iñigo,
- *Parménides*, tomo V, introd., trad. y notas por M. I. Santa Cruz;
- *Timeo*, tomo VI, introd., trad. y notas por F. Lisi;
- *Carta VII*, tomo VII, introd., trad. y notas por J. Zaragoza.
J. P. Vernant (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona.
---------- (1999), *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Bs. As.

Notas

[1] Ejemplos de esto son el niño que prefiere se le repita el mismo cuento de la misma manera; el estribillo de las canciones de moda tocadas innumerables veces en la radio, etc.
[2] Homero (1997), *Ilíada*, Cátedra, Madrid, introd., trad. y notas A López Eire
[3] Homero (1998), *Odisea*, Cátedra, Madrid, introd., trad. y notas J.L.Calvo
[4] Hesíodo (1978), Teogonía, UNAM, Méjico, introd., trad. y notas P. Vianello de Córdova
[5] R. C. Jebb (1966) *Sophocles the plays and fragments*, part I Oedipus Tyrannus, Hakkert, Amsterdam.
[6] E. A. Havelock (1994), *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid; y también del mismo autor: (1999), *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona.
[7] J. P. Vernant (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona; y también del mismo autor: (1999) *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Bs. As.
[8] Si se me permite una breve digresión, en nuestra época es el cine el que ocupa el lugar del cuento narrado de antaño
[9] E. A. Havelock, (1981) *Aux origines de la civilization écrite en Occident*, Máspero, Paris, pág. 9-12
[10] Podemos afirmar sin embargo, que nuestra experiencia es similar a la platónica, dado que en las últimas décadas ha nacido un nuevo tipo de cultura basada en la comunicación audiovisual.

[11] Platón (1992), *Diálogos, Parménides*, Gredos, Madrid, tomo V.
[12] Platón, *op.cit ,Banquete*, tomo III,
[13] Platón, *op.cit., Timeo*, tomo VI, 20 e.
[14] Platón, *op.cit., Fedro*, tomo III.
[15] "Y ahora tu, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por si mismos." PLATÓN, *op cit., Fedro*, tomo III, 274 e 10 -275 a 5.
[16] Platón, *op cit*, tomo III , 275 c 6 - d.
[17] Platón, *op.cit., Carta VII*, tomo VII, 342 e - 343 a 4.
[18] Homero, *Ilíada*, VII 360, XII 234.
[19] Platón, *op cit*, tomo VII, 344c - d
[20] Platón, *op.cit*, tomo III, 275 e - 276 a.
[21] H. G. Gadamer (1980) *Dialogue and Dialectic*, Yale University Press, New Heaven, pág. 126.
[22] T. A. Szlezák, (1997), *Leer a Platón*, Alianza, Madrid, pág. 11.
[23] Recordemos que la guerra de Troya ocurrió aproximadamente en el año 1240 a. C., que la Civilización Micénica florece en el 1400 a.C, y que la Civilización Minoica llega a su fin en el 1400 a.C., tomando la fecha más cercana a nosotros habría una distancia de unos 500 años hasta el primer indicio de lengua clásica griega escrita.
[24] Escritas en lineal A o B, no en griego clásico. El lineal A se encuentra solamente en Creta, en cambio el lineal B en Cnosos, en Pylos y en Micenas. Ver L. Cotrell, (1995) *El toro de Minos*, FCE, México, o J. Chadwick (2000) *El mundo micénico*, Alianza, Madrid.
[25] Los fragmentos parmenídeos fueron copiados por Simplicio quien consideró, 1000 años después, que ya no quedaban suficientes copias. Ellos llegaron a nosotros escritos en hexámetros. El proemio nos llegó a través de Sexto Empírico, quien los copió unos 700 años después. En cualquiera de los dos casos la transmisión escrita ya estaba firmemente asentada. Ver W. K. C. Guthrie, 1986, *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid, pág. 17 o A. Gómez Lobo, (1985) *Parménides*, Charcas, Bs. As., pág. 21.

EL ROL DEL POETA LEGISLADOR EN *LEYES* Y SU ANTECEDENTE EN LA FIGURA DEL POETA GUARDIÁN EN *REPÚBLICA*

Lucas Soares
UBA - CONICET

En los libros II y VII de las *Leyes* Platón se ocupa de la educación de los jóvenes en general y de la virtud que la misma debería traer aparejada. Para ello afirma en *Leyes* II que los poetas deben redactar correctamente sus obras adecuándose a los preceptos del legislador, y reflejar en las mismas sólo el carácter virtuoso del hombre de bien. En *Leyes* VII, tras haber dejado asentada la norma de supervisión de los poetas por parte de los legisladores, Platón se interna en el análisis del plan de estudios del proceso educativo. En el marco de la exposición de una de sus materias (la lectoescritura), afirma que el contenido mismo de las *Leyes* se presenta como «*una cierta poesía*»[1] que no sólo opera como *modelo* para los poetas, sino que revela a los guardianes de la ley como «*poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible*»[2], ya que, a diferencia de los poetas trágicos tradicionales, la exposición de su sistema político no es sino «*una imitación de la vida más bella y mejor*»[3]. Por último, en *Leyes* IX Platón pone un punto final a dicha cuestión al reafirmar el rol del poeta legislador como educador, a cuya supervisión deben someter los demás poetas sus escritos.

Por otra parte, en *República* II, III y X, vemos cómo Platón resuelve la antigua diferencia desatada entre la filosofía y la tradición poética mediante la propuesta de exclusión de los poetas o 'falsos educadores' de la *pólis* ideal. La crítica negativa de la poesía que se desprende de *República* se articula en torno a tres dimensiones: religiosa, ético-política y ontológica. En la segunda, que es sobre todo la que

nos interesa, Platón pone de relieve el significado ético de la noción de *?mímesis*, es decir, su influencia en las costumbres, el carácter y la conducta, y es precisamente en el marco de esta dimensión ético-política de la crítica donde vemos enunciada, tras la purgación y regulación operada sobre la tradición poética, la *posibilidad* de que los futuros guardianes de la *pólis* realicen imitaciones. En efecto, una vez establecidas las normas respecto de las cuestiones de contenido y de estilo que deben regir la producción poética, Platón se pregunta si los futuros guardianes deben hacer imitaciones o no. La respuesta que nos ofrece es que los mismos no deben llevarlas a cabo, ya que ello atentaría contra el principio de especialización de las funciones, según el cual cada uno debe cumplir en la *pólis* una determinada función en relación con sus aptitudes naturales. No obstante, la respuesta no es del todo contundente, ya que Platón contempla aquí la *posibilidad* de que si los guardianes finalmente pretenden imitar, deben hacerlo sólo en relación con la manera de ser y los modales del hombre de bien, y nunca imitar cualidades negativas o innobles, usando para tal fin un tipo de lenguaje más austero y menos agradable, pero ajustado estrictamente a las normas establecidas para la *paideía* de los futuros guardianes. De esta manera Platón deja esbozada en *República* la figura de un guardián que eventualmente podría ser a la vez poeta y no meramente un supervisor o censor de la producción de los poetas.

En este trabajo partimos de la hipótesis de que en *Leyes* Platón logra por fin resolver la tensión entre filosofía, política y poesía abierta en *República*, al reunir en una sola persona las figuras del legislador y del poeta, reunión de la cual resulta la posibilidad de un tipo de poesía, en términos de Asmis, «políticamente correcta»[4]. En este sentido el eje del trabajo girará en torno a la vinculación de los planteos desarrollados por Platón en *Leyes* y *República* respecto del rol del poeta legislador como educador, con vistas a demostrar cómo los de *República* representan un importante antecedente de los de *Leyes*.

Empecemos, pues, con la figura del poeta guardián en *República*. La clasificación de los tipos narrativos (simple, mimético y mixto) le sirve a Platón para acordar el estilo que deberán usar de aquí en más los poetas, esto es, si a los mismos se les debe permitir o prohibir la narración puramente imitativa, o prescribir el tipo mixto con breves intervalos de imitación. Esta cuestión se torna capital, puesto que termina por comprometer la función misma de los futuros guardianes, en la medida en que, antes de resolverla, cabe aún preguntarse si ellos, dado que son precisamente personas instruidas, deben imitar o no: «*Pues bien, considera, Adimanto, lo siguiente: ¿Deben ser* ***imitadores*** *nuestros* ***guardianes*** *o no? ¿No depende la respuesta de nuestras palabras anteriores, según las cuales cada uno puede practicar bien un solo oficio, pero no muchos, y si intenta dedicarse a más de uno no llegará a ser tenido en cuenta en ninguno aunque ponga mano en muchos?*»[5]. Es precisamente el principio de la especialización de las funciones, ya asentado en el libro II y que opera como uno de los pilares fundamentales de la *pólis* proyectada, el que nos disuade de pensar dicha posibilidad de un guardián imitador o poeta guardián; porque si lo aplicamos a este caso particular resulta que una misma persona no debería pretender ser guardián y poeta a la vez, ya que no podría desarrollar ambas actividades simultáneamente con la misma perfección.

No obstante este principio, podemos advertir que, por lo menos en términos eventuales, Platón formula claramente la *posibilidad* de un guardián imitador y, a su vez, le agrega a la misma restricciones: «*Ahora bien, si mantenemos el principio que hemos empezado por establecer, según el cual es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la práctica de cualquier otro oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten ninguna otra cosa. Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes*»[6].

Veamos a continuación el rol del poeta legislador en *Leyes*. Tras establecer la norma de supervisión de los poetas por parte de los legisladores, Platón aborda el análisis del plan de estudios del proceso educativo. En lo que respecta a las prescripciones relativas a las materias (en particular, la lectoescritura) que constituyen tal proceso, afirma que el contenido mismo de las *Leyes* se revela como un *parádeigma* de poesía para los poetas: «*En efecto, al considerar ahora los argumentos que hemos expuesto desde el alba hasta aquí -tal como me parece, no sin alguna inspiración de los dioses- me pareció que se han expuesto de una manera muy semejante a una cierta poesía. Y me sucedió algo que quizás no es para nada sorprendente, que nuestros propios argumentos me alegraron mucho cuando los observé en conjunto. En efecto, de la mayoría de las obras expuestas en poemas o en prosa que tengo aprendidas y escuchadas, de todos me parecieron ser los más satisfactorios y aquellos que más conviene que escuchen los jóvenes. No podría dar al guardián de la ley y educador, así creo, un ejemplo mejor que éste, es decir que no sólo debe mandar a los maestros que enseñen a los niños esta conversación, sino que las obras relacionadas y semejantes a ésta, si acaso tropieza con ellos en algún lugar cuando lee poemas de autores o*

escritos en prosa e incluso cuando escucha sólo conversaciones, que no están escritas, pero con alguna relación con la presente discusión, no debe dejarlas pasar de ninguna manera, sino ***escribirlas***»[7]. Es precisamente esta prescripción del contenido de las *Leyes* como modelo de poesía para las obras que deben leer los jóvenes la que convierte a la forma dialógica platónica en el sustituto ideal de la poesía tradicional en tanto fundamento del sistema educativo[8]. Los escritos del poeta legislador representan así una «piedra de toque»[9] para los futuros poetas y, al mismo tiempo, un antídoto contra los influjos negativos provenientes de la poesía tradicional.

Pero el contenido de las *Leyes* no sólo aparece como un *ejemplo* de poesía, sino que también transforma a los mismos legisladores en poetas, en la medida en que el orden político que ellos ponen en palabras es, a diferencia de los poetas trágicos tradicionales, una *mímesis* de la vida bella y buena. Así Platón nos vuelve a reiterar en *Leyes* una cuestión ya esbozada en *República*[10], según la cual debemos escuchar las razones que podrían llegar a alegar los defensores de la poesía mimético-placentera respecto de la necesidad de su presencia en la ciudad; Platón propone, en efecto, que escuchemos su palabra seductora a fin de medir su peso argumental: «*Si en alguna ocasión llegara 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, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía, o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?", ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? A mí me parece que lo siguiente: "Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera*[11]*. 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*»[12]. Se vuelve ahora más explícita la contraposición entre la poesía de los trágicos[13] y la de los poetas legisladores y, a su vez, la cuestión de su rivalidad y tensión, que ya había sido esbozada en *República* cuando Platón se refirió a la posibilidad de un poeta guardián y al desacuerdo radical que existía desde antaño entre la filosofía y la poesía, pero con la diferencia de que aquí en *Leyes* introduce un atisbo de solución. En efecto, la estrategia platónica puesta en práctica en este diálogo no sólo vuelve a confirmarnos que una *mímesis* en estrecha relación con el placer no es la más acorde y conveniente para una *pólis* bien regulada en términos éticos y jurídico-políticos[14], sino que también nos invita a presenciar la operación de desplazamiento del poeta tradicional en favor del poeta legislador como verdadero educador. Nótese asimismo cómo a Platón ya no le basta solo con la prescripción de supervisión y riguroso control político-jurídico de las «*peligrosas*»[15] composiciones poéticas basadas en una mala *mímesis*, prescripción que ya había apuntado en *República* y que repite casi textualmente en *Leyes*, sino que en esta última se trata de ir más al fondo de la cuestión, al punto de introducir al poeta legislador como el nuevo protagonista de su proyecto educativo, prescindiendo en consecuencia del poeta tradicional y de sus obras. Platón, en efecto, advierte que prestarle atención a la influencia que las obras de dicho poeta ejercen sobre los jóvenes implica ya no una mera tarea de supervisión o, lo que es lo mismo, de espera de un tipo de poesía más austera y acorde a sus normas por parte de ellos, sino que exige más radicalmente una operación de sustitución de esas obras poéticas por los escritos del legislador, puesto que tal operación representa la única garantía de que no se le escape ningún detalle en el desarrollo del proceso educativo. Por ello en *Leyes* IX Platón pone un punto final a esta cuestión al ubicar los escritos del legislador por sobre las demás obras literarias en boga.

Si las *Leyes*, en este sentido, constituye una solución al problema abierto en *República* en torno a las obras poéticas tradicionales, proponiendo que los escritos mismos del legislador operen como el verdadero fundamento del proceso educativo en su conjunto, deberíamos, a modo de conclusión, enumerar los aportes de *Leyes* al respecto. En este diálogo, en efecto, dicha solución se traduce en una serie de novedades que complementan aspectos presentados de forma embrionaria en *República*: *en primer lugar*, una necesaria flexibilización del principio de la especialización de las funciones en el área educativa, principio que en *República* representaba uno de los pilares más firmes. No es que este principio haya dejado de operar en *Leyes*, sino que en el plano de la *paideía* se flexibiliza, por cuanto que el legislador trasciende ahora sus funciones y encarna también el papel del poeta. *En segundo lugar*, si bien Platón, como vimos en *República*, presenta eventualmente la posibilidad de un guardián que componga, o sea de un poeta guardián, todavía sigue primando en esta obra la prescripción de la función normativa (solo de supervisión y control) y, al mismo tiempo, una clara demarcación entre los poetas y los guardianes fundadores. En *Leyes*, por el

contrario, vimos cómo tal demarcación se ha ido disipando progresivamente al punto de poner Platón más énfasis no tanto en la función normativa, sino en la compositiva del legislador[16] o, mejor, en la complementación de ambas funciones[17]. Sus obras adquieren así un rol educativo paradigmático, ya que las mismas reflejan una estrecha relación entre el arte y la vida buena. *En tercer lugar*, el legislador como poeta produce escritos que no vacilan respecto de la presentación de acciones y caracteres buenos y malos, en una palabra, sobre su imitación de la virtud y el vicio, a diferencia del poeta tradicional, quien precisamente por encontrarse en trance de inspiración divina «*no es dueño de sí*»[18]. El poeta legislador posee así un conocimiento preciso no sólo para juzgar con corrección las obras de arte, esto es, para poder diferenciar las buenas y malas imitaciones que las mismas encierran, sino también para producir obras más adecuadas y convenientes[19]. Podríamos entonces pensar que este tipo de poesía precisa e imparcial propia del poeta legislador no es sino aquella poesía austera, bella y saludable que Platón reclamaba en *República*[20], y que en el *Sofista* se relacionaba con un tipo de *mímesis con* conocimiento, a diferencia de la que se realiza con ignorancia[21]. En este sentido la poesía del legislador se origina en el conocimiento de aquello que pretende imitar, por lo que su *mímesis* con conocimiento será un reflejo de lo verdadero, bello y bueno[22].

Así como en *República* Platón arribó a la conclusión fundamental de que la solución para los males que aquejan a las *póleis* de su tiempo consistía en hacer coincidir la filosofía y el poder político en la persona del filósofo rey[23], podríamos decir que en *Leyes* vuelve a retomar dicha conclusión, pero ahora con vistas a dar una solución al tema de la supervisión de la poesía, la cual implica hacer coincidir las funciones compositiva y jurídico-normativa en la persona del poeta legislador; en una palabra, fundir en esta figura tales funciones de vital importancia no sólo para el orden político de Magnesia, sino también para el de cualquier *pólis* en general.

Bibliografía

Primaria

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford University Press, New York, ,1902 y 1907 *tomus* IV y V.

Platón (1969), *República*, trad., introd. y notas por J. Pabón y M. Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 3 vols.

Platón, *Leyes*, introd., trad., introd. y notas de F. Lisi, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1999, vols. VIII y IX

Secundaria

E. Asmis (1992), «Plato on poetic creativity», en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp. 338-64.

E. Belfiore (1983), «Plato's Greatest Accusation against Poetry», en F. J Pelletier and J. King-Farlow (eds.), *New Essays on Plato, Canadian Journal of Philosophy*, suppl., vol. IX, pp. 39-62.

K. Gaiser (1984), *Platone come scrittore filosofico: Saggi sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli.

Ch. Gill (1993), «Plato on Falsehood -not Fiction», en *Lies and Fiction in the Ancient Word*, University of Exeter Press, Exeter, pp. 38-87.

G. Grube (1983), *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid.

W. K. C. Guthrie (1990-92), *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, vols. IV y V.

E. A. Havelock (1994), *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid.

F. Lisi, «Arte, ley y diálogo», s.l., pp. 1-26.

F. Nietzsche (1973), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.

S. Rosen (1990), «La querelle entre la philosophie et la poésie», en J. F. Mattéi, *La naissance de la raison en Gréce*, PUF, Paris, pp. 325-331.

W. J. Verdenius (1949), *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, E. J. Brill, Leiden.

A. Wilson Nightingale (1995), ***Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy***, University Press, Cambridge.

Notas

[1] Cf. Platón, *Leyes* VII 811c. Seguimos la traducción castellana de F. Lisi (cf. Platón, *Leyes*, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1999, vols. VIII y IX).

[2] *Ibíd.*, VII 817b.

[3] *Ibíd.*

[4] Cf. Asmis (1992: 338, 358).
[5] Cf. *República* III 394e.
[6] *Ibíd.*, III 395b-d.
[7] Cf. *Leyes*, VII 811c-812a; y también XII 957c-d.
[8] Sobre el diálogo literario platónico como una nueva forma de poesía filosóficamente legítima y como sustituto ideal de la poesía tradicional, cf. Gaiser (1984: 103-107), quien en parte retoma la concepción nietzscheana del diálogo platónico como «el prototipo de una nueva forma de arte» (Nietzsche, 1973: 121). Según Gaiser en *Leyes* Platón realiza paradigmáticamente la posibilidad de un género de poesía filosóficamente fundada, que ya se dejaba entrever en algunos diálogos previos como el *Ion*, *Fedón* y *República* (107-123). En una línea interpretativa similar podemos ubicar a Wilson Nightingale (1995: 1-12), quien sostiene que en los diálogos platónicos se advierte una intertextualidad que se explica a la luz de una 'conversación' o 'diálogo' que Platón mantiene con los géneros tradicionales de discurso. Según esta autora, dentro del proyecto intelectual platónico tal 'conversación' no sólo tiene como finalidad incorporar en sus propios diálogos dichos géneros, los cuales estaban revestidos de una importante autoridad y vigencia en la democracia ateniense, sino que también la misma le permite a Platón definir un nuevo concepto de filosofía, entendido como una disciplina nueva y especializada que consiste en una práctica discursiva y social, en oposición al modo o concepción tradicional (pre-platónica) de la filosofía, que concibe a la misma como 'formación intelectual' en sentido amplio. Para Wilson Nightingale Platón entrecruza los géneros tradicionales de discurso, y traspasa, al mismo tiempo, los límites genéricos. Explícitamente define el modo de discurso de la filosofía como opuesto al lenguaje de la poesía y al de la retórica, y como opuesto también al proceder erístico; pero, paradójicamente, en la forma del diálogo toma en préstamo y se apropia de los mismos registros genéricos a los cuales critica (*i.e.* épica, lírica, tragedia, comedia, erística, retórica, etc.). Lisi, por su parte, apunta: «[...] aunque no se puede negar que el diálogo platónico presenta algunas similaridades con la tragedia o la comedia, fue concebido por Platón como otro género independiente que también tenía una función educativa y protréptica. Algunos textos en las *Leyes* aluden claramente al diálogo como otro género junto a otras formas de 'literatura' y expresan su dependencia de la norma de la ley de una forma similar a como lo hacen para las otras obras literarias (VII 811e1-5; XII 957c7-d6). [...] Los diálogos platónicos se manifiestan así como una propuesta programática para superar tanto la tragedia como la comedia» (cf. Lisi, «Arte, ley y diálogo», s.l., pp. 23-24). El pasaje de *Leyes* citado nos mostraría, en este sentido, cómo la forma dialógica que introduce Platón apunta a sustituir o desplazar a la poesía en su conjunto del lugar de privilegio que ocupaba como fundamento de la educación tradicional.
[9] Cf. *Leyes* XII 957d-e.
[10] Cf. *República* III 398a-b.
[11] Como antecedentes de esta concepción de «*la tragedia y comedia de la vida*», cf. *Laques* 188d-e; *Filebo* 50b.
[12] Cf. este pasaje con *República* II 377b-c y 383c.
[13] Sobre la valoración negativa del género trágico y su parentesco con las formas de gobierno tiránica y democrática, cf. *República* VIII 568a-d. Al respecto, Rosen (1990: 326-329) destaca la asociación que lleva a cabo Platón entre la poesía mimética, la tiranía y la incitación a la licencia sexual. A los ojos de Platón, tal asociación constituye, en términos de Rosen, «el defecto político de la poesía».
[14] Cf. *República* X 607c-d.
[15] Cf. *República* II 378a.
[16] Cf. al respecto *Leyes* IX 858e-859a.
[17] Según Grube (1983: 310-311), en la época en que Platón escribió las *Leyes* «parece haber abandonado la esperanza del filosofo poeta, que no necesitaría supervisión, al ser él mismo uno de los supervisores, de la misma forma que había abandonado prácticamente la esperanza del filósofo rey. De aquí que en este diálogo deban someterse a censura *todos* los poetas, y que no espere siquiera que éstos se ocupen del efecto moral de su obra. El asunto se queda para el gobernante». Nuestra lectura discrepa en este punto con la postura de Grube, ya que lo que nosotros leemos en *Leyes* es, más que el 'abandono' del filósofo poeta, una revisión y complementación de la figura del poeta guardián (y no del 'filosofo poeta' como afirma Grube) presentada en esbozo en *República*, la cual en aquélla se resuelve, como vimos, a partir de la introducción del poeta legislador como figura que aúna en sí las funciones normativa y compositiva en materia educativa.
[18] Cf. *Leyes* IV 719c-e.
[19] Este conocimiento del poeta legislador que aparece en *Leyes* ya podía advertirse en *República* III 402b-c. Sobre el empleo o no del lenguaje de las Formas en este pasaje y un relevamiento de las posiciones más destacadas al respecto, véase Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 440-442
[20] Cf. *República* III 401c-d. Si seguimos nuestra lectura, «*aquellos artistas*» que Platón propone buscar en *República* vendrían a ser así los poetas legisladores que hallamos en *Leyes*, poetas en cuyos escritos se revela «*todo lo bello y agraciado*».
[21] Cf. *Sofista* 267b-d. Como señala al respecto Grube (1983: 297): «[...] nos encontramos aquí ante dos tipos distintos de artistas, y que aquel que conoce el objeto que imita tiene por lo menos la posibilidad, si su conocimiento es correcto, de producir obras de arte que merecen la aprobación de Platón».
[22] Dicha *mímesis* de lo verdadero puede verse anticipada en *República* VI 484c-d y *Político* 300c. Cf. asimismo Gaiser (1984: 110-111, 116).
[23] Cf. *República* V 473d-e.

ACERCA DE LOS TÓPICOS Y SU TRANSMISIÓN A LA EDAD MEDIA

Leonor Valencia
UBA

Tópicos, dialéctica

En Tópicos Aristóteles tematiza los razonamientos dialécticos, razonamientos desarrollados a partir de lo plausible o probable: '...son cosas plausibles <endoxa> las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.' (100 b23).

Formalmente, los *razonamientos dialécticos* no difieren de los explicitados en Analíticos.

Primeros: '*La proposición demostrativa difiere de la dialéctica en que la demostrativa es la asunción de una de las dos partes de la contradicción (pues el que demuestra no pregunta sino que asume), en cambio la dialéctica es la pregunta respecto de la contradicción. Pero no habrá diferencia ninguna en lo relativo a la formación del razonamiento de cada uno...*'.

Tópicos y Analíticos fueron estimados por Aristóteles como dos exposiciones paralelas, si bien una redacción parcial de Tópicos es precedente.

Veamos la ponderación que, de los Tópicos de Aristóteles, realizan During (en Aristóteles) y Bochenski (en *Ancient Formal Logic*): During considera que la silogística científica es sólo una forma especial de la dialéctica, de donde procedió. Bochenski destaca fuertemente la importancia del análisis de los llamados *razonamientos dialécticos*; en efecto, en la división que propone para la lógica antigua (S.VI a.C, a S. VI d.C.) la lógica de los Tópicos (340 a.C) marca la división entre:

- **período prearistotélico**

y

- **período creativo**, donde se inicia formalización de la lógica -este período creativo se extiende por 150 años, hasta la muerte de Crisipo (208 a.C.), e incluye las formalizaciones aristotélicas y estoicas-.

Con relación a la génesis de la formalización lógica, Bochenski señala la importancia de la investigación de Aristóteles sobre los predicables: 'No hay duda de que clasificando los predicables -la definición, lo propio, el género y el accidente- él descubrió y concibió claramente la lógica formal'[1].

Por su parte, Kneale y Kneale señalan, en su Historia de la lógica, la mayor riqueza de los Tópicos en cuanto al número de esquemas formales y funciones lógicas empleadas frente a la más madura y conscientemente formalizada silogísticade los Analíticos.

Leemos a Aristóteles, enumerando los predicables: '**Toda proposición y todo problema**[2] indican bien un género, bien un propio, bien un accidente...entre lo propio lo hay que significa qué es el ser <definición> y a la otra se la llamará propio...'(101 b 20). Aristóteles explicita el criterio con el cual determina estos cuatro y únicos posibles modos de predicación[3].

Los razonamientos que constan de premisas probables devienen útiles '...para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía.' '...porque pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso.'.

A continuación de la consideración acerca de los silogismos dialécticos y de los predicables es desarrollada la teoría de los topoi o lugares de los argumentos. El 'lugar', topoj, -concepto éste que da nombre a los Tópicos - significaría 'punto de vista'; During[4] estima que esa significación probablemente fue introducida por Aristóteles. Es una premisa común, lugar desde el cual se estructura la argumentación.

Teofrasto ofrece una caracterización de la noción de 'lugar', pero a partir de él deberemos llegar hasta Cicerón para encontrar una obra que retome el tema.

Cicerón divide – y esta división que no se encuentra en Aristóteles - el método de discusión en: invención y juicio (*ars inveniendi y ars iudicandi);* en las dos partes considera a Aristóteles *princeps;* corresponde a la invención la elección de la premisa común o 'lugar' a partir del cual se desplegará la argumentación; a la otra, los diversos tipos de razonamiento. Con su obra Tópicos, homónima de la de Aristóteles, donde enumera los 'lugares' de los argumentos, Cicerón permite mediatizar a la Edad Media la temática de los razonamientos dialécticos.

De acuerdo a Green Pedersen, <Tópicos de Cicerón[5]> 'directa o indirectamente es la base de la enseñanza medieval más temprana acerca de los tópicos que conocemos'[6].

Tópicos y Edad Media

Logica vetus

Se ha llamado *logica vetus o antiquorum* al conjunto de obras y compendios a los cuales la Edad Media ha tenido acceso, con anterioridad al año 1141[7]; a partir de entonces la Edad Media Occidental va accediendo a la totalidad de las obras de Aristóteles que componen el Organon (*logica nova*). Acuñaron tales denominaciones precisamente quienes accedieron a la *logica nova* (aunque debemos precisar que los primeros manuscritos conservados de los comentarios de Boecio a los *Primeros y Segundos Analíticos* datan de la segunda mitad del siglo X[8].

Hay coincidencia en incluir en la *logica vetus*:

-Isagoge de Porfirio

Permítasenos detenernos en esta obra. Sería lícito preguntarse si se trata, tal como está indicado en la obra, de una eisagwgh (introducción) a las Categorías[9] de Aristóteles, o si estamos ante una introducción a los Tópicos de Aristóteles, ya que Porfirio tematiza aquí los predicables que Aristóteles enumera en Tópicos.

Al ponderar la Isagoge debemos tener en cuenta el papel que le cupo en la historia de la lógica: Pierre Hadot[10] destaca: 'él <Porfirio> se halla en el origen de un movimiento de renacimiento de los estudios de lógica aristotélica cuyos efectos se harán sentir todavía en el Medioevo.'[11].

-Comentario de Boecio a la Isagoge traducida por Mario

Victorino; '.... Victorino, al traducir la Isagoge de Profirio continúa su obra de comentador de los Tópicos de Cicerón[12].'

-Traducción y comentario de Boecio a la Isagoge

-Categorías de Aristóteles, traducción y comentarios de Boecio

-Peri herrmeneias de Aristóteles, traducción y comentarios de Boecio

La lista se acrecienta con:

- *Peri herrmeneias* del pseudo Apuleyo
- *De definitionibus* de Mario Victorino[13]
- *Tópicos* de Cicerón.

Green Pedersen, Mercedes Riani, Sot, Boudet y Jalabert, Focillon, Gilson, consideran a Tópicos de Cicerón integrante de la logica vetus.

Boecio escribe un comentario a esta obra de Cicerón, *In Ciceronis Topica* (ICT)[14]. En *De Differentiis Topicis*[15], *(DDT)* otra obra de Boecio sobre la tópica, la definición de Boecio de 'lugar' como sede del argumento (*sedes argumenti*) es calcada de los Tópicos de Cicerón ; en *DDT* Boecio alude a un comentario suyo acerca de los Tópicos de Aristóteles, trabajo que no ha llegado hasta nosotros.

En el siglo X, dos trabajos del monasterio de ST. Gall, *Dialéctica*[16] y *De Syllogismis*[17] tematizan la lógica; se basan en compendios de las siguientes obras: de Marciano Capella *'De nuptiis Philologiae et Mercurii'* (presenta a las artes liberales, entre ellas, la Dialéctica), de Casiodoro *Institutiones*[18] y de San Isidoro de Sevilla Etimologías, obras que en cuanto a la tópica se atenían a la tópica ciceroniana, con acento en la retórica en Marciano Capella y con acento en la lógica en Casiodoro y en Isidoro.

El relevamiento de las fuentes de la dialéctica y de su transmisión permite incluir la consideración de las llamadas *rationes necessariae*. En De Inventione L.I XXIX, Cicerón menciona y proporciona ejem-

plos del razonamiento al que llama 'necesario'[19]; a través de Mario Victorino[20] llegan a la Edad Media la definición y los ejemplos de la *rationes necessariae.*

Vemos que la temática relativa a los razonamientos dialécticos y a la metodología tendiente a la búsqueda de los 'lugares' de los argumentos -'lugares' que permitan elegir las premisas plausibles, probables, partir de las cuales desplegar la especulación- se muestra constante durante el período de la Alta Edad Media que estamos tratando. El enfoque de los tópicos es recurrente.

Escolástica; aplicación de la dialéctica

En el siglo IX ya se consideraba que 'para exponer escolásticamente las verdades de la fe hay que disputarlas filosóficamente, es decir, dialécticamente.'[21].

El *corpus de la logica vetus*, que no había sufrido cambio importante desde hacía siglos ('la dialéctica <estaba> perfeccionada ya anteriormente en todos sus pormenores...'[22], la formación en artes liberales estaba basada en textos de larga data) es redescubierto en el siglo XI. En efecto, las controversias religiosas que entonces se desatan presentan una característica nueva: la 'dialectización del discurso cristiano'[23]. Asistimos a las llamadas controversias entre dialécticos y antidialécticos, entre aquellos que, en el ámbito teológico, se permiten apelar a los razonamientos [24] y quienes, en cambio, rechazan toda posible injerencia de la dialéctica[25]. El nombre de 'dialécticos', las argumentaciones esgrimidas desde posiciones encontradas, nos hacen girar hasta volver a encontrar las fuentes de la tópica.

Este redescubrimiento de la logica vetus, esta pugna entre dialécticos y antidialécticos en el siglo XI coincide con lo que Alain de Libera llama 'un comienzo de reapropiación de la cultura greco-latina'[26] y Henri Focillon[27]'el comienzo de la Edad Media Occidental'.

Conclusión

El estudio de las fuentes de la dialéctica medieval nos lleva a afirmar la casi exclusiva impronta aristotélica del término 'dialéctica'. Cicerón permite mediatizare a la Edad Media el tema de los tópicos; es precisamente en la Edad Media en donde el significado de 'dialéctica' es asimilado al de 'lógica'. En la medieval logica vetus no deja de aparecer el tema de los tópicos: los razonamientos dialécticos y la búsqueda de los llamados 'lugares de los argumentos'.

La pugna que, acerca de la utilización o no de la lógica en la interpretación de la doctrina y textos cristianos, se desata en el siglo XI, entre dialécticos y antidialécticos sólo puede comprenderse a través de las notas y caracterización que, de la dialéctica, nos brinda Aristóteles. La confrontación entre dialécticos y antidialécticos revela en su base a los *razonamientos dialécticos.*

Bibliografía

Bochenski, I.M., *Ancient formal logic*
Green-pedersen,Niels Jorgen, *The tradition of the the topics in the Middle Ages*
Hadot, Pierre, Marius Victorinus
Focillon, Henri, *El año mil*
Landgraf, Arthur, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*

Notas

[1] Bochenski, op. citada, pág. 27
[2] la negrita es nuestra
[3] 'En efecto, es necesario que todo lo que se predica de algo, **o sea intercambiable en la predicación o no**. Y si lo es, será una definición o un *propio;* pues si significa el *qué es el ser* es definición si no, propio; pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa *qué es el ser.* Y si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, puesto que la definición consta de género y diferencia, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba *accidente* a lo que no se llama ni *definición*, ni *género*, ni *propio*, y que, con todo, se da en el objeto.(103 b 9)
[4] Aristóteles, pág. 122
[5] basada, como dijimos, en Tópicos de Aristóteles
[6] Green Pedersen, The tradition of teh topics in the Middle Ages
[7] Moreno, Lógica medieval, pág. 252

[8] de Fleury sur Loire, Gilson, La Filosofía en la Edad Media, pág.213
[9] 'Puesto que es necesario, oh Crisaorio, a finde aprender las *Categorías* de Aristóteles, saber qué son el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente....'En nota al pie de la traducción de Herrán y La Croce, leemos: 'Observamos que los predicables que enumera Aristóteles no coinciden con los de Porfirio.....Según Ross "Porfirio oscureció irreparablemente <la clasificación de los predicables en Aristóteles> al contar la especie como un quinto predicable". *Cuadernos de Filosofía*, Año XIII, nº 19, pág. 171
[10] *Marius Victorinus*, (pág.180)
[11] si bien 'la fuente última de este movimiento remonte probablemente a Alejandro de Afrodisia<fl.c.200d.C.>.' *Marius Victorinus*, pág. 193. Hadot estima que Plotino mismo puede ser considerado como una reacción de la tradición platónica contra esta reaparición del aristotelismo (pág. 193)
[12] Pierre Hadot, *Marius* Victorinus, pág. 180 (la negrita es nuestra)
[13] atribuído por largo tiempo a Boecio
[14] *The tradition of the topics in the middle ages*, pág.45
[15] p.e.: Diferencia: desde la definición; Máxima: aquello a lo cual no corresponde la definición del género, no es especie del género
[16] anónimo
[17] atribuído a Norker Labeo (950-1022)
[18] 'Nuestras reseñas bibliográficas concernientes a las obras dialécticas de Victorino provienen del capítulo consagrado a la Dialéctica en las Instituciones de Casiodoro.' Hadot, *Marius Victorinus*, pág.105
[19] *'si peperit, cum viro concubuit''*
[20] *Explanationem in Ciceronem Rhetoricam*
[21] en el *Comentario a San Pablo* de Haimo de Halberstdt (citado por Landgraf, Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, pág.20)
[22] Landgraf, Introd. a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, pág.29
[23] Alain de Libera, La filosofía medieval, pág. 284 ('Fulberto <de Chartres, 960-1028> es, en un sentido, el primer autor que, entre los siglos X y XI, retoma la tópica boeciana para aplicarla en el ámbito teológico....."dialectización" del discurso cristiano.'
[24] Anselmo, 1033-1109 '...que no buscase otra prueba que la que resalta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad (*rationis neccesitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.*' *Monologium*, prólogo
[25] Pedro Damián , 1007-1072 'El poder divino trastoca los silogismos armados y los artificios de los dialécticos, que parecieran, a juicio de ellos, necesarios e irrecusables.' *De Divina Omnipotentia*
[26] obra citada, pág. 286
[27] El Año Mil, pág.13]

EL FUNDAMENTO DEL MUNDO -EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y MODERNA- A TRAVÉS DE SU RELACIÓN CON EL SUJETO

Marina Eva Ercolini
Natalia Vanesa Vozzi
UBA

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta del modo en que el mundo se fundamenta en la filosofía antigua, particularmente en la teoría de las ideas de Platón, y en la filosofía moderna más especialmente, en la filosofía cartesiana, teniendo en cuenta en la relación sujeto-mundo el modo en que el primero accede al segundo. Para esto desarrollaremos ambos métodos de acceso al conocimiento del mundo para mostrar que su fundamento es exterior al sujeto en la época clásica y que en cambio reside en la racionalidad del sujeto en la segunda. De este modo concluiremos que la interiorización del fundamento por parte del sujeto constituye la principal característica del giro dado en la modernidad.

Antes de comenzar, es importante hacer una aclaración con respecto a los conceptos de sujeto y objeto de conocimiento. Objeto es aquello que se presenta a la mente -agote o no la inteligibilidad de la cosa-. Sujeto es el sustrato de las propiedades, lo que se mantiene a través del cambio, lo que es en sí. En la concepción clásica el sustrato de propiedades es el mundo externo, en cambio como veremos, en la concepción moderna el cogito lo es. Hay que aclarar que cuando utilizamos el concepto de "sujeto" en este trabajo lo hacemos en esta segunda acepción, como "persona que conoce" independientemente del período que estemos describiendo.

Platón y el fundamento natural

Los antiguos griegos aceptaban el mundo sensible tal y como se les presentaba, es decir, era una realidad dada que constituía un todo ordenado del cual necesitaban dar cuenta y encontrar sus fundamentos. El humanismo del siglo V colocó las indagaciones sobre el hombre en el centro de las preocupaciones filosóficas. En contraste con el período anterior, denominado tradicionalmente como el período cosmológico de la filosofía antigua, este período antropológico se ocupa de encontrar el lugar que le corresponde al hombre dentro del cosmos o universo. En este contexto el interés fundamental de las preocupaciones está centrado en encontrar un conocimiento que pueda guiar al hombre en su vida. Frente al relativismo instaurado por los sofistas según el cual todo conocimiento depende de factores circunstanciales, es decir, no hay un fundamento independiente del sujeto que conoce, Platón postula no sólo la existencia de conocimiento, sino también el carácter último, absoluto y trascendente del mismo. Dado que la realidad sensible no puede explicar un conocimiento absoluto debido a que ella está en constante devenir, esto es pasa del ser al no-ser y de éste a aquél, Platón postula una realidad trascendente, ajena a este cambio, que dé cuenta del ser de las cosas. De este modo, el fundamento de este mundo va a estar dado por la instancia suprasensible formada por realidades en sí que permiten explicar el mundo cambiante y acceder a un conocimiento de lo real y absoluto.

Dentro de este contexto, Platón considera que la verdad no depende del mundo cambiante, sino que, por el contrario, es lo propio del mundo eidético. El verdadero ser, el ser-en-sí, está dado y es el mundo trascendente, que es inmutable e incorrompible. La verdad tiene así un fundamento objetivo y absoluto, dado por la instancia trascendente antes mencionada, que no depende del sujeto, esto es, de factores circunstanciales -lo cual haría a la verdad relativa a aquél al modo sofístico- sino que, por el contrario, está dada más allá de él, de modo que el sujeto sólo puede, mediante un trabajo dialéctico, aprehenderla, pero de ninguna manera constituirse él en su fundamento.

Este trabajo requiere de aprehensión o contemplación-como Platón plantea con la alegoría de la línea- una gradación de los objetos de conocimiento según su Ser. En el sector de los conocimientos sensibles encontramos las opiniones como meras copias de los objetos reales, que a su vez son copias de las ideas. En el sector de conocimientos inteligibles encontramos, por un lado, la matemática, como aquel conocimiento que, partiendo de supuestos, los toma como principios, y llega a una conclusión sin dar cuenta de estos y, por otro, a la dialéctica como aquél método que, partiendo de un supuesto y sin considerarlo como principio, llega a un principio no hipotético, para luego, a partir de él, hacer un camino inverso y justificar lo que se ha encontrado. El camino de ida y de vuelta se efectuará sin recurrir a imágenes con las Ideas mismas y por medio de ellas. Este camino que se identifica con la filosofía misma nos permite conocer aquello que se encuentra más alto en la escala del ser: las ideas en sí mismas. El modo correcto de hacerlo requiere mucho entrenamiento, y un ejemplo de ello se da en el Banquete, buscando la idea de Belleza. El primer paso es observar las cosas bellas de este mundo e ir ascendiendo como por una escalera de una en una según su belleza, y luego a todos los cuerpos bellos, siguen las bellas normas de conducta que tienen estos cuerpos bellos y luego los bellos conocimientos. Terminamos el camino al llegar al conocimiento de la belleza absoluta, de la belleza en sí. A pesar de que la reminiscencia permite a todos los hombres tener un conocimiento latente por haber contemplado las ideas en un momento previo a esta vida, la contemplación de las Ideas en sí mismas requiere un arduo trabajo intelectual y una guía adecuada.

En conclusión, el sujeto platónico, a pesar de participar activamente en la adquisición del conocimiento no lo constituye ni lo fundamenta, sino que simplemente lo aprehende y lo contempla. De este modo se pone de manifiesto que el mundo se le presenta al sujeto de una manera objetiva, es tomado como natural y existe la convicción de que aquello que es conocido es trascendente. La esencia del cono-

cimiento consiste en una asimilación del intelecto que conoce a lo conocido, por medio de una semejanza de la cosa inteligida en el intelecto.

Descartes y el fundamento en el sujeto

En la modernidad, a partir de las nuevas teorías científicas se pierde la confianza en los conocimientos heredados y la seguridad de encontrar verdades firmes con los métodos tradicionales. Esta situación produce un giro en la relación sujeto-mundo que comienza paradigmáticamente con la duda cartesiana. Descartes, emprende su camino poniendo en duda todo lo que hasta el momento había creído verdadero. No es que efectivamente crea falsos sus conocimientos, sino que metódicamente los supone de este modo cuando quepa la menor duda de su verdad hasta que hayan sido plenamente sometidos al análisis de la razón. Es importante destacar que la duda cartesiana no debe ser confundida con la del escéptico. Este último utiliza la duda como una posición frente al conocimiento dada su imposibilidad; por el contrario Descartes la utiliza como punto de partida para llegar a un conocimiento firme.

En la segunda parte del Discurso del Método, Descartes enumera las cuatro reglas que deben seguirse para obtener un conocimiento libre de toda duda: Primero, no debe aceptarse como verdadero ningún conocimiento que no se presente a la mente de manera clara y distinta. Un conocimiento claro es aquél que se presenta o manifiesta a la mente atenta. Un conocimiento distinto es aquél que no presenta nada más que lo que es claro. Un conocimiento que es distinto también debe ser claro, pero si es claro, no necesariamente deberá ser distinto.

La segunda regla consiste en dividir cada una de las dificultades en tantas partes como sea posible y se requiera para resolverlas del modo más adecuado. En tercer lugar Descartes propone conducir los pensamientos ordenadamente, de los más simples y fáciles de conocer a los más complejos. Por último, revisar todos los pasos, de modo de asegurarnos de no haber omitido nada.

El método propuesto por Descartes para obtener un conocimiento firme y seguro, a diferencia de las argumentaciones silogísticas, se da a sí mismo su forma y su contenido. Dado que Descartes postula la unidad de las ciencias, cuyo único objeto es el saber, todo aquello que sea cognoscible va a ser el objeto o contenido del método. De este modo, aquello que escape a él va a quedar fuera del ámbito del conocimiento, esto es, no va a ser cognoscible. Es importante señalar que Descartes no considera que el objeto de estudio son las cosas en sí, sino ciertos aspectos cuantificables de ellas, como lo son el orden y la cantidad. Así, el método cartesiano tiene como objeto aquello que puede ser explicado mediante el lenguaje de la matemática universal. Lo que quede fuera de él no será cognoscible.

Este método es aplicado en las Meditaciones Metafísicas obteniendo de este modo Descartes, las primeras verdades a partir de las cuales construirá el resto de los conocimientos buscados.

Descartes comienza su búsqueda teniendo en cuenta que los sentidos frecuentemente nos engañan, que podemos confundir sueño con vigilia, o incluso que un genio maligno nos hace creer aquello que creemos, absolutamente toda la realidad es puesta en duda, no hay nada tan claro y distintamente presentado desde el mundo al sujeto como para no ser puesto entre signos de interrogación.

Debe encontrar entonces un primer principio de la filosofía, que deberá ser una certidumbre absolutamente indubitable, una evidencia absolutamente radical. Descubre su propia existencia como la primer verdad absoluta en el mismo acto de dudar (como clase del pensar) más allá de los contenidos de este dudar, del pensar o del imaginar. *Cogito, ergo sum*, se le presenta tan clara y distintamente porque se trata del único caso en que la idea y la realidad ideada coinciden ontológicamente, son la misma cosa. La idea del propio yo, ya es el propio yo. Ya que la propia existencia consiste en idear, sujeto y objeto del conocimiento coinciden. En el mismo acto de pensar se evidencia la existencia del sujeto pensante.

El problema radica ahora en la existencia de las demás realidades, tenemos la existencia de la idea como tal pero no de la cosa ideada. Necesitamos garantizar que la cosa ideada existe realmente más allá de nosotros. Para salir del encierro en su propio yo que el mismo ha provocado, necesita el rescate divino. La prueba ontológica de la existencia de Dios es la única posible cuando sólo se tienen pensamientos: sabiéndose imperfecto, por el sólo hecho de estar dudando, pero habiendo podido pensar en algo más perfecto que sí mismo, sólo cabía preguntarse por la causa de esa idea, ya que no podía provenir de su mente imperfecta como las demás ideas que podía concebir. De modo que sólo pudo haber sido puesta en el sujeto por algo superior a él, una naturaleza verdaderamente más perfecta que reuniese todas las

perfecciones que se conocen y no se tienen; debía ser un ser absolutamente perfecto del que dependiese toda la realidad, es decir Dios. La pura concepción de una idea no garantiza su existencia, excepto cuando la existencia necesaria es una cualidad intrínseca a esa idea, como es el caso del Ser perfecto, cuya perfección implica su existencia.

Una vez demostrada la existencia de Dios, el criterio de evidencia cobra eficacia: la trascendencia de la idea clara y distinta queda establecida - puesto que el no admitirla resultaría contradictorio con la bondad divina-, y el mundo es reedificado a partir de lo que conocemos mediante la razón, de las ideas que podemos concebir y deducir clara y distintamente, más allá de lo que imaginemos, soñemos o percibamos con los sentidos.

Según Descartes, dado que la razón es universal y todos los hombres la poseen por igual, las diferencias entre sus juicios dependen del uso que cada uno de ellos hace de su propia racionalidad. Pero aplicando el método correctamente todos llegaríamos a las mismas verdades.

En conclusión, el sujeto cartesiano no sólo participa activamente en la adquisición del conocimiento, sino que el fundamento del mismo se halla en su propia racionalidad. De este modo el mundo ya no es dado de manera objetiva y absoluta sino que es conocido a partir de categorías propias del sujeto, de modo que se pierde la comunidad entre el intelecto y las cosas, surgiendo la dicotomía sustancia extensa - sustancia pensante. Pueden conocerse las ideas que son imágenes de las cosas pero no se pueden conocer directamente las cosas fuera del sujeto.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos mostrado la diferencia en el fundamento del mundo en la antigüedad y modernidad a través de la diferente relación dada entre él y el sujeto en las teorías platónica y cartesiana. El sujeto platónico encontraba el mundo dado y mediante un ejercicio dialéctico accedía a su conocimiento. De este modo el mundo no era algo que el sujeto debía construir o probar sino simplemente aprehenderlo contemplativamente. El fundamento del mundo estaba dado naturalmente. Muy por el contrario, el sujeto cartesiano, una vez puesto en duda el mundo, debe construirlo mediante su propia racionalidad, constituyéndose ésta en su fundamento.

En resumen: mientras que el método de conocimiento antiguo partía de las cosas que son al conocimiento de ellas, el método cartesiano parte de que pienso, luego soy y luego las cosas son. Hay un cambio en la relación objeto - sujeto. En el sentido antiguo-medieval, todo sustrato de propiedades era un sujeto, era fundamento del conocimiento. Por lo tanto todo lo inteligible era sujeto: una mesa, un árbol, un hombre o Dios. Por el contrario, la concepción moderna de sujeto que se tiene desde el giro cartesiano, no refiere a las sustancias extensas sino a la sustancia pensante. Descartes busca un fundamento inconmovible para el conocimiento, y lo único que encuentra es -como describimos- el cogito. El cogito es el sustrato y sus propiedades (sus ideas) son el objeto. Por lo tanto las cosas pensadas ya no refieren a las cosas en sí, fuera del pensamiento, sino que son relativas al yo en el que reposan, perdiendo su conexión necesaria con la cosa.

Así, el giro en la posición del sujeto frente al mundo se constituye en la principal diferencia entra las filosofías antigua y moderna, marcando de este modo una visión completamente distinta en todas las disciplinas del saber.

Bibliografía

1. Platón:
Fuentes:
Platón (1998), Banquete - Traducción: Martínez Hernández - Edición: Planeta DeAgostini, Barcelona, [Colección: Los Clásicos de Grecia y Roma N° 3]
Platón (1998), República - Traducción: Eggers Lan, Conrado - Edición: Planeta DeAgostini, Barcelona, [Colección: Los Clásicos de Grecia y Roma N° 26]
Platón (1949), Menón - en Diálogos - Traducción: Don Patricio de Azcárate - Edición: El Ateneo, Argentina, [Colección: Clásicos inolvidables]

Bibliografía secundaria

Eggers Lan, Conrado (1971), El sol, la línea y la caverna - Edición: EUDEBA, Buenos Aires.

Jaeger, W. Paideia (1993), Libro segundo, capítulo III.- Edición: Fondo de Cultura Económica, Argentina, Primera reimpresión.
Guthrie, W.K.C. (1990), Historia de la Filosofía Griega - Tomo IV: "Platón, el hombre y sus diálogos".- Edición: Gredos, Madrid.
Mondolfo, Rodolfo (1968), La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua - Edición: EUDEBA; Buenos Aires.
Ross, David - Teoría de las Ideas de Platón - Edición: Cátedra, Madrid, 1993. [Colección: Teorema]
2. Descartes:
Fuentes:
Descartes, René (1637), Discurso del Método - Traducción: Jorge Aurelio Díaz A. Edición: Norma. Buenos Aires (1992)..
Descartes, René (1637), Discurso del método - Traducción: Antonio Rodríguez Huescar - Edición: Orbis, Barcelona, 1983.
Descartes, René (1641), Meditaciones Metafísicas - Traducción: Vidal Peña - Edición: Alfaguara.

Bibliografía secundaria

Cassirer, Ernst (1906), El problema del conocimiento - Tomo 1, Libro 3ro. "Los fundamentos del Idealismo", Capítulo I. "Descartes". - Edición: Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
Cassirer, Ernst (1932), La filosofía de la ilustración - Capítulo III. "Psicología y teoría del conocimiento". - Edición: Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
Dauler Wilson. Margaret: Descartes - Capítulo 1, "Duda general" - Traducción del inglés: José Antonio Robles - Edición: UNAM, México, 1990.
Madanes, Leiser (1991-1997), Claridad y distinción, evidencia e intuición - Edición: Material de cátedra, Historia de la Filosofía Moderna; UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
Rodríguez Huescar, Antonio (1983), "Trabajo preliminar al Discurso del Método", en Discurso del Método - Edición: Orbis, Barcelona, .
Walton, Roberto (2000), Teórico N° 4 - Material de Gnoseología, UBA, Facultad de filosofía y Letras, Buenos Aires.

Historia de la filosofía moderna

DESPUÉS DE LA ILUSTRACIÓN

Ricardo Daniel Bergel

Entiendo por cultura un código de ordenamiento de la experiencia humana que administra aquello que llamamos historia, devenir y cotidianeidad. ¿Podemos desenmascarar estas ideas matrices y anteriores a nuestro pensamiento? ¿De-construir la complejidad de los sentidos de nuestras prácticas y sus fundamentos? ¿Salir del ámbito de ese discurso que regula nuestra existencia a través de nuestras representaciones y nuestras creencias?.

Aparentemente nos comprenderíamos a nosotros mismos si pudiéramos observar desde fuera que aquello que se presenta como un producto de la razón no es más que la expresión de una perspectiva cultural objetivada artificialmente en un acto de autoengaño: nos conduzca o no a la revisión de tales convicciones sería una forma importante de autoconciencia.(Nagel, 2000, 22)

Las creencias son precisamente *eso que nos tiene sujetos* a una cosmovisión. La relación entre lo simbólico y lo real resulta inexpugnable, de "no acontecida resolución". Conceptualmente siempre vive la interrogación, pero ¿quiénes han podido abandonar la idea de fundamento último en donde se apoya toda la estructura del pensar?. La razón no proporciona más que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de un sólido conjunto conceptual. (Horkheimer/Adorno, 1987, 103)

El acontecimiento sin fundamento siempre nos volverá a enfrentar a la tradición occidental judeocristiana: toda tradición ensalza la obediencia[1].

Para poder describir cuestiones de cuerpos y de almas obedientes, especie de ontología de nosotros mismos, propongo comenzar con la lectura del Nuevo Testamento.

En primer lugar se debe dejar claro que la idea de que la divinidad, el rey o el jefe es un pastor seguido por un rebaño de ovejas no les resultaba familiar a los griegos y a los romanos (...) Burdamente hablando, podemos decir que la metáfora del rebaño está ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos.(Foucault, 1996, 21)

La imagen del rebaño es elocuente para quien quiere mostrar que de obediencia es el barro con el que estamos hechos. El pastorado cristiano la desarrolló hasta en los ínfimos detalles. Cabe destacar cuatro puntos: la *responsabilidad*, el pastor debe rendir cuentas por todo el bien y todo el mal que sean capaces de hacer sus ovejas. Se produce un intercambio y una circulación complejas de pecados y méritos. En el día del juicio final todos serán un mismo cuerpo que se salva, -o no.

En lo que hace a la *obediencia* y a la *sumisión*, la relación adquiere el carácter de dependencia individual y completa: su voluntad se cumple no porque sea conforme a la ley, sino principalmente porque «ésa» es su voluntad. La obediencia es una virtud.(Foucault, 1996, 37)

La *individualización* sugiere información: de las necesidades materiales de cada miembro del rebaño; de las actividades visibles (pecados públicos) y también de las actividades ocultas del alma de cada uno de ellos (pecados secretos y progresión en la vía de la santidad).

Examen y dirección de conciencia constituyen un vínculo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el solo fin de franquear victoriosamente algún paso peligroso; se dejaba conducir en todo momento. Ser guiado era un estado y uno estaba fatalmente perdido si intentaba escapar de él. En cuanto al examen, su propósito no era cultivar la conciencia de sí, sino permitir que se abriera íntegramente a su director -que le revelara las profundidades del alma. Lo que quisiera subrayar es que traducen la organización de un vínculo entre obediencia total, conocimiento de sí y la confesión a otro".(Foucault, 1996, 39)

Las técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen un fin: llevar a los individuos a trabajar su propia *mortificación*. Ésta no es la muerte, es renunciamiento, a este mundo y a uno mismo: especie de muerte cotidiana con el fin de conseguir la vida en otro lugar. (Foucault, 1996, 40)

Responsabilidad, obediencia, individualización y mortificación: tecnologías formadoras de un individuo sumiso y obediente. Responsable en su mortificación.

Creemos, después pensamos y por último actuamos racionalmente. El humanismo sirve para adornar y para justificar las concepciones del hombre a las que en verdad está obligado a recurrir.(Foucault, 1996, 102)

Al humanismo se le puede oponer el principio ilustrado que critica y crea conciencia histórica permanente: análisis de los límites que se nos plantean y de su franqueamiento posible.

¿Puede servirnos entonces para algo establecer distinciones entre obedientes y desobedientes?[2]. Más bien temprano que tarde aceptamos toda nuestra docilidad. Revelada como aquello que nos hace ceder, abstenernos, evitar. Docilidad que es pasividad, autorepresión e indefinición. Tiempo deficiente y anémico. Poco productivo. La ilustración fue una especie de rayo que dejo atónitos a los testigos de semejante imperativo: ¡Atrévete a saber! ¡No te dejes guiar!

En el sermón de la montaña tenemos un buen ejemplo de la apología de la obediencia: tiempo atrás, Jesús, y percibiendo la turbación de aquellos que no creemos, se subió a un monte, donde, habiéndose sentado, se le acercaron muchos de sus discípulos. Y en un abrir y cerrar de su divina boca los adoctrinó: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos se verán consolados. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos." (Mt 5,1-10)

Más apología: "no os venguéis vosotros mismos, queridos míos, no den lugar a la ira, pues está escrito: Mía es la venganza; yo haré justicia; dice el Señor." (Rom 12,19).

Muchas veces será obediencia al poder terrenal. "Todos están sometidos a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no provenga de Dios, y cuantas existen han sido establecidas por Dios. De modo que quien desobedece a las autoridades, desobedece a la ordenación de Dios. Por consiguiente los que tal hacen, ellos mismos se acarrean la condenación." (Rom 13,1-2). Hasta Jesús "se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo ensalzó y le dio nombre superior a todo nombre. A fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el abismo". (Flp 2,8-11)

Otras veces será obediencia al poder clerical. "Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos, ya que ellos velan, como que han de dar cuenta de vuestras almas; para que lo hagan con alegría, y no penando, cosa que no os sería provechosa". (Heb 13,17)

También encontramos pasajes en donde se desobedece la ley positiva pero solamente porque ésta se encuentra en franca oposición a la ley divina[3]. Más tradicional es la actitud de las autoridades de la época en tanto que "ellos, oyéndolos, se recomían y maquinaban darles muerte". (Act 5,33)

En la medida en que cada uno esté dispuesto a tolerar, nos nutrimos de toda esta tradición.

El atreverse a saber devino en una inquisición justo allí donde siglos de obediencia, de docilidad y de pastorado no pretendían ser dejados atrás. Se buscó otro horizonte en la razón tanto teórica como práctica. Se buscó ignorar el pasado supersticioso. Pero, ¿murió la fascinación por el misterio y el deseo de su revelación?[4]. Se desplazó el horizonte de justificación religioso por el que ofrecía la ciencia natural de ese tiempo. La fe en las estructuras de la razón y la fe en Dios pertenecían a un mismo credo filosófico: "no salimos ni del ateísmo autodivinizante, ni de una religiosidad que deja a Dios ser Dios sin pretender el hombre serlo".(Gómez Sánchez, 1996, 181)

Las doctrinas iluministas fueron testimonio de un esfuerzo desesperado para hallar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para perdurar en la sociedad incluso cuando el interés disminuye. (Horkheimer/Adorno, 1987, 107-109)

El intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada. (...) Lo que los hombres quieren de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. (...) Lo que importa no es la satisfacción que los hombres llaman verdad, sino el procedimiento eficaz. (Horkheimer/Adorno, 1987, 16-17)

Dejarse guiar por otro: superstición que se busca extirpar de raíz. Desarraigo que dio a luz otra ceguera: el surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las

relaciones. Como señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando. El mito perece en el iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan. El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a éstos.(Horkheimer/ Adorno, 1987, 22)

Nietzsche mostró la correlación que existía entre la filosofía occidental y la idea de Dios. Su muerte abría una nueva posibilidad para el pensamiento: se ponía punto final a una tradición humanista que estaba en las raíces de nuestra cultura, la de unos valores objetivos que servían de referencia absoluta para el hombre. La muerte de Dios a nivel cultural y epistemológico hacía posible una "nueva aurora".

El legado ilustrado es la crisis del hombre que suplantó a Dios creyéndose soberano, autónomo, autocentrado y trasparente a sí mismo. Sujeto que advirtió a través de la lingüística, de la antropología y de la psicología que no es *ese* sujeto. Todas estas disciplinas apuntan a su descentramiento. La lingüística establece que este sujeto ha sido corrido del centro, que ya no es soberano respecto de su lengua y que no puede salirse de ella. Tampoco puede salirse de la relaciones de clase. El yo cartesiano debe ser interpretado como la punta de un iceberg, en el sentido que por debajo del mar está la inmensa masa de hielo que debe ser entendida como su inconsciente.

Con la ilustración sujeto y objeto se anularon entre sí. Se agotaron en la miseria de un círculo vicioso que extingue la posibilidad de un conocimiento que es inacabable. Eventualidad sólo reservada para el arte en cuanto acepta renunciar a valer como conocimiento[5]. El malestar en la cultura puede ser precisamente eso: estructuras rígidas, inexpugnables, vaciadas de sentido.

Está claro que nunca se puede llegar a conocer todo, pero podemos tener por horizonte el avanzar localmente: lema ilustrado que podemos hacer por un momento nuestro: la religión alberga los símbolos en que la humanidad ha fantaseado sus esperanzas de redención y plenitud. Promover una reflexión sobre aquello que nos trasciende y sus alcances en la vida cotidiana puede mostrarnos la posible razonabilidad de esas esperanzas. (Gómez Sánchez, 1996, 185)

En fin, no sé si alguna vez nos volveremos mayores. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la Ilustración no nos hizo mayores; y que todavía no lo somos.(Foucault, 1996, 110) ¿Qué nos hace ser mayores: obedecer o desobedecer? ¿cuál sería hoy una genuina actitud iluminista?

Bibliografía

Horkheimer/Adorno (1987), *Dialéctica del iluminismo*, Bs As, Sudamericana, Trad. H. A. Murena
Cassirer, Ernst (1943), *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE,. Trad. de Eugenio Imaz.
Abbagnano, N. (1996), "Ilustración", en *Diccionario de filosofía*. México FCE
Kant, I. (1999), *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Alba,. Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra.
Nagel, Tomas (2000), *La última palabra*, Barcelona, Gedisa.
Biblia (1991), Barcelona, Herder, Prefacio, introducciones y revisión general del R. P. Serafín De Ausejo.
Foucault, M. (1996),*¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción,. Trad. de Silvio Mattoni.
Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
_____ (1989), *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Bs.As, Nueva Visión, Trad. de J. Thomas
Guariglia, Osvaldo Ed., (1996), *Cuestiones Morales*, Madrid, Trotta.

Notas

[1] La *actitud iluminista* es un momento de desobediencia.
[2] «Hay una cosa que nadie puede recuperar jamás: el no haber escapado de su casa. De cuarenta y ocho horas de abandono en esos años nace el cristal de la felicidad de la vida». (W. Benjamin, 1989, 95)
[3] Act 5, 25-30
[4] Hago referencia aquí a los ateísmos humanistas
[5] El censor positivista deja pasar de buena gana, igual que al arte, al culto oficial, como un sector especial y extra teorético de actividad social. (Horkheimer / Adorno, 1987, 41).

LA SOMBRA DE NIETZSCHE SOBRE EL PARAGUAY: CARTAS DE LA RESISTENCIA (1886/88)

Graciela Cambas
UN de Misiones

Presentación

Federico Nietzsche nunca pisó tierra americana a pesar de la insistencia de su hermana Elisabeth quien junto a su esposo Bernhard Förster, alimentaba la idea de colonizar con familias sajonas un desolado lugar del Paraguay ubicado a casi 350 Km. al noroeste de Asunción.

La idea de los Förster-Nietzsche era trasplantar desde allí una célula aria a distintos rincones del continente, motivo por el que se habían instalado en febrero de 1886 en ese lugar al que sugestivamente designaron *Nueva Germania.*

Las cartas que examinamos datan del período 1886/88 y referencian la última producción del filósofo o reediciones que incluyen nuevos prólogos.

Aunque no contamos con las que Elisabeth le envió en ese período, igualmente las del filósofo contienen un discurso que explicita suficientemente su resistencia a participar de la utopía aria.

Nietzsche entonces se venía mostrando distanciado del pangermanismo, escribía en medio de la marginación y comenzaba a afrontar en soledad la enfermedad que habría de precipitarlo hacia la muerte.

El discurso de sus cartas, es el discurso de la resistencia. Metafóricamente se expresa también como resistencia a su propia hermana, aspecto que justifica lo que la crítica al respecto ha venido examinando.

Por ello al abordar este tema, consideramos el hecho de que al regresar Elisabeth a Europa, se esforzó por ocultar el pensamiento que había acuñado Nietzsche en los últimos años.

Concentrando en un archivo todo lo que podría servirle para nuevas publicaciones de sus obras y de sus cartas, inició un trabajo de canonización del filósofo por una editorial desde la que daría salida a las mismas pero en el marco de la ideología que ella sustentaba.

Por todos estos hechos ya documentados es que atendemos el contenido de las cartas de Nietzsche al Paraguay, haciendo nuestra la preocupación de Foucault cifrada en el tipo de consideración que debe atribuirse al inmenso bullir de rastros verbales que aquel dejara, lo mismo que a la necesidad de examinar entre sus tantos discursos diferentes, los que admiten ser descifrados por una operación interpretativa[1]. No el revelamiento sino el desciframiento de la transcripción de algo que oculta y manifiesta a la vez, la resistencia de Nietzsche a participar de proyectos a los que venía oponiendo explícitamente desde 1885, cuando concluyó la cuarta parte de *Así habló Zaratustra.*

Nueva Germania o el Destierro de los Sueños de Grandeza

Nueva Germania está situada a 47 Km de San Pedro, capital del departamento del mismo nombre. En 1886 arribaron a esa parte las primeras cinco familias inmigrantes provenientes de Sajonia luego de navegar por el río Paraguay hasta la desembocadura del Jejui-Guazú. En 1887 llegó un grupo más numeroso. Todos sus integrantes hablaban en perfecto dialecto sajón. Tenían profesiones atípicas. Unos eran músicos diplomados y otros universitarios. Förster les había dicho que en esa parte el azúcar crecía en varas, pero a medida que iban llegando y se enteraban que allí se estaba viviendo un verdadero drama, muchos decidían empacar nuevamente[2].

Federico en cambio no necesitó viajar al Paraguay para tomar conciencia de aquello en lo que podría terminar semejante aventura inspirada en las ideas racistas que había acunado la última dinastía del imperio alemán.

Entonces sentía *horror por la fealdad del mundo de la clase media*[3] a la que los Förster-Nietzsche representaban y por otra parte no quería que se lo identificase con todo lo que podría implicar el aliento del antisemitismo.

En agosto de 1886 había confesado a su madre: *...por causa de este tipo de personas no quise yo ir al Paraguay. Es para mí una dicha que ellos mismos se destierren voluntariamente de Europa. Pues, aunque yo sea un mal alemán, en todo caso soy un excelente europeo*[4].

Porque creía que su filosofía orientaba el obrar futuro, no pretendía inducir proyecciones arbitrarias para una praxis ciega[5], que era justamente a lo que podría conducir aquel sueño de grandeza desenvuelto en el destierro.

Considérese que un año antes de que Elisabeth viajara al Paraguay, Förster había escrito: *Como colonización entendemos el trasplante de nuestra propia cultura a un suelo nuevo, que le resulte favorable, y ello de un modo tal, debemos añadir en nuestra condición de idealistas que todo lo casual, artificial y falso, quede eliminado a la vez que se destaque de un modo consciente y decidido, lo genuino, eterno y valioso de nuestra idiosincrasia como pueblo*[6].

Resistencia y emergencia

El 2 de septiembre de 1886, Federico escribió a su hermana y a su cuñado: *en general la situación vuestra es distinta de la mía... Vosotros os encontráis ante la* ***obra*** *o las* ***montañas***... Y luego: *Acaba de aparecer una nueva edición de* ***Humano, demasiado humano****, con un largo prólogo que abarca un pliego impreso; con el mismo fin se está preparando* ***El origen de la tragedia,*** *enriquecida con* ***Ensayo de autocrítica,*** *en el que he dicho sin ambages la verdad a mi wagnerismo y romanticismo de antaño...* [7]

Se resistía a instalarse en una tierra extraña o a participar de una ideología que ya le resultaba extraña?...

En la misma carta les anunció que estaba próximo a publicar ***Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del porvenir,*** que no le importaba mucho *ser leído por los alemanes actuales, que tienen cosas muy distintas en las cabezas y en las manos...* Y pretextando una disculpa, acotó irónicamente: *perdonádme que no os haya enviado todavía el nuevo libro; pero, en el momento mismo en que iba a dar orden para ello, lo examiné considerando si os causaría placer y me pareció en absoluto que no...*

Al concluir la carta les comentó además que proyectaba dar a luz en cuatro tomos, una obra cuyo título habría de *infundir ya pavor.* ***La voluntad de poderío. Ensayo de una transmutación de todos los valores...***

Piénsese en el tono de prevención que asume su discurso con el anuncio de escritos futuros destinados a oponer férreamente a la homogeneización de los valores.

Si en el mismo pretende instalar al superhombre que no se deja imponer valores desde fuera, al creador de valores que se resiste a inclinarse y se exige su propia elevación para aprender a gozar o a sufrir en soledad, esa intención habría de quedar clara un mes más tarde cuando escribió a Elisabeth: *Dada mi posición frente a la vida y frente al cometido que tengo que realizar, me es necesaria Europa, porque Europa es la sede de la ciencia en la tierra...*[8]

Su tajante negativa a participar de aquel proyecto -*a mí ni a rastras me llevan allí, donde, que si estoy bien informado ni siquiera existe una buena biblioteca*- incluye en forma velada, el señalamiento del enorme error cometido por Elisabeth al alejarse de su lado.

Ella ya no podría observar las importantes transformaciones que seguramente se producirían próximamente en Europa. Él en cambio podría gozar de tal privilegio: *...los grandes movimientos y revoluciones que se preparan con mucha probabilidad para los próximos veinte años, encontrarán en mí un espectador bien preparado y con un interés fundamental por ellos.*

Su sarcasmo se profundiza cuando le manifiesta en la misma carta, que no menosprecia su *retiro idílico y el volteriano* ***cultiver son jardin****...; pero no quisiera hacerlo de vuestra manera la cual me parece un excesivo* ***retorno a la naturaleza,*** *filosofía* ***para el querido ganado,*** *dicho sea en broma...,* agrega.

El agregado que conlleva la metáfora sin embargo es serio. Nietzsche necesita manifestarle lo que efectivamente piensa acerca de la inapropiada determinación que ella ha asumido en un momento decisivo de la historia, un momento que requiere de su protagonismo y no de su evasión[9].

Igualmente busca otros motivos para explicarle porqué no la ha acompañado en su decisión de emigrar: *Aun en el caso de que tuviera que abandonar Europa nunca escogería un país cálido...,* le expresa.

Desde distintos ángulos intenta además demostrarle que entre ambos se ha operado un distanciamiento definitivo pero al suponer que a ella podrá llegar a sonarle *lejano* todo lo que provenga de él,

busca inmediatamente el parangón y le expresa como consolándola: *...también yo soy un emigrante... ...y quien sabe!, también yo tengo mi Gran Chaco*[10] ...

Cuál es entonces el real carácter del distanciamiento que se cierne entre ellos?... Nietzsche termina definiéndolo en términos de *gran lejanía.*

Desde Niza le escribió al año siguiente: *...esperemos que, si mi vida es suficientemente larga, al final pueda echar la mano, aunque solo sea en la ancianidad como un viejo sabio y animoso.* Y al efecto le aclara que de ningún modo pretende regresar a su original postura filosófica: *Por lo que a mi anterior sabiduría se refiere, estoy harto de ella*[11].

Qué mejor alusión podría hacer a su rechazo por las ideas a las que ella seguía adhiriendo?...

En 1888 dejó ya expreso su rompimiento definitivo con Elisabeth. Indudablemente ella lo habría estado agraviando a través de la correspondencia pues él le manifiesta dolido: *He recibido tu carta y después de haberla leído varias veces, me veo en la dura necesidad de separarme de ti. Ahora, en que se ha decidido mi destino, siento cada una de tus palabras a mí con dureza diez veces mayor. Tú no tienes ni la más remota idea de estar unida con lazos estrechos de sangre al hombre y destino en el que se ha decidido la cuestión de milenios...*

La diferencia que marca entre ambos es abismal. La plantea en términos de extrema oposición. A su juicio ella está metida en un mundo del que no podrá extraer nada. Él en cambio tiene *literalmente hablando, el porvenir de la humanidad en la mano.*

Conozco la naturaleza humana y estoy muy lejos de juzgar por un caso concreto qué es en absoluto la fatalidad de la humanidad. Más aún, comprendo que precisamente tú, por la imposibilidad total de ver las cosas en que yo vivo, has tenido que huir en lo opuesto a mí.

Igualmente le confiesa que ella ha logrado tranquilizarlo porque ha actuado a su propio modo, dejándose llevar por los sentimientos pero a la vez fijándose un objetivo de vida. Y que justamente por ello ya no ha de sufrir el impacto de lo que a él habrá de acontecerle: *tienes a alguien a quien quieres y que te quiere, ...tienes un cometido importante que llevar a cabo, al cual están consagrados tanto tu patrimonio como tu energía; finalmente, no he de ocultarlo, que justamente este cometido te ha llevado lejos de mí, con lo cual no van a alcanzarte los próximos* ***chocs*** *de lo que ahora va a suceder conmigo...*

De tal modo le comunica en el último párrafo que serán graves los problemas que deberá enfrentar tras la publicación de sus escritos. Y a continuación le pide que no los lea: *El hacerlo te heriría inconmensurablemente, y a mí también al pensarlo...*

Ya le había enviado su escrito contra Wagner y ahora le manifestaba que estaba arrepentido por ello pues no deseaba hacerla sufrir. De todos modos le da cuenta que siente un gran alivio por haber hecho tan *terrible acusación* con la que sin embargo no buscaba retar a individuos singulares.

Su cometido -le aclara- es retar *a la humanidad como un todo.* Y más allá de lo que pudiese acontecerle dado que igualmente *una indecible fatalidad* se hallaba unida a su nombre...[12]

A poco habría de dar a luz su última obra: *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo.*

Al analizar las cartas de Nietzsche, tratamos de no juzgarlo sino de considerar su discurso en el juego de la instancia en que lo produjo.

Apuntamos así a dejar denotada su resistencia a participar de un mundo que entonces ya le resultaba extraño. Un mundo que por ello, solo metafóricamente podría ser señalado bajo la designación de Paraguay ya que escudriñado se presenta como el espacio desde el que irrumpen las fuerzas que habría de destinar al intercambio de amenazas y enfrentamientos.

Ese mundo no es sino el marco referencial del pensar y el sentir diferentes que emerge como *gran lejanía* o como expresa Foucault aclarando la perspectiva de Nietzsche: el *no lugar* que es *pura distancia*[13].

Pero leyendo de tal modo las cartas de Nietzsche: se desvanece la creencia sobre el aliento que le habría prestado desde Nueva Germania al proyecto colonizador de Elisabeth?

Si todavía su sombra se extiende sobre el Paraguay con un halo de misterio, nunca podría él haber sido su gestor. Un año antes de que Elisabeth fundara Nueva Germania, ya él había dado cuenta de que buscaba realizarse sin atadura alguna: *Mi sombra me reclama. ¡Que me importa mi sombra! ¡Que corra tras de mí; yo huyo de ella!* [14].

Notas

[1] *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México, 1989.
[2] FINKE, T. *Leben und arbeit deutchprachiger siedler in sud Brasilean und Paraguay. Sächische Siedles gründeten von 100 Jahren. Nueva Germana in Paraguay*. Veredag. 2ª. Edición. Berlín, 1989.
[3] BRINTON, C. *Las ideas y los hombres. Historia del Pensamiento de Occidente*. III. Aguilar. Buenos Aires, 1966.
[4] Carta dirigida desde Sils-Maria. 17 de agosto de 1886. En *Obras completas*. V. Aguilar. Buenos Aires, 1963.
[5] HABERMAS, J. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. TECNOS. Madrid, 1982.
[6] En 1885 B. Förster editó: *Colonias alemanas en el territorio superior de La Plata con especial atención en Paraguay*. En: *Paraguay de Stroessner*. GARCÍA LUPPO, R. Grupo Zeta. Buenos Aires, 1989.
[7] Carta dirigida desde Sils-Maria. En *Obras completas*. Op. cit.
[8] Ibidem. Carta dirigida desde Niza. 6 de noviembre de 1886.
[9] A este tipo de metáforas alude Juan José Acero, explicando que sus vehículos son oraciones lisa y llanamente verdaderas. Oraciones que incluso no pueden ser falsas, que sirven para explotar una máxima conversacional. Lo importante para este autor es qué tiene eso que ver con lo que de hecho comunican o dan a entender. En: *Las metáforas y el significado del hablante*. De: *Historia, lenguaje, sociedad*. Crítica/Filosofía. Grijalbo. Barcelona, 1989.
[10] La referencia geográfica es equívoca. No está ubicada la colonia en el chaco paraguayo.
[11] Carta del 26 de enero de 1887. En: *Obras Completas*. Op. cit.
[12] Carta dirigida desde Turín, diciembre de 1888. En *Obras completas*. Op. cit.
[13] *Microfísica del Poder*. La Piqueta. Madrid, 1992.
[14] *Así habló Zaratustra*. La referencia alude al capítulo: *La sombra* que incluyó en la cuarta y última parte del libro en 1885. Bruguera. Buenos Aires, 1992.

PASIONES Y ORDEN NATURAL EN DESCARTES

Paula Castelli
UBA

Refiriéndose a los estoicos, en una carta a la princesa Elizabeth, Descartes asegura que no es de esos filósofos crueles que pretenden que el sabio sea insensible y da a entender que aspirar a librarse de toda pasión es aspirar a una situación no sólo imposible sino también indeseable. Para dominar una pasión es necesario sufrirla, e incluso oponerle una pasión contraria que ayude a combatirla[1]. Señala incluso que las pasiones son todas buenas por su naturaleza, pues son disposiciones naturales que incitan al alma a querer lo bueno y rechazar lo malo[2].

Por otro lado, ya en la Sexta Meditación debíamos considerar que los conocimientos prácticos proporcionados por la naturaleza mediante sentimientos y pasiones "han sido puestos en mí para indicar qué cosas son convenientes o nocivas al compuesto del que es parte y son suficientemente claros y distintos para sus fines..."[3].

Esta función que se le atribuye a la pasión en *Meditaciones Metafísicas* es trabajada y desarrollada con detalle en el tratado de las *Pasiones del Alma*. Allí, en el art. 137, se dice: "...hay que observar que, según lo instituido por la naturaleza, todas estas pasiones se refieren al cuerpo y sólo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquel. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto; por eso la tristeza y la alegría son las dos que primero se emplean. Pues sólo el sentimiento de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo [...] asimismo el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella alegría..."

También en los artículos 211 y 50 se resalta que una vez que se han analizado las pasiones es posible ver que no hay en ellas ningún motivo para temerles, dado que todas son buenas por naturaleza y son simplemente el reflejo en el alma de ciertos movimientos de los espíritus animales que, al igual que en los animales, disponen al cuerpo para reaccionar frente a algún estímulo externo o interno[4].

Sin embargo, por otra parte, se señala que es necesario evitar los excesos y los malos usos de las pasiones. Es decir que, a pesar de la función que Descartes le reconoce a las pasiones para la conservación del individuo, estas no sólo son engañosas (pues podría yo creer que el objeto que causa mi pasión es uno cuando en realidad se trata de otro) sino que además son excesivas, en tanto incitan al alma a querer con demasiado ardor[5].

Este "exceso" es ciertamente un problema. Problema que me lleva a pensar en un "desarreglo" o "trastorno" que las pasiones del alma introducen en lo que podríamos llamar el "orden natural", y que además no consiste simplemente en el mero error proveniente de la propiedad de ser libre. Más allá de que puedan dar indicaciones equivocadas, como cuando cosas que son nocivas al cuerpo no producen al principio tristeza o cuando cosas que son útiles sean incómodas; considero, sin embargo, que es un problema aún mayor el que las pasiones sean por sí mismas excesivas. Es decir, el hecho de que (cito el art. 138) "casi siempre hacen aparecer tanto a los bienes como a los males que representan mucho más grandes y más importantes de lo que son, de suerte que nos incitan a buscar los primeros y a evitar los segundos con mucho más ardor y cuidado del que es conveniente..."

De hecho, el art. 211 se titula "Un remedio general contra las pasiones" ¿Por qué sería necesario un remedio contra algo que es por naturaleza bueno? ¿Cómo es posible que la pasión sea excesiva, si es sólo el reflejo anímico de lo que sucede en el cuerpo? ¿Esto no implicaría que hemos sido creados de tal modo que tendemos a equivocarnos cuando seguimos lo que nuestras pasiones, por naturaleza, nos indican? ¿No hay aquí un genio maligno? Pues, desde el momento en que se le atribuye a la pasión una función en la conservación y se considera que no hay en los movimientos de los espíritus animales, de los que la pasión es reflejo, nada más que los mismos movimientos que llevan al animal-máquina a regir su vida, entonces la necesidad de modificar el curso de acción que las pasiones incitan al alma a seguir, indica un desarreglo o inadecuación del orden natural al que el cuerpo estaría sometido en tanto extensión. Es más, las pasiones pueden identificarse, como Descartes hace en el art. 138, con los cebos con que se engaña a los animales.

Dado este "desarreglo" que está implicado en el mecanismo pasional, Descartes señala, por una parte, la necesidad de servirse de la razón y la experiencia a fin de poder distinguir lo bueno de lo malo y realizar acciones en consecuencia. Incluso resulta necesario el conocimiento del objeto que causa la pasión pues de las características de este objeto depende que tal pasión resulte o no engañosa[6]. El conocimiento pleno de cuales son las relaciones causales que se dan en el mundo permitiría corroborar o corregir los cursos de acción que señalan las pasiones del alma. Este conocimiento, que según los desarrollos del *Tratado de las Pasiones del Alma* sería de orden fisiológico, permitiría adecuar la conducta del sujeto al orden natural establecido, sin tomar en cuenta la extrema vivacidad de las imágenes y la amplificación de las representaciones que conlleva la pasión. Es decir que sólo el conocimiento racional permite al hombre ordenarse a la naturaleza, mientras que sus pasiones parecen hacer lo contrario. En este mismo sentido, en el art. 50 de *Pasiones* se señala que es útil saber que es posible unir, mediante el hábito, cada movimiento de la glándula a pensamientos distintos de aquellos a los que la naturaleza ha fijado en nosotros desde el comienzo de nuestras vidas. Esto es posible incluso en los animales y es lo que se hace cuando se los amaestra. No obstante, resulta difícil aceptar que la unión que se realice por hábito, de acuerdo a nuestro conocimiento, haya de ser más correcta para la conservación de la salud que aquella que ha realizado la naturaleza (al menos seguro no es así en el ejemplo que da del amaestramiento de los perros de caza).

Por otra parte, mientras este conocimiento sea deficiente, de todos modos, la voluntad puede abstenerse de realizar, dentro de lo posible, aquello a lo que las pasiones la llevan pero que la razón no logra juzgar fríamente (cosa que no logrará hacer justamente hasta que la pasión se modere). Si bien este movimiento de la voluntad no elimina la pasión, sí permite evitar las acciones nocivas, de las que luego el sujeto se arrepentiría[7]. La generosidad y la humildad virtuosa, en este sentido, son pasiones que permiten tomar conciencia tanto de la impotencia respecto de los objetos externos como de la potencia del libre arbitrio, que puede convertir en buenas todas las cosas a condición de que no vayan más allá de lo que del sujeto depende. Incluso siempre hay más motivos de alegría que de tristeza cuando el sujeto se

limita a su fuero interno y mira el mundo como un espectáculo[8]. En esto consistiría, en último término, el dominio que la razón puede tener sobre las pasiones.

Ahora bien, si la función que cumplían las pasiones con relación al compuesto alma-cuerpo era la de ser indicios que permitieran la comunicación y la coordinación entre lo que sucedía en una y otro, a fin de mantener cierto 'equilibrio corporal' que, según se sostiene en el *Discurso del Método* y en la carta a Elizabeth de mayo-junio de 1645, "es el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida..."[9]; entonces la necesidad de recurrir a la razón para reconducir la voluntad mediante el conocimiento y la recomendación de encerrarse en el fuero interno parecen ir exactamente en sentido contrario al del orden de la naturaleza, negando y considerando engañosos esos medios que la naturaleza habría puesto en el compuesto alma-cuerpo para su conservación.

Nos encontramos entonces, con que el compuesto alma-cuerpo es muy deficiente en lo que respecta a su conservación si se lo compara con el funcionamiento del animal máquina. En el caso del hombre, el funcionamiento correcto del mecanismo pasional está subordinado al conocimiento de la verdad y, puesto que este conocimiento se ve dificultado por la finitud del entendimiento humano, no hay modo de asegurar un movimiento armónico del compuesto cuerpo/alma. A pesar de que las pasiones son el reflejo anímico de movimientos corporales su guía no asegura que el hombre pueda ordenarse a la naturaleza. Por el contrario, lo recomendado por Descartes es que el alma responda a ellas replegándose sobre sí misma.

Notas

[1] Cf. Descartes, René, (1649), *Passions de l'âme*, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam & Tannery (en adelante AT), XI, art. 45

[2] Descartes, R., *Passions de l'âme*, AT, XI, art. 211 y art. 137

[3] Descartes, R., *Méditations Metaphisiques*, AT, IX, 62.

[4] Descartes, R., *Passions de l'âme*, AT, XI, art. 211 "Y ahora que conocemos todas las pasiones, tenemos mucho menos motivo que antes para temerles; pues vemos que todas son buenas en su naturaleza y que lo único que hemos de evitar son sus malos usos o sus excesos." y art. 50 " "Cosa que también observamos en los animales, pues, aunque carezcan de razón y acaso de todo pensamiento, también en ellos se dan todos los movimientos de los espíritus que provocan en el hombre las pasiones y sirven para mantener y fortalecer, no como en el hombre las pasiones, sino los movimientos de los nervios y de los músculos que habitualmente las acompañan."

[5] En la definición de pasión del alma que se presenta en el artículo 27 se dice que son: "percepciones, o sentimiento o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, *mantenidas y fortificadas* por algún movimiento de los espíritus." (Subrayado nuestro).

[6] Descartes, R., Carta a Elizabeth, 3 de noviembre de 1645, AT IV, 330 y *Passions*... art. 176.

[7] Cf. Descartes, R., *Passions*... art. 46: "...Los más que puede hacer la voluntad mientras dure esta emoción es no consentir en sus efectos y contener algunos de los movimientos para los que dispone el cuerpo. Por ejemplo cuando la ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad puede ordinariamente contenerla; cuando el miedo incita a huir a la gente, la voluntad puede detenerla, y lo mismo en otros casos."

[8] Descartes, R., Carta a Elizabeth, enero de 1646, AT IV, 355: "Y lo que me hizo decir [...] que hay siempre más bienes que males en esta vida, es el poco caso que, a mi parecer, debemos hacer de todas estas cosas que están fuera de nosotros y que no dependen de nuestro libre albedrío, frente a las que de él dependen, que podemos siempre volver buenas cuando sabemos usar bien de ellas; por su intermedio, podemos impedir que los males que nos llegan desde otra parte, por grandes que sean, penetren más en nuestra alma que la tristeza que le causan los actores cuando representan algunas acciones muy funestas..."

[9] Descartes, R., *Discours de la Méthode*, AT VI, 62 y Carta a Elizabeth mayo-junio 1645, AT IV, 220.

SPINOZA. UN ESBOZO DE ÉTICA NEGATIVA

María Cristina Genovese
UN de San Juan

Imaginación - vida pasional

En su doctrina del alma[1] Spinoza desmistifica la idea de libertad o "libre arbitro». Es erróneo pensar que el hombre puede obrar de cualquier modo, sin advertir sus límites.

El limite, identificado con el orden de las causas eficientes, reside en nuestra esencia. Esencia que es conceptuada como «... *la potencia o el esfuerzo de una cosa cualquiera con el que ya solo, ya con otras, obra o se esfuerza por obrar algo, esto es, la potencia con que se esfuerza por perseverar en su ser...*"[2].

Una de las tesis metafísicas más importantes la expresa así: lo que mueve a actuar al hombre está dentro de sí mismo y se explica por su propia esencia. En consecuencia, no obra por mandatos extremos o preceptos recibidos; obra movido por aquello que favorece o aumenta su poder ser. Por lo dicho no se trata de que el hombre prescinda de todo deber, por el contrario, el deber más radical es el deber de ser-sí- mismo.

A propósito de ello afirma "... *lo apetecido no se explica porque juzguemos que es bueno, por el contrario juzgamos que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos, lo deseamos...*"[3].

Así, lo que funda el esfuerzo por existir no es el juicio relativo a su bondad o maldad, sino que esa apetencia por ser, motiva su valoración.

En otro sentido, el *conatus* opera como criterio regulador de los afectos: deseo, alegría y tristeza.

Si bien el mundo externo afecta nuestros sentidos produciendo determinadas imágenes, es el poder de la esencia la que determina su positividad, cuando ellas favorecen el obrar y conservan el ser y su negatividad, cuando disminuyen esa potencia.

"*Por bien entiendo todo género de alegría... y lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y lo que frustra un anhelo*"[4].

Ahora bien, si cada cual juzga, según sus afectos, lo que es mejor o peor; si el juicio moral está condicionado a la dinámica de los afectos, entonces se justifican y nivelan los actos humanos más crueles como los altruistas.

Evidentemente Spinoza postula una concepción subjetiva de los valores, salvándola de un posible relativismo moral, con la tesis de la individualidad esencial del hombre. Cada hombre por ser tal comparte con otros una misma esencia - el deseo de persistir en el ser - y como individuo, se distingue por el modo como resuelve su existencia. Hay una sola naturaleza humana conjuntamente con una pluralidad de hombres que se diferencian por los modos diversos de valorar.

Importa advertir el carácter moderado de la ética negativa spinociana, en este sentido, el relativismo valórico es un necesario complemento de una ética afirmativa (inexorabilidad de las valoraciones).

Más aún, las diferencias humanas en cuanto a la resolución del conatus, se explican por la mediación de tipos de conocimiento y sus afecciones: unos provocan la identidad del ser de las cosas (incluido el hombre) con las valoraciones que se hacen de ellas; otros informan de la naturaleza adiafórica de las mismas.

Las causas de la impotencia, conflictos e inconstancias humanas residen en las *animi pathema* por ser afectos relacionados con "la imaginación". Mientras el hombre esté confinando a la experiencia imaginativa, su visión de las cosas no es obra de él, sino que le es impuesta por circunstancias exteriores.

A juicio de Spinoza, una conciencia sujetada a factores externos se corresponde con la *moral del débil o ignorante*. Presta obediencia a mandatos; cree que actúa cuando en realidad obedece; mide la bondad de los actos por el dolor y padecimiento y la maldad por la alegría y la satisfacción. En consecuencia no hay moralidad en estricto sentido; el hombre esclavo de las pasiones no ejerce el gobierno de sí.

Razón - vida activa

El ser humano, cuya naturaleza es compleja, puede ser conducido por pasiones paralizantes, o por un alma que entiende «*...que no podemos nada sino lo que es necesario, ni sentir, en absoluto, satisfacción sino en lo verdadero...*"[5]. Es decir, la descarnada naturaleza inicial se va completando como capacidad racional. El naturalismo inicial, se trasmuta en racionalismo. Y por supuesto con una visión racional de la realidad, la vida humana es otra.

El hombre que vive bajo su guía disuelve los límites de una vida pasional. Mientras esté supeditado a ella, juzga bajo el régimen de su propio interés, cuando en realidad, por su propia naturaleza, las cosas no son buenas ni malas, justas o injustas, propias o ajenas. Justicia, delito, propiedad privada, constituyen formas de valorar que arrojamos a las cosas.

El estado de racionalidad libera de esa confusión, trasmutando las pasiones en acciones. Ello alude a la práctica del «retiro de las valoraciones», como ejercicio capaz de enriquecer la mente y la visión del mundo; como una suerte de juego de ver situaciones, fenómenos y personas con distintas miradas y valoraciones.

¿Qué prescribe la razón?. ¿Cuáles afectos y acciones concuerden con ella?

«*En tanto que los hombres viven según la dirección de la razón, coinciden entre ellos según su naturaleza*»[6].

En el contexto del gradual encuentro con su ser, el humano debe esforzarse por lo que concuerda con sí mismo, su igual, otros hombres. De modo que lo mejor para la conservación de sí es acordar lo útil común a todos. Solo los hombres que apetecen para sí lo que desean para los demás, son justos y honestos.

Este modelo racional arroja una suerte de explicitación de utilitarismo moral, a la par del contrato social.

Spinoza sostiene el ideal democrático. La argumentación que conduce a su justificación como la mejor forma de gobierno, está también basada en el *conatus*. Es el régimen que incorpora el «poder de gobierno» en la voluntad de la asamblea, teniendo en esto la garantía de su perseverancia.

«*...pues en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por consenso de todos, ... pero sí en el Estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado*"[7].

Para nuestro filósofo el punto de vista de la razón es garantía, en la esfera política y social, del acuerdo, el orden y la paz. No obstante, Spinoza no desconoce la posibilidad de conflictos como juegos de fuerzas o poderes entre sí.

Su respuesta es el «gobierno de sí», - vigilancia estricta de nuestro ser- , como un «arte» de la razón que combina el ejercicio *adiáforico* (evitar imponer ideas o valores), la *ataraxía* (suspender todo juicio crítico o reprobatorio hacia los demás) y la *serenidad* (aceptar la necesariedad e inevitabilidad de perdidas y peligros)[8].

Indiferencia, desapasionamiento, serenidad, califica *la moral del hombre fuerte;* su origen es el conocimiento de sí; sabe de la conservación humana como búsqueda de una convivencia que limite los límites que disgregan la vida de todos; es un individuo social, potente, sujeto a sus propias fuerzas; libre porque se da sus propias leyes según la conveniencia de todos.

Intuición - vida humana

En el modo de conocimiento más elevado, la *intuición*, el hombre sabe de manera cierta e inmediata todas las cosas, donde lo conocido está íntegramente habitado por el pensamiento; nada es externo a él; es el pensamiento liberado de toda imposición.

Por este modo de conocimiento el hombre comprende que en Dios está la plenitud del ser; es *causa sui, infinito* y *esencia* que consiste en infinitos atributos.

Así lo expresa: "*Todo cuanto es, es en Dios, y nada sin Dios puede ser, ni ser concebido*"[9].

El mundo se muestra intuitivamente inmanente a la divinidad. Todo lo que existe vive en Dios y todo lo que ocurre, sucede por las leyes de la naturaleza infinita en Dios. El es natura naturante, Uno y naturaleza naturata, Todo[10].

Todo lo que nos es Dios es atributo de Dios. Lo llamamos finito, pues esa cosa encuentra en el mundo otra que la limita. Por lo tanto, lo que existe es: afirmación y potencia de Dios y negación y limite, en cuanto halla fuera de sí su contrario.

Él como existente y el mundo como parte, torna irrelevante la idea de un mundo con final; cualquier bien que nos trascienda, una escala valórica, un Dios extramundano, la promesa de una salvación eterna, suponen una causa externa y nos desvían del ser que somos.

La noción de perfección es poder de autorrealización del ser *mas allá de lo bueno o lo malo* que, para Spinoza, es una distinción muy humana. En Dios ese poder infinito se identifica con la acción, produce todo, no voluntaria sino necesariamente y todo se convierte en su expresión.

Spinoza plantea nuestra realización personal en unidad con el conocimiento o amor a Dios. Ver el mundo como sub specie aeternitatis es saber que todo acontece por necesidad divina y es amar a Dios con amor intelectual[11].

Libertad no es poder elegir, sino necesidad de cumplir las exigencias naturales. La determinación a que está supeditada la vida es «ser»; este es el *fatum* del cual el hombre no puede librarse. Con este argumento se explica el por qué la vida humana es trabajo, esfuerzo. Al final de su Etica dice: *"todo lo excelso es tan difícil como raro"*[12].

El grado más elevado de conocimiento, la "intuición" es correlato de *la moral del sabio;* del hombre que ha alcanzado plenamente la libertad en la comprensión de sí en unidad con Dios; en el desapasionamiento; en la indiferencia valórica; en la aceptación de su destino.

Conclusiones

La ética en la que está inmerso Spinoza corresponde a la visión judeo-cristina, por ello su propuesta debe ser enfocada como una crítica a esta concepción.

Es así, como en primer lugar, en atención al proceso de des-mundanización operado por esta tradición, Spinoza intenta una recuperación del estatuto ontológico positivo de mundo- hombre y naturaleza, en la concepción de un *deus sive natura.* Sustancia, Dios y naturaleza son la misma cosa. Su panteísmo es equivalente a la divinización del cosmos.

Y así como la ética cristiana presenta a Dios como *unun, verun et bonun,* la ética metafísica spinociana se entiende como retiro de las valoraciones.

Si Dios es causa sui, no hay nada fuera de él, ni es un creador, ni es responsable del bien ni del mal, ni ama o detesta, ni es bueno ni malo, no es una voluntad libre de obrar; es impersonal.

Consecuentemente, los valores son relegados a la esfera humana, sólo para ella existen, sin embargo los ha hipostaciado, suponiendo que las cosas mismas sean buenas y malas.

Desde esta perspectiva desarrolla una contundente crítica al antropomorfismo teológico y una especie de genealogía de la moral.

La separación de lo divino de nuestras categorizaciones tiene visos de una teología negativa moderada. Conduce a hacer caer nuestras limitadas representaciones de Dios, como para que él se muestre en lo que no es. Respecto al impersonalismo teológico, el concepto de persona que involucra entendimiento y voluntad, es propuesto como impropio de Dios. Cualquiera sea nuestra idea de Dios ella dista, en rigor, *infinitamente* de esa esencia. Así también, esta resacralización cósmica trae consigo la exigencia de un despejo del mundo y de Dios respecto a las valoraciones. Esto es, reconocer que estimaciones, jerarquías valóricas, obedecen a dicotomías morales en función de ciertos ordenamientos humanos.

Por otro lado, se advierte el desprendimiento de conclusiones éticas de una metafísica. Si se toma en consideración una vez más la identidad *deus natura,* se sigue que el hombre «no es un imperio dentro de otro imperio». Alcanzar la sabiduría moral no es instaurar un ámbito con leyes propias donde la naturaleza quede en suspenso: no hay reino de la libertad autónomo respecto al reino de la necesidad y esto es la práctica de una moralidad correcta.

La ética spinociana aparece como un hecho más de la naturaleza. La esencia de la sustancia universal, de las cosas, incluyendo el hombre, es el *conatus,* el esfuerzo por persistir en su ser. Este concepto significa el intento metafísico más radical de aprehensión del ser y como va acompañado con el retiro de las valoraciones, tiene alcances ético-negativos.

Si bien Spinoza ha postulado que no hay un Dios justiciero, ni hay bien ni mal, admite las consecuencias naturales de nuestros modos de existencia. Entonces lo que hay es diferencia ética.

Ella no alude al *conatus* que se expande por igual a todos los hombres. Puntualiza la decisión y esfuerzo personal, por la entera posesión de la potencia de actuar - *ir hasta el final de lo que se puede* -, «o» decidir existir en situación de impotencia y esclavitud. Este es el procedimiento que utiliza Spinoza para explicar los modos de existencia, reemplazando el recurso a valores trascendentes.

Los valores y valoraciones están precisamente para orientarnos en nuestra vida. Más tenemos tendencia a quedar fijados a ciertas prescriptivas por la costumbre y el hábito. Si pensamos bien, la ética negativa, que nos invita al retiro de las valoraciones, para dar lugar a otras, ha adoptado diversos rostros en la filosofía, pero de hecho ha existido siempre y es una práctica saludable, aún en la vida cotidiana. Se sustenta en una apertura al mundo, en el ejercicio de la discusión y la comunicación sobre la base del respeto y la tolerancia.

Bibliografia

Spinoza, B. (1996), *Etica demostrada según el orden geométrico*, México, F.C.E.,4ta. Reimpresión, (Traducción al español, Oscar Cohan).
Suskovich, S. (1983), *Spinoza. Luz y Sombras*, Bs. As, Congreso Judío Latinoamericano.
Hubbeling, H.G. (1981), *Spinoza*, Barcelona, Herder.
Deleuze, G. (1996), ***Spinoza y el problema de la expresión***, París, Minuit.
Dujovne, L (1943), "Spinoza. Su vida - Su época - Su obra - Su influencia", en *La obra de Baruj Spinoza*, Bs. As, Losada.
Holzapfel, C. (2000), *Aventura Etica*, Santiago de Chile, LOM.
Camps, V. (1992), *Historia de la Etica*, Barcelona, Crítica.
Giannini, H. (1992), *Breve Historia de la Filosofía*, Santiago de Chile, Universitaria.

Notas

[1] Spinoza, B., *Etica demostrada según el orden geométrico*, México, F.C.E., 1996, Cuarta impresión en español, Traducción Oscar Cohan. II parte.
[2] Ibid, III parte, p. 111
[3] Ibid. p. 115
[4] Ibid. p.135
[5] Ibid. p. 241
[6] Ibid. IV, prop. 35.
[7] Ibid. p. 204-5
[8] Ibid. p. 249
[9] Ibid. p. 22
[10] Ibid. p. 36
[11] Ibid. p. 265
[12] Ibid. p. 267.

"LA DECONSTRUCCIÓN NIETZSCHEANA DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE SUBJETIVIDAD Y SU PROPUESTA DEL *UBERMENSCH* EN *ALSO SPRACH ZARATUSTRA*"

Gabriela Paula Porta
Mario Martín Gómez
UBA

El concepto tradicional de "hombre" y sus implicancias metafísicas

El hombre ha sido definido por la filosofía y por el pensamiento tradicional, fundamentalmente, como un ser racional y moral, es decir, como un ser consciente y responsable de sus actos, por tanto, manipulador de sus instintos y, dado el carácter espiritual de su naturaleza[1], fiel creyente en un trasmundo. Ahora bien, esta concepción del sujeto va a ser, por un lado, objeto de crítica y deconstrucción en la filosofía nietzscheana[2], y, por otro, será reinterpretada por la noción de *Uebermensch* propuesta principalmente en su obra *Así habló Zaratustra*[3].

A partir del anuncio de esta nueva subjetividad, Nietzsche plantea la necesidad de la superación del hombre clásico[4], destinado, por otra parte, a ser sólo: "una cuerda tendida entre el animal y el superhombre"[5], "un tránsito", "un ocaso"[6]. Es decir, la concepción del hombre que sólo considera su racionalidad o yoidad es la manifestación de una conceptualización pesimista del cuerpo y de la vida sustentada por los pensadores y los filósofos dominados por un profundo desprecio por la corporalidad y la realidad[7].

La deconstrucción nietzscheana de los conceptos de "sujeto" y "subjetividad"

Nietzsche, a diferencia de todo el pensar y filosofar tradicional, comprende y reconoce al hombre como un ser constituido, "atravesado" por su cuerpo negando así una naturaleza o esencia metafísica que lo diferencie del resto de las especies naturales. En este sentido ha señalado:

> *"Nosotros hemos trastrocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del «espíritu», de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales. (...) El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección"*[8].

De esta afirmación podemos inferir, por un lado, su interés en negar las razones que ha tenido la tradición filosófica para fundamentar el ser del hombre exclusivamente en una naturaleza trascendente al cuerpo, es decir, en un alma o conciencia al colocarlo en el mismo nivel que a las demás especies animales, y, por otro, la positiva valoración de la corporalidad que lleva a una redefinición del sujeto. El creador de Zaratustra lo define del siguiente modo:

> *"En lo que se refiere a los animales, Descartes fue el primero que con audacia digna de respeto, osó el pensamiento de concebir el animal como una machina. (...) Nosotros, lógicamente, no ponemos aparte tampoco al hombre, como todavía hizo Descartes: lo que hoy se ha llegado a entender del hombre llega exactamente hasta donde se lo ha entendido como una máquina"*[9].

Si bien Nietzsche aplica el concepto cartesiano de «animal» (*machina*) al hombre negando así los atributos que la tradición fllosófica le ha conferido como esenciales, a saber: su alma o razón, esto no significa que lo conciba exclusivamente como un ser corporal. Es decir, que el autor de *Así habló Zaratustra* haya afirmado en dicha obra que el alma del hombre debía entenderse sólo como: "(...) una palabra para designar algo en el cuerpo"[10], no debe interpretarse, como ha señalado Vattimo en su libro *El sujeto y la máscara*, que el sujeto se reduzca a su mera corporalidad. Más bien, Nietzsche con su crítica a toda espiritualidad trascendente al cuerpo[11] intentó demostrar el carácter ilusorio de toda unidad o identidad subjetiva[12].

Así, Nietzsche desconstruye la concepción clásica de sujeto al demostrar que éste no se define solamente por poseer una conciencia o un alma sino por ser un cuerpo. Es decir, lo que define al hombre no es algo trascendente sino su "pequeña razón"[13]: su "gran razón"[14], su *sí- mismo*[15]. Dice el autor:

> *"Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón"*[16].

De esta afirmación, podemos deducir una crítica implícita a la clásica distinción cuerpo-alma planteada por la filosofía tradicional, y, sustentada con mayor fuerza en la modernidad por la filosofía cartesiana. Pero, como bien lo señala el filósofo, esto sucedía en otro tiempo, (en la época de la metafísica clásica)[17], porque a partir de su crítica a todo el pensamiento tradicional, comienza un nuevo pensar y filosofar[18] originado por un sujeto que confía en su sensibilidad y en el mundo que lo hospeda.

De este modo, el dualismo es un error de los filósofos que han intentado explicar el ser del hombre como trascendente, y, por tanto, extraño al cuerpo. En todo caso, la conciencia o la razón deben entenderse como manifestaciones del cuerpo y los pensamientos, los razonamientos como traducciones de estados corporales. De modo, que la facultad del razonamiento y la facultad de la sensibilidad son para Nietzsche una sola, por lo tanto, no son autónomas sino, más bien, se trata del uso de dos expresiones distintas para denominar al cuerpo[19]. Afirma Nietzsche:

> *"A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas -continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad"*[20].

Así, el culto a la conciencia y a la vida introspectiva iniciado por el pensamiento socrático[21], y, que ha sido continuado por la filosofía tradicional no sólo es considerado por Nietzsche como un error de los filósofos interesados en hallar principios y leyes universales que orienten la vida moral de los hombres sino que también la interioridad del hombre[22], es concebida por él como fenoménica, definición que también hace extensible al mundo exterior, es decir, a los objetos externos al yo. Dice el filósofo, al respecto:

> *"El fenomenalismo no hay que buscarle en los sitios falsos: nada es más fenomenal o más exactamente, nada es tan ilusorio, como ese mundo interior que observamos con ese famoso «sentido interior». Todo lo que resulta consciente es un fenómeno final, una conclusión que no produce ningún efecto"*[23].

De modo, que toda unidad yoica, es decir, toda subjetividad como toda objetividad son meros inventos, creaciones necesarias de los hombres. Afirma Nietzsche:

> *"No hay ni «espíritu», ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas, no son sino ficciones inútiles. No se trata de «sujeto» y «objeto», sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, con la regularidad de éstas (de manera que le es posible capitalizar sus experiencias...)"*[24].

La creación o invención de la conciencia es también explicada por Nietzsche como una necesidad impuesta por la vida en sociedad[25], es decir, el carácter social del hombre le exige para coexistir con sus semejantes conferir a la multiplicidad de los instintos, pulsiones y fuerzas que lo constituyen una unidad, o, en otros términos, una identidad. De modo, que toda identidad o estructura yoica está constituida por los otros[26]. Sostiene el filósofo al respecto:

> *" (...) sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo. (...) la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño; (...) siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual"*[27].

De este modo, lo propio de cada individualidad no se manifiesta en la conciencia, más bien en ésta sólo aparece lo impropio, lo extraño del ser auténtico del hombre pero necesario para vincularse con los otros[28]. Del siguiente modo lo ha expresado Nietzsche en *La ciencia Jovial*:

> *"(...) la conciencia, en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación - que desde un comienzo sólo entre el hombre y el hombre fue necesaria, útil. (...) La conciencia es, propiamente, sólo una red de conexiones entre el hombre y el hombre - sólo en cuanto tal ha tenido que desarrollarse: el hombre solitario y que vivía como animal de presa no habría habido menester de ella"*[29].

Consideraciones finales: hacia una nueva filosofía de la salud

El intento de toda la filosofía tradicional[30] ha sido para Nietzsche, como hemos analizado en la presente comunicación, silenciar, negar, el cuerpo, originando así un pensar débil creador de ficciones metafísicas, tales como lo son la conciencia, el sujeto, el alma o el yo. En cambio, la filosofía nietzscheana, la filosofía de la salud, es la creación de un sujeto que ama la vida, que valora y reconoce a su sí mismo como constituyente de su individualidad. Así, todo auténtico pensar y filosofar tiene para Nietzsche su origen en un excedente de fuerzas, de vitalidad.

En cambio, el sujeto que ha creado la filosofía occidental, es decir, la filosofía de la enfermedad, tal como hemos comentado, es quien desprecia el cuerpo, la vida y el mundo que lo hospeda[31]. En otros términos Nietzsche anunció el fin de la metafísica clásica, es decir, el fin del sujeto platónico-cristiano, la superación del hombre de la modernidad y del sujeto burgués.

Pero todavía ha ido más lejos el anuncio nietzscheano del fin del sujeto porque no es el *Uebermensch* solamente una crítica a toda idea de sujeto entendido como "substrato": una identidad cerrada, definida y completa, sino que principalmente implica una concepción diferente de la subjetividad. En este sentido, ha dicho el filósofo alemán: "El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde"[32], o, con otras palabras: "«Sujeto» es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo «substratum»; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados"[33]. De este modo, la propuesta nietzscheana no sólo es un intento de desocultamiento del sustrato o fundamento del hombre tradicional, es decir, de la conciencia como constituyente de la identidad sino también una propuesta no metafísica de la subjetividad que define al sujeto como una ficción lógica, como un error o creencia necesaria para, como hemos explicado en el trabajo, vivir en sociedad. De modo que toda identidad debe comprenderse para el filósofo como una ilusión fugaz que surge del dominio provisorio de las fuerzas, de las pulsiones que conforman una individualidad. Es decir: "Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia?. ¿Una aristocracia de «células» en las que el poder radique?. ¿Algo así como «pares», acostumbrados a gobernar unidos, con buen sentido del mando?. Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad. La constante caducidad y fugacidad del sujeto"[34].

Junto con el advenimiento de este nuevo hombre, tal como hemos comentado, Nietzsche ha anunciado la nueva filosofía: la filosofía de la salud, de la curación. Es esta filosofía la que versara sobre las verdaderas cuestiones, los verdaderos problemas de la vida, es decir, la filosofía del superhombre. Afirma Nietzsche:

> *"¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar -hacerle «santo» -para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima!. ¡En lugar de la salud, la «salvación del alma» -es decir, una folie circulare [locura circular] entre convulsiones de penitencia e histerias de redención!"*[35].

Por tanto, la nueva filosofía enseñara a amar la vida, la tierra y el cuerpo; a confiar en los sentidos[36], y, fundamentalmente, en la razón del cuerpo, la gran razón al decir de Zaratustra. Podemos concluir esta exposición con las palabras de Nietzsche: "¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!"[37].

Bibliografia

Luis Antonio Cifuentes (2000), "Cuerpo y filosofía en el *Zaratustra* de Nietzsche", Universitas Philosophica, pp. 179-207.
Giorgio Colli (1988), *Después de Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona.
Mónica Cragnolini (1998), *Nietzsche, Camino y Demora*, Eudeba, Argentina.
M.Cragnolini, "La constitución de la subjetividad en Nietzsche", Nietzsche en perspectiva, 2001, pp. 49-61.
Gilles Deleuze (1994), *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona.
Jacques Derrida (1994), *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid.
Camille Dumoulié (1996), *Nietzsche y Artaud. Por una Ética de la* Crueldad, Siglo XXI edit., Madrid.
Eugen Fink (1996), *La filosofía de Nietzsche*, Alianza editorial, Madrid.
Curt Paul Janz (1987), *Friedrich Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, Cuatro Volumenes.

José Jara (1998), *Nietzsche, un pensador póstumo,* Anthropos, Barcelona.
Henri Lefebvre (1993), *Nietzsche,* Fondo de Cultura Económica, México.
Thomas Mann (2000), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud,* Alianza Editorial, Madrid.
Rodolfo Mondolfo (1988), *Sócrates,* Eudeba-Ediciones Colihue, Buenos Aires.
Friedrich Nietzsche (1995), *Así habló Zaratustra,* Alianza Editorial, Buenos Aires-Madrid.
_____(1999), *Aurora,* Alba Editorial, Barcelona.
_____(1992), *Crepúsculo de los Idolos,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1988), *Consideraciones Intespectivas 1,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1994), *Ecce Homo,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1991), *El Anticristo,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1994), *El nacimiento de la Tragedia,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1999), *La ciencia jovial,* Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela.
_____(1994), *La genealogía de la moral,* Alianza Editorial, Madrid.
_____(1947), *La Voluntad de Poder,* Editorial Poseidon, Buenos Aires.
_____(1947), *La Voluntad de Dominio,* Aguilar Editor, Buenos Aires.
_____(1998), *La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid-México.
_____(1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Tecnos, Madrid.
Julio Quesada (1998), *Un pensamiento intempestivo,* Anthropos, Barcelona.
Reboul Olivier (1993), *Nietzsche, crítico de Kant,* Editorial Anthropos, Barcelona.
Richard Rorty (1995), *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Cátedra, Madrid.
Rüdiger Safranski (2001), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento,* Tusquets Editores, Barcelona.
Paul Valadier (1982), *Nietzsche y la crítica del cristianismo,* Ediciones Cristiandad, Madrid.
Gianni Vattimo (1990), *Introducción a Nietzsche,* Ediciones Península, Barcelona.
_____(1989), *El sujeto y la máscara.* Ediciones Península, Barcelona.
_____(1992), *Ética de la interpretación,* Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México.
_____(1992), *Más allá del sujeto,* Ediciones Paidós, Barcelona-BuenosAires-México.

Notas

[1] R. Mondolfo cita un testimonio de Jenofonte sobre el carácter que tenía el alma para el pensamiento socrático que luego será retomada y profundizada por la filosofía occidental, dice: "lo que el hombre tiene de más grande y mejor, el alma, indundiósela el Dios", Rodolfo Mondolfo, 1988, *Sócrates,* Eudeba-Ediciones Colihue, Buenos Aires, p. 125.

[2] "En otro tiempo veíase en la consciencia del hombre, en el «espíritu» la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para hacer perfecto al hombre se le aconsejaba que, al modo de la tortuga, retrayese dentro de sí los sentidos, interrumpiese el trato con las cosas terrenales, se despojase de su envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el «espíritu puro»", Friedrich Nietzsche, 1991, *El anticristo,* Alianza Editorial, Madrid, p. 39.

[3] "El superhombre es el sentido de la tierra", Friedrich Nietzsche, 1995, *Así habló Zaratustra,* Alianza Editorial, Madrid, p. 34.

[4] "Yo os enseño el Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado", Idem., p. 34.

[5] "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo", Idem., 36.

[6] "La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito, un ocaso", Idem., p. 36.

[7] " (...) muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una mala comprensión del cuerpo. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras. Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos", Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial,* Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, p. 3.

[8] Friedrich Nietzsche,1991, *El Anticristo,* Alianza Editorial, Madrid, p.38.

[9] Idem., p. 38.

[10] Friedrich Nietzsche, 1995, *Así habló Zaratustra,* Alianza Editorial, Madrid, p. 60.

[11] "(...) en todas partes donde vemos o presumimos ver movimiento en los cuerpos, colegimos una vida subjetiva invisible. El movimiento resulta un símbolo para los ojos: nos indica que algo quiere, siente, piensa", Friedrich Nietzsche, 1998, *La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid-México, p. 282.

[12] " ¿Qué significa reconocer al espíritu como cuerpo e instrumento del cuerpo? ¿Es sólo una reducción materialista de toda actividad presuntamente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica? En realidad, Nietzsche toma el cuerpo como hilo conductor justamente porque no simula siquiera esa inmediatez que, en cambio, pretende poseer el yo. La reducción al cuerpo no significa referir un fenómeno «mediato» a uno «inmediato», una complejidad falsa a fenómenos y explicaciones más simples, como ocurre a menudo en las reducciones materialistas de la conciencia. Por el contrario, el significado de la reducción es, sobre todo, un significado metódico y corresponde a un rechazo de las pretensiones de simplicidad, unidad atómica, inmediatez, del espíritu", Gianni Vattimo, 1989, *El sujeto y la máscara,* Ediciones Península, Barcelona, p. 195.

[13] "(...) la conciencia, la razón, el alma, o sea, algunos de los principales modos con que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidas al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo", Idem., p. 195.

[14] "Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo", Friedrich Nietzsche, 1995, *Así habló Zaratustra,* Alianza Editorial, Madrid, p. 60.

[15] "Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo", Idem., p.61

[16] Idem., p. 60.

[17] Nietzsche describe irónicamente la actitud del sujeto que se sustrae a sí mismo, en un fragmento póstumo del inviero 1887-1888, llamado Cosas chinas, del siguiente modo: "Si tú, como la tortuga, que retrae dentro de su concha sus cinco miembros, retraes tus cinco sentidos dentro de ti mismo obtendrás ventaja de esto incluso después de la muerte: obtendrás la bienaventuranza celestial". Friedrich Nietzsche, 1991, *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, p. 123.

[18] "La situación histórica de Nietzsche, que es también la del hombre occidental, determinada por el fin del platonismo, la volatilización del "mundo verdadero" y el surgimiento del nihilismo, imponía una nueva tarea: la de instalarse en el mundo que le quedaba al hombre, en este mundo suyo, del cual se había alejado para negarse a sí mismo en lo extraño. (...) Esta instalación exigía una nueva filosofía, que ya anuncia Zaratustra". Henri Lefebvre, 1993, *Nietzsche*, Fondo de cultura económica, México, p.31.

[19] "El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!». Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir -y justo para ello debe pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo - y justo para ello debe pensar", Friedrich Nietzsche, 1995, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, p. 61.

[20] Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, p. 4.

[21] "Es el despertar de la conciencia que la filosofía alcanza con Sócrates en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual y que se afirma con el dictamen del oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo.*", Rodolfo Mondolfo, 1988, *Sócrates*, Eudeba-Ediciones Colihue, Buenos Aires, p. 61. Confrontar también: "(...) en la interpretación nietzscheana de la historia de la metafísica, la conciencia no es un concepto característico de la modernidad, sino que Nietzsche la ubica en el inicio mismo de la filosofía con Sócrates", Mónica B. Cragnolini, "La constitución de la subjetividad en Nietzsche", Nietzsche en perspectiva, 2001, p. 51.

[22] "Yo mantengo también la fenomenalidad del mundo interior: todo lo que no deviene sensible en la conciencia ha debido ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado", Friedrich Nietzsche, 1998, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid-México, p. 274.

[23] Idem., p. 274.

[24] Idem., p. 276.

[25] "Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales", Gianni Vattimo, 1992, *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, p. 123.

[26] "El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje", Idem., p. 123.

[27] Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, pp. 218-219.

[28] "Nietzsche comienza por plantearse el problema de por qué surgió la conciencia, como conocimiento consciente de uno mismo y de su obrar a todos los niveles, interiores y exteriores. El hombre podría, en efecto, muy bien pensar, elegir, recordar, etc., sin tener el conocimiento reflejo que es la conciencia de sí, sin tener que mirarse nunca en el espejo. Ser conscientes de nuestros estados anímicos, necesidades, pensamientos, es una exigencia que no concierne directamente a la acción en estos varios niveles, sino que en cambio satisface una necesidad de comunicación...", Gianni Vattimo, 1989, *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona, pp. 204-205.

[29] Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, p. 218.

[30] "(...) él filosofa casi siempre reactivamente, no contra un pensador determinado o contra una determinada corriente de pensamiento, sino contra toda la tradición filosófica, frente a cuyas ruinas se veía situado", Henri Lefebvre, 1993, *Nietzsche*, Fondo de cultura económica, México, p. 8.

[31] "En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero necesita de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella sólo es un hermoso lujo... Toda filosofía que coloca la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo", Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela, pp. 2-3.

[32] Friedrich Nietzsche, 1998, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid-México, p. 277.

[33] Idem., p. 279.

[34] Idem., p. 281.

[35] Friedrich Nietzsche, 1994, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, p. 132.

[36] "Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, - en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia: quiero, decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento", Friedrich Nietzsche, 1992, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, p. 47.

[37] Friedrich Nietzsche, 1995, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, p. 35. Confrontar también: "Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra", Idem., p. 59.

AUTO-REFERENCIALIDAD Y AUTO-AFECCIÓN EN LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA SÍNTESIS REPRODUCTIVA

Claudia Jáuregui
UBA - UN de Quilmes - CONICET

La doctrina kantiana de la auto-afección, introducida en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura (KrV)*, es sin duda uno de los aspectos más oscuros de la teoría del conocimiento que se desprende del giro copernicano. El sujeto no sólo es pasivo respecto de aquello que lo afecta y que hace posible el aparecer de los objetos exteriores, sino que también lo es respecto de la actividad que él mismo realiza. El sujeto determina su propia sensibilidad por una suerte de auto-afección, gracias a la cual el yo aparece ante sí mismo como fenómeno dado en el sentido interno.

La oscuridad de esta doctrina ha dado, por cierto, lugar a las más diversas interpretaciones. En el trabajo que desarrollaremos a continuación, nos ocuparemos de una de las más recientes, presentada por James Mensch en el IX Congreso Internacional sobre Kant (Berlín, 2000)[1]. En el contexto de una lectura fenomenológica de las nociones kantianas de 'temporalidad' y 'subjetividad', el autor propone una interpretación centrada particularmente en la relación que la auto-afección guarda con al síntesis de la reproducción, tal como Kant la presenta en la doctrina de la triple síntesis. Si bien consideramos que el punto de vista de Mensch es interesante y esclarecedor hasta cierto punto, consideramos, no obstante, que el mismo entra en conflicto con el modo en que Kant concibe la autoconciencia empírica. Nuestra intención es pues señalar algunos aspectos controvertidos de esta interpretación, y proponer una lectura alternativa de los textos kantianos, basada en una manera diferente de comprender la relación entre la auto-afección y la síntesis reproductiva.

En su trabajo "Temporalization as a Trace of the Subject", Mensch sostiene que la temporalización, tal como Kant la concibe, puede considerarse como un proceso de auto-ocultamiento. Las síntesis que generan el tiempo exhiben el sujeto como un ser que se da a sí mismo como no siendo capaz de darse. Todo objeto es conocido en virtud de una síntesis que combina una multiplicidad temporalmente extendida. Esto se aplica también al yo fenoménico. Sólo puedo aprehenderme intuitivamente a mí mismo como temporalmente dado, y a su vez, mi propia actividad de síntesis sólo puede ser aprehendida como un proceso temporal. Sin embargo, el yo que realiza estas operaciones sintéticas no puede ser dado en el tiempo, ya que la extensión temporal es el resultado de la actividad sintética[2].

En el contexto de este análisis del carácter paradojal del yo y de su relación con la temporalidad, Mensch propone una interpretación fenomenológica de la doctrina de la triple síntesis, subrayando el papel desempeñado por la síntesis de la reproducción. Esta última es considerada por el autor como un proceso serial, en el sentido de que no sólo se da una reproducción de la impresión precedente, sino también una reproducción de la reproducción misma. Si mi acto reproductivo no debe perderse, es necesario reproducirlo a medida que avanzo. Y la reproducción de la reproducción del contenido original debe asimismo ser reproducida[3]. En consecuencia, la auto-referencia es inherente a esta actividad por la cual es posible mantener el contenido original como parte de una representación completa. Mensch advierte que la forma en que Kant presenta la función de temporalización supone cierta circularidad. Por un lado, la síntesis de la reproducción es necesaria para aprehender los elementos que conforman una secuencia y generar la sucesividad del tiempo mismo. Fuera de mi actividad de reproducir los momentos anteriores, no hay pasado, y no hay, en consecuencia, sucesión. Pero por otro lado, la reproducción presupone el tiempo. Al avanzar hacia la impresión siguiente, la precedente debe ser reproducida. Hay por tanto una multiplicidad ya secuencialmente dada. Y al tratar de describirla y de hacerla intuitivamente evidente, la actividad de reproducir aparece asimismo como un proceso serial. De este modo, la síntesis de la reproducción que permite dar cuenta de la generación del tiempo, presenta ella misma un carácter temporal[4].

En el marco del examen de estas cuestiones, Mensch propone su interpretación de la doctrina kantiana de la auto-afección, y éste es el punto que nos interesa particularmente discutir. El autor comienza desta-

cando dos pasajes de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" (B), en los cuales se establece, por un lado, que "Existo como una inteligencia que es consciente sólo de su poder de combinación" (B 158), y por otro que "nos intuimos a nosotros mismos sólo en la medida en que somos internamente afectados por nosotros mismos" (B 153), es decir, en tanto somos auto-afectados. Mensch considera que, si queremos saber cómo es que somos internamente afectados de modo tal de volvernos conscientes de nuestra facultad de combinar, debemos remitirnos a la "Deducción trascendental..." de la primera edición de la *KrV.* (DTA), particularmente a la doctrina de triple síntesis. La síntesis reproductiva, según el autor, da cuenta precisamente del modo en que somos afectados por nosotros mismos, en la medida en que ella posee aquel carácter auto-referencial que habíamos señalado anteriormente. En efecto, por una parte, la reproducción permite agregar lo reproducido al material impresional originalmente dado. Pero, a su vez, lo reproducido es también una impresión por la cual fuimos afectados. Así pues la reproducción le hace presente al yo su ser afectado; y en la medida en que esta presentación tiene ella misma un carácter afectante, la reproducción constituye un proceso por el cual el yo se auto-afecta. Al ser auto-referencial, la reproducción hace presente, a la vez, la combinación misma, ya que no sólo reproduce la impresión pasada, sino también los actos pasados de reproducción. Esta auto-referencia es la auto-presencia del acto. La reproducción hace posible el sentido de inmediata auto-presencia, y permite a la vez que todo lo que me afecta sea considerado mío, en la medida en que se correlaciona con mi poder de combinarlo[5].

Creemos que esta interpretación de Mensch contiene algunos puntos discutibles. Por razones de extensión, nos concentraremos particularmente en la tesis de que la posibilidad de auto-afectarnos se deriva o es, de alguna manera, el resultado de la síntesis de la reproducción y de su carácter auto-referencial. Para comprender los aspectos controvertidos de esta tesis, es necesario remitirnos a algunos pasajes de la *KrV.* en los cuales Kant establece que la auto-afección da cuenta de la posibilidad de la autoconciencia empírica, es decir, del aparecer de nosotros mismos como fenómenos. Así por ejemplo, en B 156, se afirma que "[...] las determinaciones del sentido interno tienen por tanto que ser arregladas como fenómenos en el tiempo precisamente de la misma manera en que arreglamos aquéllas del sentido externo en el espacio. Si, entonces, respecto de este último, admitimos que conocemos los objetos solamente en la medida en que somos externamente afectados, debemos reconocer, respecto del sentido interno, que por medio de él nos intuimos a nosotros mismos sólo en la medida en que somos internamente afectados *por nosotros mismos* [...]". Vemos en este texto un claro contraste entre la afección externa, por la cual los objetos son dados en el espacio, y la auto-afección por la cual nos intuimos a nosotros mismos. En ambos casos, la afección da lugar a una multiplicidad intuitiva que permite la aparición del fenómeno. Pero la auto-afección no parece estar implicada en el conocimiento que tenemos de los objetos exteriores, sino que parece más bien ser aquello que da cuenta del carácter interno de la multiplicidad que me presenta a mí mismo ante mí mismo. Kant, por cierto, dice que las representaciones del sentido externo constituyen el material con el que ocupamos nuestra mente. Y si esto es así, podríamos decir, por ejemplo, que, al percibir una mesa, la multiplicidad intuitiva externa que la hace presente es la misma que la multiplicidad intuitiva interna que me presenta a mí mismo cuando esta percepción es considerada como un estado interno mío. Pero aun suponiendo que la multiplicidad intuitiva sea la misma, algo debe dar cuenta de este cambio de perspectiva por el cual la misma multiplicidad pasa de hacer presente el fenómeno de la mesa a hacerme presente a mí mismo como fenómeno. El pasaje recién citado sugiere que es precisamente la auto-afección la que da cuenta de este cambio de perspectiva. Ahora bien, si esto es así, la auto-afección no puede estar implicada en toda experiencia de objetos exteriores, ya que no es verdad que el aparecer de los fenómenos en el espacio supone el aparecer de mí mismo como fenómeno. Dicho de otra manera, puedo percibir la mesa sin hacer introspección. La experiencia externa no implica la experiencia interna, aunque ambas sin duda suponen la apercepción trascendental.

Teniendo en cuenta esta estrecha conexión entre la auto-afección y la autoconciencia empírica de nosotros mismos como fenómenos, podemos volver ahora a la interpretación de Mensch. Según este autor, el carácter auto-afectante del acto de síntesis está basado en su auto-referencialidad. Pero esta auto-referencialidad es, a nuestro entender, una característica que el acto no tiene en sí mismo, sino que presenta en tanto aparece en el tiempo como un proceso serial de reproducir las reproducciones. Ahora bien, si esto es así, la interpretación de Mensch conduce a la paradoja de que nuestro aparecer como fenómenos depende de una afección basada en el modo en que aparecemos como fenómenos. Esta circularidad introduce, por cierto, una dificultad que va más allá de aquélla señalada por Mensch en

relación con el carácter auto-ocultante del sujeto kantiano y sus operaciones sintéticas. Estamos ahora enfrentados a dos planteos circulares. Por un lado, el aparecer del acto de síntesis supone el acto mismo, y esto tiene que ver, me parece, con las dificultades propias del pensamiento de Kant. Pero por otro lado, el aparecer del acto está basado en una afección derivada del carácter auto-referencial que el acto muestra en la medida en que aparece. Dicho de otra manera, nuestro aparecer como fenómenos se basa en una auto-afección que se funda en una característica fenoménica de la síntesis reproductiva, la que, a su vez, supone la auto-afección misma. Este segundo círculo no se deriva ya del planteo kantiano, sino del modo en que Mensch entiende la relación entre la auto-afección y la síntesis de la reproducción.

Además de conducir a un planteo circular, la interpretación que estamos analizando da lugar aún a otra dificultad. Si el acto mismo de síntesis es auto-afectante, entonces todo aparecer de fenómenos supone el aparecer de nosotros como fenómenos, ya que todo aparecer de fenómenos supone el acto de síntesis. Vimos, sin embargo, anteriormente que esto es difícilmente sostenible, ya que no es verdad que todo aparecer de fenómenos en el espacio suponga nuestro aparecer correlativo como fenómenos. Si la síntesis fuera auto-afectante, toda experiencia estaría acompañada por la experiencia de nosotros mismos. Pero no es, según Kant, la autoconciencia empírica la que está a la base de toda experiencia, sino la apercepción trascendental.

A pesar de las objeciones que estamos formulando contra el punto de vista de Mensch, debemos, sin embargo, admitir que Kant efectivamente dice que el acto de combinar afecta el sentido interno. El desafío es pues interpretar la relación entre la auto-afección y las operaciones de síntesis, sin vernos envueltos en las dificultades que antes señalamos.

A tal efecto, resulta esclarecedora una nota al § 24 de la "Deducción trascendental" de la segunda edición de la *KrV*. (DTB) en la cual Kant dice: "No comprendo la dificultad de admitir que el sentido interno es afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede proporcionarnos un ejemplo. En ésta el entendimiento determina siempre al sentido interno conforme al enlace que él concibe para formar la intuición interna que corresponde a la diversidad contenida en la síntesis del entendimiento. Cada uno puede observar en sí mismo cómo el espíritu es frecuentemente afectado de esta manera"[6].

En este pasaje, la auto-afección aparece curiosamente conectada con la atención. Las connotaciones psicológicas que esta descripción supone nos llevan a pensar que el acto de auto-afectarse difiere del acto de combinar la multiplicidad intuitiva por medio de una síntesis trascendental. En efecto, cuando Kant se refiere a este último en el capítulo sobre el esquematismo, lo describe como un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero mecanismo la naturaleza difícilmente alguna vez nos permita descubrir[7]. Hay, sin duda, un marcado contraste entre el modo en que Kant se refiere a la síntesis trascendental y el modo en que hace referencia a la auto-afección como algo fácilmente observable en nosotros mismos. Sin embargo, en la nota que recién citamos, la auto-afección está puesta en conexión con el acto de combinar. Así pues, aun suponiendo que la síntesis trascendental no sea por sí misma auto-afectante, de algún modo debe estar conectada con la afección que el sujeto realiza sobre sí mismo.

Si la auto-afección supone un acto de atención, y además está conectada de alguna manera con el acto de combinar la multiplicidad intuitiva, posiblemente entonces la auto-afección tenga lugar cuando dirigimos la atención hacia la actividad sintética que nuestra mente realiza. Al dirigir la atención sobre ella, la síntesis trascendental, que opera en un nivel atemporal e inconsciente, aparece en el tiempo. Volviendo al ejemplo de la experiencia de una mesa, podemos decir que si bien la misma supone una síntesis trascendental, no supone en cambio un acto de auto-afección. Pero si dirigimos la atención hacia las operaciones de nuestra mente, la representación de la mesa aparece como mera representación, es decir, como un mero estado interno por el cual se nos hace presente nuestro yo fenoménico, y la actividad inconsciente de síntesis trascendental aparece en el sentido interno y se vuelve empíricamente consciente como un proceso serial de combinación extendido en el tiempo. Así pues, si bien la síntesis *a priori* no es por sí misma auto-afectante, la auto-afección, no obstante, la supone siempre, porque es precisamente esta actividad sintética la que nos afecta cuando dirigimos la atención hacia ella. De esto se sigue que todo aparecer de nosotros mismos implica, a la vez, el aparecer del mundo exterior, porque es la actividad de constituirlo la que nos afecta y permite nuestro aparecer como fenómenos[8].

Mencionamos anteriormente que, según Mensch, la auto-afección se basa en el carácter auto-referencial de la síntesis reproductiva. Al reproducir las reproducciones, la síntesis le presenta al yo su propio acto de combinar la multiplicidad. Así pues, *la auto-afección supone la síntesis de la reproducción tal*

como se la describe en la "Deducción trascendental..." (A). Contra esta opinión, podemos afirmar, a modo de conclusión, que *todo lo que Kant dice en el pasaje recién mencionado presupone la auto-afección*. En efecto, de alguna manera Kant trata de describir en este texto la actividad por la cual el entendimiento constituye la objetividad. Pero para hacerlo, se requiere que la misma sea en cierta medida experimentada. Y el único modo de que lo sea es apareciendo como fenómeno. Este es, a nuestro entender, el mayor problema que presenta la DTA. Sólo podemos experimentar las condiciones de posibilidad de la experiencia en la medida en que dirigimos la atención hacia las operaciones de nuestra mente, es decir, en cuanto nos auto-afectamos; pero al hacerlo, el acto de constituir la objetividad pierde su originariedad. Mensch, de alguna manera, advierte esta cuestión cuando se refiere al carácter auto-ocultante del sujeto kantiano. Pero luego curiosamente, en lugar de considerar que el intento que Kant realiza de describir la síntesis se funda en el acto de volvernos sobre nosotros mismos, es decir, en la auto-afección, considera, por el contrario, que la auto-afección es el resultado de este acto de volvernos sobre nosotros mismos. Así pues, según este autor, la auto-afección depende de las características que la síntesis presenta al dirigir la atención sobre ella, particularmente del carácter auto-referencial que la misma presenta en tanto se la considera como un proceso serial que tiene lugar en el tiempo.

Pero si nuestro aparecer como fenómenos depende de la auto-afección, como hemos tratado de establecer a lo largo de este trabajo, el carácter auto-referencial de la síntesis reproductiva depende también de ella, ya que es el modo en que la síntesis aparece. Creemos, pues, contra la posición de Mensch, que la DTA no es el pasaje más esclarecedor para comprender lo que la auto-afección significa, ya que el pasaje mismo es un resultado de la auto-afección. El texto pone en evidencia cuán problemático es el acceso a nuestra propia subjetividad; y no es sorprendente que Kant haya considerado precisamente la DTB como el lugar apropiado para llamar la atención sobre el carácter paradojal del sentido interno y del conocimiento de nosotros mismos.

Notas

[1] J.Mensch, "Temporalization as a Trace of the Subject", *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd.II, 2001, pp. 409-417
[2] Cf. Mensch, *op.cit.*, p.410.
[3] Cf. Mensch, *op.cit.*, p.412
[4] Cf. Mensch, *op.cit.*, pp. 413-414.
[5] Cf. Mensch, *op.cit.*, pp. 414-415.
[6] B 156-157 (nota).
[7] Cf. B 180-181.
[8] Esta dependencia de la experiencia interna respecto de la externa que se desprende de la interpretación que estamos proponiendo confirma la tesis central que Kant defiende en la 'Refutación del Idealismo' (cf. B 274-279).

CONTRATO Y SOBERANÍA EN SPINOZA Y HOBBES

Dolores Ximena Marcos
UNT

Introducción

En la modernidad entra en crisis el modelo político aristotélico y se considera que la sociedad y el Estado no son naturales sino productos artificiales que los hombres crean a fin de asegurarse determinadas condiciones de bienestar. En esta concepción la sociabilidad no es reconocida como una cualidad innata sino que es conquistada a través de una serie de contratos por los cuales los individuos se comprometen a vivir juntos bajo una autoridad civil que regule la vida en sociedad. En otras palabras, la legitimidad del poder político se encuentra en el consenso entre individuos libres que deciden constituir tanto la sociedad como la autoridad que la gobierna.

En este contexto se encuentran las teorías políticas de Hobbes y Spinoza. Es posible trazar numerosos caminos de coincidencia entre ambos autores, sin embargo, en esta ocasión, nos interesa señalar sus diferencias con respecto al modo en el que ambos pensadores entienden el consenso que funda la sociedad. De esa diferencia se derivan también modos diferentes de entender la soberanía y el poder atribuido a ella. Se trata, entonces, de analizar y comparar los términos en los que se establece el pacto por el cual se funda el estado civil a fin de explicar por qué en el caso de Hobbes el soberano no teme a nadie más que a Dios y, en cambio, para Spinoza el soberano teme sobre todo a los súbditos. La hipótesis que sostenemos es que la diferencia está dada por el interés de Spinoza en fundar una sociedad democrática donde la libertad tiene un lugar destacado, en tanto Hobbes estaría más preocupado por la concentración del poder absoluto.

Nos concentraremos, en primer lugar, en los términos en los que cada uno concibe el pacto para observar los diferentes consensos a que dan lugar, para luego atender a la relación entre soberanía y libertad, a fin de mostrar las diferencias que se derivan de la constitución del Estado civil. Para realizar el análisis propuesto se tomará el *Tratado teológico-político* de Spinoza y el *Leviatán* de Hobbes, por considerarlos las obras más representativas de estos autores respecto de la temática propuesta[1].

El contrato y la institución del estado civil

El contrato marca el paso del estado de naturaleza al estado civil, y este artificio humano es el fundamento de legitimidad de la autoridad política.

El pacto supone el renunciamiento por parte de los individuos a todos los derechos de que gozaban en el estado de naturaleza. Esta renuncia no se produce espontáneamente ni por el solo aconsejamiento de la razón. Hay una pasión, que es el resorte afectivo de lo político, y que ambos autores consideran primordial: el temor. El miedo a la muerte violenta en estado de naturaleza y el temor a la suprema autoridad que se constituye a partir del pacto es lo que permite a los hombres unirse para constituir el estado civil y arbitrar los medios que conduzcan a la paz y a la seguridad. A esta condición, Spinoza agrega la utilidad. Una ley fundamental de la naturaleza establece que ningún hombre renunciará a un derecho si no es por la utilidad que le ha de reportar ese renunciamiento. La consecuencia de esta ley es que los hombres no decidirán pactar si no es por los beneficios que esperan obtener de la renuncia a los derechos individuales que la naturaleza ha otorgado a todos por igual. Ningún pacto puede tener lugar si no es en virtud de la utilidad derivada de él, de modo tal que tendrá vigencia siempre y cuando sea provechoso para aquellos que contraen el compromiso. Esa condición de la utilidad, que debe ser verificada continuamente, unida al temor a la autoridad instituida por las sanciones que puedan aplicarse a raíz de la desobediencia, son las que hacen posible el establecimiento del contrato.

"Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna, si no es en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien

que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad"[2].

Esta condición del pacto responde, en definitiva, a la tendencia de todo ser a su propia conservación, que se manifiesta, en este caso, en la necesidad de abandonar el estado de naturaleza y constituir una autoridad común.

Hobbes, por su parte, indica que la razón es quien calcula el beneficio que implica el pacto para los hombres, pero la vigencia del mismo dependerá de la fuerza y el vigor con que el soberano amenace a los súbditos, y mediante la cual los disuada de cualquier intento de romper el contrato por el cual se comprometieron a la obediencia. Si bien la utilidad aparece como un elemento que la razón calcula, su incidencia se limita al momento puntual en que el pacto es celebrado, luego debe mantenerse por el temor a la espada del soberano, único modo de disuadir a los hombres de romper con sus compromisos.

Mientras Hobbes está preocupado por legitimar la soberanía absoluta de la autoridad civil y se inclina por la concentración del poder en una sola persona, Spinoza está interesado por legitimar un poder colectivo, en el cual los hombres cedan sus derechos, no a un tercero, sino a la sociedad misma, en otras palabras, sostiene la conveniencia de instaurar una democracia. El problema acerca de cómo y a quién se transfieren los poderes, en cada caso, refleja estas preocupaciones. En el caso de Hobbes, los individuos al tiempo que renuncian a sus derechos, los transfieren a una autoridad que se constituye en un poder común que asume la representación de las voluntades y juicios de todos.

Esta autoridad no forma parte del pacto, por eso su poder será absoluto y no estará sujeto a ninguna instancia terrena. Tampoco el soberano está obligado a sujetarse a ningún precepto moral, ya que no se ha comprometido en ese sentido. Si bien las leyes naturales deben ser la guía que oriente las decisiones de la autoridad, éstas no pueden obligar y, por lo tanto, depende de la voluntad y el juicio del soberano respetarlas o no.

Spinoza, en cambio, considera que la transferencia de los derechos naturales se hace a favor de la sociedad, es decir, de los mismos individuos, pero considerados colegiadamente. En este caso todos pactan y son, al mismo tiempo, soberanos y súbditos. En tanto soberanos constituyen la autoridad y dictaminan la ley; en tanto súbditos se ven obligados a obedecerla. Por otra parte, el pacto en la teoría de Spinoza instaura un imperativo moral, ya que en sus términos los hombres se comprometen a someter las pasiones a la razón, no hacer a nadie lo que no quiere padecerse y defender el derecho ajeno como el propio. Estas condiciones obligan a la autoridad a actuar moralmente en función del interés común, ya que proceder de otro modo supondría una ruptura del contrato y la posibilidad de que los súbditos recuperasen su antiguo poder.

Dado que para Hobbes el pacto constituye un acto puntual, cuyo cumplimiento se asegura por la espada del soberano y que la autoridad civil, revestida del máximo poder, actúa en nombre de todos, el consenso que supone dicho pacto es un acto que se verifica por única vez al momento de constituir la sociedad. Una vez que los hombres han comprendido por la razón las ventajas de la unión y el sometimiento a la autoridad no es necesario renovar ese consenso, ya que la facultad del juicio y de la decisión fue transferida a un soberano, preferentemente una única persona que goza de todas las potestades. El pacto que legitima el poder se establece entre individuos iguales, pero inaugura una desigualdad absoluta: la que se instala entre aquél que goza del derecho y el poder absoluto y aquellos que quedan sometidos a él para obedecerlo.

En cambio, en Spinoza el pacto supone una continua aceptación de la utilidad de sus consecuencias, además de quedar asegurado por el temor a la sanción por parte de autoridad constituida. En este caso, el consenso debe ser un ejercicio permanente, que renueve, en cada decisión, el compromiso con el imperio de la racionalidad por sobre el apetito. Pareciera que así como Spinoza considera que el pacto requiere una continua aceptación de la utilidad, esa aceptación requiere del consenso permanente de quienes se constituyen en autoridad colegiada a través de la democracia. Esto no significa que la autoridad sea puesta a consideración de los súbditos para su legitimación continua, sino que el cuerpo de individuos que constituyen la autoridad legitiman en cada decisión su propio poder, y, al mismo tiempo, la necesidad de la obediencia incondicional en tanto súbditos.

"Pues en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte"[3].

El pacto que fundamenta el estado civil en la teoría spinoziana se celebra entre iguales y establece una autoridad que es ejercida por todos a la vez en igualdad de condiciones.

La soberanía y la libertad

A partir de la justificación que ambos autores hacen de la obediencia incondicional de los súbditos a los mandatos de la autoridad soberana, observaremos qué lugar ocupa en cada teoría la libertad en el estado civil. Desde luego, no estamos refiriéndonos a la libertad de aceptar o no la voluntad soberana, sino al lugar que ocupa la libertad individual en estos planteos, donde la obligación con respecto a la soberanía no puede ser cuestionada.

Hobbes define la libertad como "la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten"[4]. Es una definición que responde a su concepción materialista y mecanicista de la naturaleza y del hombre. A partir de ella, se puede advertir que si en el estado civil los súbditos han renunciado a todos sus derechos y el soberano los ha conservado, puesto que no forma parte del pacto, entonces la única voluntad libre en el estado es la del soberano, ya que no existen impedimentos para que actúe como quiera. Los súbditos, por su parte, conservan una libertad restringida al silencio de la ley, todo aquello que la ley no prohiba ni obligue, puede considerarse el campo de la libertad individual, mientras la ley no indique lo contrario. El soberano actúa libremente ya que no reconoce límites en su poder, no está sujeto a ninguna instancia y no puede ser cuestionado ni puesta su voluntad en tela de juicio. Mediante el pacto los hombres han acordado que aquél decida por ellos en todo lo referente a la seguridad del Estado según se lo aconseje su sana razón. El soberano, por su parte, no se ha comprometido a nada mediante ninguna promesa, por lo cual su único juez es Dios, los súbditos no reservan para sí ningún mecanismo por el cual juzgar las acciones del soberano. El Estado hobbesiano garantiza la seguridad y la paz a costa de la libertad, y se justifica porque la alternativa a la espada soberana es el estado de naturaleza en el cual la libertad tampoco es un derecho efectivo, ya que la vida está permanentemente amenazada. Hobbes no intenta conciliar la necesidad de una autoridad absoluta con la libertad individual, antes bien, los beneficios derivados de la institución de una autoridad ilimitada compensan con creces la estrecha libertad de que gozan los súbditos en el Estado.

Spinoza distingue entre la condición del esclavo y del hombre libre con relación al fin de la obediencia y al fundamento de la acción. Así, según el primer criterio, es esclavo quien obedece un mandato que le es útil a quien lo ordena, en tanto es libre quien obedece persiguiendo la propia utilidad. Por otro lado, es esclavo aquél que se deja guiar por los apetitos y deseos y es libre quien orienta su vida según la razón. En el estado civil, la ley ordena aquello que favorece al bien del conjunto del pueblo y está fundada en la razón, por lo tanto quien obedece la ley del Estado, lejos de ser esclavo es el hombre más libre en ambos sentidos, ya que la utilidad del conjunto es también lo más conveniente para el individuo. Una de las razones por las cuales Spinoza se esfuerza por fundamentar un estado democrático es, justamente, porque en él el hombre puede conservar gran parte de la libertad de la que gozaba naturalmente. Por otra parte, la democracia constituye un reaseguro contra los mandatos absurdos, ya que la necesidad de coincidir anula los apetitos que tienden a disgregar y potencia la racionalidad por la cual los hombres se inclinan a concordar. La teoría spinoziana no sólo se propone fundamentar la autoridad estatal sino también la libertad del hombre dentro del estado, por lo cual una debe servir de condición de posibilidad a la otra. Esta armonía sólo es posible en el estado democrático en el cual quien ordena con la máxima autoridad en función del bien común según la razón es quien obedece con la máxima fidelidad, y por esa sujeción a la ley es libre.

"Por otra parte sólo he querido tratar de este Estado (democrático), porque responde al máximo objetivo que me he propuesto, de tratar de las ventajas de la libertad en el Estado"[5].

En virtud de los términos en los que se ha establecido el pacto que legitima la autoridad, la soberanía no puede ejercerse de cualquier modo sino orientada por la razón y en función del interés común. A esto se han comprometido todos los contratantes. De modo que, si bien no están contempladas instancias de destitución legítima de la autoridad, ésta actuará moralmente por temor a que los súbditos arrebaten parte de su autoridad. No es necesario recurrir al temor a Dios para garantizar la actuación moral del soberano, ya que su compromiso en tal sentido, implica la vigilancia de su cumplimiento por parte de quienes están sometidos a sus mandatos.

Consideraciones finales

Hemos querido llamar la atención sobre los distintos tipos de consenso a que dan lugar las teorías de Hobbes y Spinoza para mostrar que, si bien la concepción de la autoridad como una institución monolítica e incuestionable está presente en ambos planteos, el interés por fundamentar un Estado democrático o un estado absoluto no implica diferencias despreciables. El consenso respecto de la transferencia de todos los derechos a un soberano que no sólo es inimputable sino que además se coloca en una situación de total desigualdad frente a súbditos que, por serlo, han perdido toda libertad; frente a un consenso que debe ser sostenido entre iguales para conservar la libertad de acuerdo a la razón y la utilidad del conjunto marcan dos caminos que políticamente conducen a sociedades muy diferentes. Es la distancia entre la autonomía y la enajenación de la capacidad de decidir en lo político.

Bibliografía

Hobbes, T. (1992), *Leviatán*, FCE, Buenos Aires.
Madanes, L. *El Árbitro Arbitrario*
Spinoza, B. (1997), *Tratado teológico-político, Altaya*, Barcelona, trad. Atilano Domínguez.

Notas

[1] Spinoza abandona la teoría del pacto fundante de la sociedad en el *Tratado Político*, sin ignorar esta circunstancia, nos remitiremos sólo al *Tratado teológico político* por ser esta la obra en la que desarrolla justamente sus ideas respecto del contrato. Estudios posteriores podrían referirse a este abandono de la hipótesis del pacto por parte del autor, pero exceden la intención del presente trabajo.
[2] Spinoza, Baruch: 1997, *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, trad. Atilano Domínguez, pág. 336-337
[3] ídem, pág. 341
[4] Hobbes, T: 1992, *Leviatán*, FCE, Buenos Aires, pág. 106
[5] Op cit, pág. 341

LA NOCIÓN KANTIANA DEL TIEMPO COMO FORMA DEL SENTIDO INTERNO

Juan Nesprías

Introducción al problema

La idea de este trabajo es revisar la noción de Kant que afirma que el tiempo es "sólo la forma del sentido interno". Tomaremos como referencia el § 6 puntos b. y c. de la Crítica de la razón pura[1] y nos referiremos a otros lugares de la Crítica donde se desarrolla también esta determinación del tiempo como forma del sentido interno

La caracterización del tiempo como forma del sentido interno no aparece en la Disertación de 1770. Allí se establece, por un lado, que el espacio es el principio de coordinación de los datos sensibles externos y, por otro lado, que "*el tiempo es el principio formal absolutamente primero del mundo sensible. Porque todo lo que es de algún modo sensible, no puede ser pensado sino como simultáneo o sucesivo*"[2].

El contraste entre espacio y tiempo como forma del sentido externo e interno respectivamente aparece por primera vez en la carta a Marcus Herz, el 21/2/1772, en donde Kant responde a la objeción de "hombres agudos" con respecto al carácter ideal del tiempo[3]. En la Estética trascendental el contraste entre la forma del sentido interno y la forma del sentido externo se hace aun más notorio. Se afirma que el tiempo no es otra cosa que la forma de la intuición de nosotros y de nuestros estados y que "*no puede ser una determinación de los fenómenos externos, pues ni pertenece a una figura, ni a una posición, etc.* [...]"[4]. Pero ¿qué significa que el tiempo no pertenece a los fenómenos externos?

La temporalidad de la experiencia se fundamenta en que toda representación de objetos, en cuanto representación, pertenece al «flujo interior de la conciencia», y por tanto, tiene el carácter temporal. Ahora bien: la simultaneidad y la permanencia ¿no son propias de los objetos externos, de los objetos espaciales?[5] Si las representaciones externas, cuya forma es el espacio, pertenecen al sentido interno, cuya forma es el tiempo, entonces, o bien el tiempo es una condición formal de las representaciones espaciales, lo cual contradice lo expresado en la cita anterior, o bien las representaciones externas, en cuanto pertenecen al sentido interno, no son espaciales, en cuyo caso hay que explicar cómo puede sobrevenirles la espacialidad, y suponiendo que les sobrevenga, cómo pueden retener en este nuevo estado aquella temporalidad característica exclusiva de lo que pertenece al sentido interno[6].

Intuición y aprehensión: el tiempo construído

Según J. Moreau, lo que es dado a la intuición del espacio es la exterioridad pura, una diversidad infinita de partes indiferenciada que no es lo que da cuenta de la posibilidad de la geometría, en la exposición trascendental[7]. Una cosa es la **forma de la intuición** y otra cosa es la **intuición formal**: la forma de la intuición es la diversidad de las partes, la exterioridad pura y amorfa, y la intuición formal es la unidad de la representación[8]. Por otra parte, dice Moreau, la distinción se remonta a una más fundamental entre intuición y aprehensión, que permite entender la relación entre sentido interno y sentido externo[9]. Según este autor, la exterioridad responde a una intuición inmediata, condicionada por la forma de la receptividad (el espacio). La sucesión, por el contrario, no puede darse toda a la vez en una intuición inmediata, sino que puede ser solamente aprehendida por una síntesis que ordena los estados internos en el tiempo y se ejerce sólo con ocasión de la diversidad exterior. La actividad del sentido interno sólo puede entrar en función como consecuencia de una actividad sintética ejercida sobre la diversidad exterior: la sucesión es construída en virtud de la actividad del espíritu.

Para Moreau, sólo una lectura superficial de la Estética puede presentar al sentido externo y al sentido interno como dos formas simétricas de nuestra facultad sensible.

Tiempo objetivo y tiempo subjetivo

Coincidimos en la asimetría entre la forma del sentido interno y la forma del sentido externo, pero creemos que es muy difícil entender que la forma del sentido externo sea el espacio solamente, o que a los fenómenos externos no les pertenezca el tiempo. Moreau dice que la diversidad que aparece al sentido externo es dada toda simultáneamente, estando inmediatamente presente a la conciencia en la unidad de una intuición. Pero la simultaneidad, ¿no es una relación temporal? Kant mismo reprocha a Leibniz no reparar en esto[10]. Por otro lado ¿cómo pasamos del tiempo de la conciencia (que podríamos llamar subjetivo) al tiempo objetivo de la ciencia y de los objetos?[11]. Porque el tiempo es una intuición pura, y por la tanto es inmediata. Pero en A34/B40 Kant dice que sólo es "condición mediata de las apariencias externas". Habría que ver, entonces, cómo adquieren los objetos espaciales la temporalidad, y de qué modo la sostienen, o cómo es que se constituye el tiempo objetivo, si es que se puede constituir vistas las cosas de esta manera.

Coincidimos con Torretti en que presentar al tiempo sólo como la "forma del sentido interno" y al espacio como forma del sentido externo no es una ocurrencia feliz[12]. En la Deducción trascendental "A" el argumento kantiano tiende a mostrar que la intuición es múltiple porque es temporal. El carácter temporal de lo dado hace que podamos distinguir lo múltiple, con lo que no podríamos recibir una multiplicidad coexistente, o "toda a la vez", como afirma Moreau[13]. Kant dice que toda intuición es

múltiple, ya que no hay unidades absolutas. Todas nuestras representaciones, sin excepción, están sujetas a la forma del tiempo. Pero a lo largo de la Crítica de la Razón Pura Kant funda la universalidad del tiempo sobre la idea del tiempo como forma del sentido interno. Ahora bien ¿qué quiere decir la universalidad del tiempo? Porque decir que la condición temporal de las representaciones les viene de que son mías equivale a declarar que el tiempo es la forma universal de mi conciencia, y no es una explicación de la universalidad del tiempo. La universalidad del tiempo le viene de que es una forma de la sensibilidad (de cosas externas e internas) y no de la forma del sentido interno[14].

La intuición no podría ser, como lo es siempre, de algo múltiple si la conciencia que intuye no distinguiera el tiempo en la sucesión de las representaciones sensibles. El acto mismo de intuir debe ir acompañado de la conciencia de la sucesión temporal. La representación intuitiva es un proceso, conciente de su condición de tal, porque toda conciencia empírica contiene una multiplicidad y consiste en el proceso de captarla[15]. Veremos que así como la conciencia del espacio incluye la conciencia del tiempo, no podemos ser concientes de la sucesión más que tomando en cuenta al espacio.

El tiempo espacializado

En la Estética, la relación de la conciencia de la sucesión con el espacio está presentada por una línea recta proyectada al infinito[16]. Y se podría creer que el conocimiento de nuestros estados internos, en su sucesión, fuese realizable en el sentido interno solamente. La línea es una analogía que nos ayuda a suplir la imposibilidad de hallar en la intuición interna una figura, pero nada se dice en esta parte de la Crítica de la razón pura de la solidaridad más profunda entre el tiempo y el espacio, o entre la conciencia de la sucesión y la determinación del espacio. Parecería que en la Estética, si nos esforzamos, nos podemos librar del símbolo de la línea y acceder a la «conciencia pura» de la sucesión[17]. Sería cuestión de comodidad: proyectamos el tiempo en el espacio, pero nada nos prohibe suprimir la intuición del espacio en la experiencia interna.

También en la Analítica Trascendental Kant dice que como el tiempo no puede ser percibido en sí mismo[18], debemos representárnoslo con la imagen de una línea recta trazada en el espacio. En la Deducción Trascendental B se presenta a la línea recta, que es una "*representación figurada y externa del tiempo*"[19], como un conjunto de puntos dados en forma simultánea. La unidad de esta imagen, al igual que la unidad de la serie de impresiones en el sentido interno, supone la simultaneidad de lo sucesivo[20].

Creemos que el problema surge cuando la sucesión es concebida espacialmente, cuando tomamos la imagen acabada de una línea recta, pues la línea recta convierte el devenir en yuxtaposición, y la sucesión en simultaneidad. Pero esta sucesión, a su vez, se presenta como irreductible a toda imagen entendida como representación de una pluralidad coexistente[21]. Sólo el carácter unidimensional del tiempo puede ser representado por la línea en el espacio; la sucesión, por el contrario, es absolutamente irreductible a las determinaciones del espacio. Consideramos, sin embargo, que no podemos tomar conciencia de la sucesión más que por un contraste con la «espacio-temporalidad pura».

Kant dice que si por abstracción consideramos no el espacio recorrido, sino al acto del sujeto que describe el espacio, hallamos el concepto de sucesión. Pero estos dos aspectos que la abstracción separa son estrechamente solidarios y hacen mucho más que «completarse». Ellos no son realidad más que el uno para el otro. La línea recta es un ejemplo y más que un ejemplo, porque es necesario trazar la línea para adquirir el concepto de sucesión. Para recorrer la dimensión del tiempo, es necesario que el espíritu realice la unidad de la representación del espacio, que extraiga esta unidad de la forma de la intuición. Necesitamos el movimiento que construye el espacio, la intuición pura formal del espacio.

Por eso, a pesar de que **son irreductibles el uno al otro,** y a pesar de que hay razones para distinguir entre espacio y tiempo, esto sólo puede hacerse abstrayendo alguna de estas formas y contrastando con la espacio-temporalidad originaria. Así se entiende que la sucesión no pueda representársela sino es en el espacio, y que nos sea imposible acceder a una «sucesión pura». Por eso, no alcanza con decir, con Kant, que «*la línea recta es la representación externa y figurada del tiempo*»[22], porque ¿cómo podría haber una representación no externa del tiempo?[23].

A modo de conclusión

Pensamos, en primer lugar, que a lo espacial le conviene también lo temporal. La forma del sentido externo, la forma en que se dan los objetos exteriores es espacio-temporal. A su vez, la forma del sentido interno, la forma en que nos conocemos a nosotros mismos es sólo temporal. El tiempo, por lo tanto es la forma universal de nuestra sensibilidad. Es cierto que Kant funda la universalidad del tiempo en que es sólo la forma del sentido interno. Pero cuando se trata de explicaciones explícitas de su doctrina, Kant se expresa como si la síntesis a priori organizase no sólo el tiempo, sino también el espacio. Las representaciones, para ser representaciones de objetos tienen que tener una referencia espacial[24].

En segundo lugar, tal como lo hace Kant a lo largo de las Analogías de la experiencia, creemos que es necesario distinguir el tiempo de los objetos exteriores (de lo objetivo), del tiempo subjetivo (forma del sentido interno), y esto es posible sólo por la implicación del espacio en el plano objetivo. El tiempo objetivo (la sucesión objetiva), aunque no es independiente del sujeto, es irreductible al tiempo subjetivo de la conciencia.

En tercer lugar, el sentido interno, tanto como su forma, no es lo más inmediato a partir de lo cual constituimos la experiencia, o a partir de lo cual alcanzamos la temporalidad objetiva, sino que el tiempo como forma del sentido interno es secundaria y dependiente de la temporalidad objetiva («espacializada», si se quiere), y sólo podemos acceder a él (al tiempo subjetivo, forma del sentido interno, contingente,) una vez que el espíritu se enfrenta a algo diferente de él mismo, que se encuentra en el espacio y el tiempo objetivos.

Notas

[1] Utilizamos KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, varias ediciones (a partir de ahora CRP).

[2] KANT, I., *La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Introducción y traducción por Ramón Ceñal, S.J., Consejo superior de investigaciónes científicas, Madrid, 1961, p.113, § 14.7 (a partir de ahora Diss.)

[3] Cf. CRP, A36/B53. La caracterización de "hombres agudos" está en CRP A36/B53. El contraste entre espacio y tiempo en la carta a Herz se encuentra en KANT, I., "Deducción trascendental de las categorías - Versión de 1781 - Dos cartas a Marcus Herz" Traducción, introducción y notas de Jorge Dotti en Intentum, Cuadernos de Gnoseología n° 1, Buenos Aires, FfyL y CBC, 2da. Ed., 1997, pp. 73-76.Torretti sugiere que la aparición del concepto de "forma del sentido interno" surgió en Kant al buscar un terreno común donde discutir con sus críticos. Ver TORRETTI, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Sgo. de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, pág 210, nota 329. Para las críticas de Lambert, Mendensohn y Schultz, ver TORRETTI, op. cit., pág. 207-209. También, y más en detalle, ver DOTTI, «El tiempo en Kant: de la Disertación a la Crítica», en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1984, n° 7, pp. 117-144, especialmente pp. 125-128, donde se agrega además la objeción de Sultzer, según el autor, la crítica más profunda.

[4] CRP, A33/B50 (§ 6,b.)

[5] A veces Kant toma a la permanencia como un modo del tiempo junto a la sucesión y a la simultaneidad, y en otros pasajes la permanencia aparece más bien como la condición de posibilidad de las determinaciones temporales (véase A177/B219 y B 226).

[6] Esto es una paráfrasis de lo que dice Torretti en las págs 212-213. Este trabajo surgió de coincidir con Torretti en no aceptar que el tiempo es sólo la forma del sentido interno.

[7] MOREAU, J., "Intuition et appréhension", *Kant Studien* 71, 1980, pp.1 a 34.

[8] Una explicación detallada y clara de esta diferencia la encontramos en Torreti, op. cit., págs. 177-178, 318 y ss, y 379 y ss. Contrariamente a Moreau, para Torreti el objeto de la llamada exposición metafísica es la intuición formal y no la forma de la intuición. Para Moreau, la exposición metafísica atestigua («*atteste*») la diversidad infinita de partes indiferenciada, la exterioridad amorfa, etc., es decir, la forma de la intuición.

[9] (Cf. J. MOREAU, op. cit., p. 285-287) La aprehensión es una función de la facultad de imaginar, y cuando es trascendental, nos permite pasar de la diversidad de la intuición a la unidad de la representación, a la intuición formal. La forma de la intuición es la condición a priori de toda percepción y del ejercicio mismo de la imaginación. Para este autor, la aprehensión no es una síntesis categorial, sino que es una síntesis que no pertenece a los sentidos pero que se ejerce al nivel de éstos, y cuando es empírica, consiste sólo en el ensamble (*Zusammensetzung*) de los elementos diversos en la intuición empírica. Su finalidad es poner los fenómenos en el espacio y el tiempo. El conocimiento perceptivo, resultado de la aprehensión, nos presenta objetos exteriores y se expresa a través de los juicios de percepción. Esto no permite, sin embargo, el tránsito a los juicios de experiencia La posibilidad de una síntesis no categorial, y al margen, por lo tanto, del entendimiento, es muy discutible. Habría una "materia" al margen del entendimiento sobre la cual las categorías se aplicarían y de la cual resultaría la experiencia. No estamos de acuerdo en esto con MOREAU. Tampoco en su interpretación de los juicios de percepción y juicios de experiencia, porque nos sume en muchas dificultades, que en definitiva son las dificultades de entender la relación entre el sentido externo y el sentido interno, entre la experiencia externa y la experiencia interna. La posición de Torretti frente a este problema está desarrollada en su explicación del papel de los juicios de percepción en la constitución de la experiencia. Para él, "*la libre asociación de ideas sólo puede prosperar en los instersticios de la urdimbre categorial de la conciencia, porque la experiencia es un saber en vías de constituirse y en el proceso de su constitución se le incorporan todo el tiempo percepciones nuevas. Es claro que las percepciones pueden y deben pasar por una fase en la que ya son concientes, pero en el juicio de percepción aun no están debidamente enlazadas, ni determinado su objeto,aun no se ha fijado el lugar que le corresponde en el sistema*" (subrayado nuestro). Creemos que una interpretación así es controvertida. La actividad trascendental se

daría en el tiempo, afirmación que es discutible, al menos. En este sentido coincidiría con Paton, en que la síntesis trascendental es temporal (Cf. PATON, H., *Kant´s Metaphysics of Eexperience*, Londres, 1965, pp. 393-394). Lo que discutimos en este trabajo es que la "*forma del sentido interno*" no puede ser lo primero, lo más inmediato a partir de lo cual se "temporaliza" el mundo externo (fenoménico). Y para este caso, los análisis de Moreau, como veremos, nos muestan al tiempo como producido (y no dado) y por lo tanto como "secundario" y dependiente de la intuición del espacio y de las cosas espaciales, que a su vez no son temporales. Aceptamos el carácter secundario y dependiente del tiempo como forma del sentido interno, entendemos al carácter de "producido" (en tanto es ideal) y no aceptamos que no pertenezca a lo externo.

[10] Cf. Diss. Pp. 107-111 §14.5, y ver también TORRETTI, op. cit., pág 211. El problema es que Kant dice a veces que el tiempo tiene una sola dimensión (la sucesión), y a veces nombra a la simultaneidad, a la sucesión y a la permanencia como "*los tres modos del tiempo*". Cf. CRP A31/B47 y A177-B219.

[11] Este tema se plantea también en la 2da. Analogía de la experiencia: ¿cómo es que las representaciones, en tanto determinaciones del sentido interno (y por tanto subjetivas y contingentes por pertenecer al flujo sucesivo y subjetivo de la conciencia), adquieren realidad objetiva? Es decir, ¿cómo es que van más allá de sí mismas y quedan referidas a un objeto? Cf CRP, A197/B242. Interesante es la explicación de Strawsson de este tema. Aunque se aparta un poco de la letra de Kant, la noción de "ruta experiencial o subjetiva"a través de un mundo objetivo se inserta en la distinción entre las relaciones de tiempo objetivas y las relaciones de tiempo subjetivas. Cf STRAWSSON, P., *Los límites del sentido*, Traducción de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid, Revista de Ocidente, 1975, pp. 105-133, especialmente el capítulo 3 "Permanencia y causalidad" de la "Segunda parte".

[12] TORRETTI, op. cit., p. 210.

[13] Cf. CRP A 99 y J. MOREAU, op. cit. p. 2.

[14] En todo este análisis seguimos a TORRETTI. Cf. op. cit. pp. 285-291.

[15] "*La tesis de Kant sobre el carácter necesariamente sucesivo aun de la intuición de lo simultáneo quedará acreditada si y sólo si la propia intuición del espacio (conciencia no empírica), como conciencia de la posibilidad de percibir una multiplicidad coexistente, es a la par conciencia de la imposibilidad de percibirla excepto en el curso de un proceso*" TORRETTI, op. cit. Pág.290. Esta explicación nos parece de fundamental importancia para lo que sigue.

[16] Cf. CRP B50.

[17] Esta es una expresión de J. NABERT en «La experience interne chez Kant», *Révue de Métaphysique et de Morale*, XXXI, 1924, pp. 205 a 268. Algunas de las ideas de este párrafo y del que sigue están tomadas de este largo análisis sobre la experiencia interna. Ver especialmente pp. 241-243.

[18] Cf. CRP B233.

[19] Cf. CRP B 154.

[20] Aunque lo que representa al tiempo no es la línea recta, sino el acto de trazarla.

[21] J. MOREAU, «Le temps, la succession et le sens interne», *Kant Studien* 65, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin-New York,1974, p.196.

[22] CRP, B 154-155.

[23] Podríamos decir que el tiempo tiene una dimensión (la sucesión) y lo real medido por el tiermpo tiene dos (la sucesión y la simultaneidad), posibilitados por la permanencia, como dice Kant a veces (ver nota 5). Es cierto que, como dice Moreau hay algo irreductible en el tiempo que no le corresponde al espacio, pero es gracias a la espacio-temporalidad que tomamos conciencia de ese carácter irreductible.

[24] Esto coincide con lo que dice Kant en el § 8 (B67), agregado a la segunda edición, en donde se establece que el material con el que ocupamos nuestra mente lo constituyen las representaciones del sentido externo.

En una "Nota general sobre el sistema de los principios" agregada también en la segunda edición, Kant dice que para demostrar la realidad objetiva de las categorías necesitamos intuiciones que sean "*en todos los casos externas*". Por último, la «determinación trascendental del tiempo» que es el esquema trascendental implica -en ciertos casos- una configuración del espacio, como reconoce Kant.

LAS "NORMAS DE VIDA" DEL *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO* COMO GUÍA PROVISORIA DE LA SOCIABILIDAD HUMANA

Andrea Pac
UN de La Matanza

El carácter de certeza que el racionalismo pretende para el conocimiento teórico es de todos conocido. Tal pretensión no implica una despreocupación por el conocimiento práctico, sino que supone que la certeza teórica constituirá, una vez alcanzada, una base firme también para el obrar. Sin embargo, parecería que no es posible avanzar en la búsqueda teórica sin que sean tomados ciertos recaudos para la vida moral. En este sentido, tanto Descartes como Spinoza coinciden en el esbozo de una "moral provisoria". En las páginas que siguen, pues, se examinará brevemente el carácter y el sentido propios de las tres normas de vida "provisorias" que Spinoza propone en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* —carácter y sentido problemáticos al tratar de establecer quién es el destinatario de las mismas y cuál es su grado de provisoriedad —, y se sugerirá en qué aspecto se alejan de los preceptos cartesianos.

Descartes dedica casi toda la tercera parte de su *Discurso del Método* a establecer cuatro máximas morales. Las presenta como una "morada provisoria", necesaria luego de haber derribado el viejo edificio de sus prejuicios y en tanto construye con éxito uno nuevo fundado en, y deducido de, un saber cierto. Su fin es el de "no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligara a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir desde ese momento lo más felizmente que pudiera"[1]. Por razones de espacio, no profundizaremos aquí los rasgos de los cuatro preceptos cartesianos. Sólo estableceremos dos puntos de comparación con las normas spinozianas: uno en general y el otro respecto del primero de ellos. En primer lugar, cabe subrayar que el "programa" spinoziano de moral provisoria —si se nos permite denominarlo así—, que no abarca más que un parágrafo, aparece como tal en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Justamente, esta obra contiene, como el *Discurso...*, una problematización del método que, conduciendo al entendimiento de manera adecuada, facilite a los hombres el acceso al ordenamiento del conocimiento. En efecto, el título completo de la obra es *Tratado de la reforma del Entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas*. Y, del mismo modo que Descartes se ve apremiado a establecer ciertas máximas morales en tanto "construye su morada definitiva" —esto es, en tanto aprende a "guiarse con seguridad por su razón" —, Spinoza observa que "mientras nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir" y, en consecuencia, "nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*"[2]. En una primera instancia, pues, los propósitos de uno y otro filósofos son semejantes.

En segundo lugar, encontramos que la primera de las máximas cartesianas parecería, en una mirada superficial, es también análoga a las normas del *Tratado...* La misma consiste en "obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas (...) que fuesen aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales tuviera que vivir"[3]. Por su parte, las tres normas de vida spinozianas aconsejan seguir las costumbres establecidas, aunque se verá que en un sentido diferente. Atilano Domínguez anota que en el caso de Spinoza, las normas se refieren a la manera de disfrutar de los bienes que ya ha rechazado como fines —a saber, honor, placer y riqueza[4] —, mientras que Descartes pone su énfasis en "la libertad y firmeza interior frente a la flexibilidad y acomodación exterior"[5]. En consonancia con la observación de Domínguez, me atreveré a llevar un poco más lejos la diferencia de énfasis y propondré que, a pesar de la intención de "no dejar de vivir lo más felizmente que pueda", la "acomodación exterior" cartesiana no alcanza el carácter positivamente social de los consejos spinozainos, que aquí propondremos como criterio para diferenciar unas normas de otras. En este sentido, se argumentará que las normas spinozianas apuntan más claramente a la sociabilidad humana que las máximas de Descartes y, principalmente, que se refieren a las relaciones entre los hombres racionales y los no racionales. Las normas spinozianas, pues, son

tres y pueden sintetizarse como sigue: en primer lugar, "hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello [que esté de acuerdo con lo que el vulgo hace mientras] no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta"; en segundo lugar, "disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud"; y, finalmente, "buscar el dinero o cualquier otra cosa sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo" [*T.R.E.* §17]. Está claro según la *Ética* que, una vez que el alma alcanza el grado de perfección de la razón[6] no le es útil al hombre guiarse por los afectos, que implican un grado menor de perfección. En este sentido, baste recordar la proposición 59 del libro IV: "A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón"[7]. No obstante, esto no implica que los afectos sean alguna vez "erradicados". A pesar de ello, es principalmente el afán de concordancia con los demás hombres el que inspira las normas, y remite inevitablemente al afecto "sociable" de la ambición, entendida ya como imitación, ya como "imposición".

En efecto, la proposición 29 del libro III de la *Ética* afirma que: "Nos esforzamos (...) por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen". La ambición es definida en el escolio de esta misma proposición como el esfuerzo por hacer u omitir con el fin de complacer a los demás hombres. Pero la ambición es definida nuevamente en *Ética* III 31 escolio, como un "esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia" de modo tal que "cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia". Ahora bien, en el nivel de la vida afectiva, la ambición es una pasión que conduce casi inevitablemente a la fluctuación del ánimo y a que, en consecuencia, las relaciones entre los hombres no sean en nada estables. No obstante lo cual, la ambición es un afecto que impulsa a los hombres a imitarse unos a otros y, así, concordar. Según Matheron, la ambición es el afecto que logra establecer lazos sociales entre los hombres aun en estado natural[8]. Claro que, en la medida en que los hombres no concuerdan en la "índole que les es propia"[9], entonces la ambición puede llegar a obstaculizar el crecimiento de un lazo social estable. Sólo cuando es aconsejada por la razón (cuando Dios tercia en la relación entre dos hombres, diría Matheron), la ambición conduce a la concordancia.

Por su parte, la imitación es otro afecto cuyo sentido, como el de la ambición, es amplio. En la definición de los afectos, al final de *Ética* III, Spinoza aclara que si lo que se imita es una pasión como el temor, entonces eso es la imitación en sentido estricto; en cambio, si lo que se imita es "lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable" [*E.* III, definición 33 de los afectos], nos encontramos frente a la "emulación". Pero, como dijimos, tratándose en los tres casos de afec.tos, bien pueden ser acompañados de odio y de envidia[10]. Y, si el esfuerzo por compartir el objeto de amor se realiza mediante la pasión, entonces lo más probable es que provoque odio. Sólo "quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón" obra con vistas a la concordancia [cf. *E.* IV 37 escolio I]. La dificultad consiste en que no será la razón por sí sola la que logre reemplazar a los afectos mencionados. En rigor, sólo un afecto puede obrar sobre otro afecto [cf. *E.* IV 7; 37 escolio II]. Este escolio, no obstante, muestra una salida al mencionar dos afectos a los cuales se puede recurrir con ese fin: la humanidad y la benignidad, ambos afectos que inclinan a los hombres a "hacerse el bien" unos a otros. Mediante ellos, pues, el hombre racional puede establecer un trato con los demás para lograr tanto que quienes lo rodean puedan acceder al nivel de conocimiento racional, como recorrer él mismo con mayor seguridad el camino de la depuración de su propio entendimiento. Es por ello que la tercera norma aconseja no prescindir del dinero[11] y la primera, hablar de manera que el vulgo nos entienda. Esto significa dirigirnos a los hombres en términos asequibles a su imaginación, siempre que esto no implique una renuncia a la razón. La comunicación que así se establezca, de una parte, no sería ajena a la ambición. Sin embargo, de otra parte, ¿qué comunicar a los hombres sino una forma de vida conforme a la razón? Más aún, Spinoza declara que el fin de la reforma del entendimiento consiste en "adquirir tal naturaleza [más perfecta] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo" [*T.R.E.* § 14]. Para ello, es necesario formar una sociedad. Y, precisamente, manifestar a los demás hombres que es posible amar las mismas cosas, es una forma de hacerles ver que nuestras naturalezas pueden concordar, a pesar de las fluctuaciones, es decir, aunque sólo sea por el momento de una manera precaria. Tal vez sea ésta la razón por la cual, siendo más acorde a los fines de las máximas el guiarse por las decisiones de los hombres sensatos (como aconseja Descartes), Spinoza, en cambio, se dirige a los afectos y propone imitar a los hombres vulgares[12]: imitar a los hombres en sus afectos es una manera de invitarlos a que nos emulen en el nuestro, por el sentido doble que tiene la ambición. Efectivamente, se

trata de una emulación, porque la misma proviene de afectos alegres; siendo el deseo que surge de éstos siempre más fuerte [cf. *E.* IV 18], entonces la emulación puede devenir en benevolencia, un afecto social activo[13].

Pensemos ahora algunas conclusiones. En primer lugar, las normas no son ellas mismas afectivas, sino racionales. En efecto, sólo un hombre racional es el que se esfuerza para mejorar su entendimiento y, en consecuencia, a él se dirigen estas normas. Pero, dado que no es la razón la que pueda vérselas con los afectos, entonces en su trato con los hombres deberá imitar su lenguaje y sus costumbres, esto es, imitar sus afectos, pero desde la perspectiva de la propia naturaleza, es decir, desde un lugar que no sólo no obstaculice el camino del hombre racional, sino que invite a los demás a emularlo. Así conjugadas ambas naturalezas en el afecto alegre, será posible que todos los hombres emprendan el camino hacia la perfección. En segundo lugar, observamos una diferencia entre el *Tratado...* y la *Ética*, donde Spinoza sostiene que el hombre libre procura evitar los beneficios de los ignorantes, aunque no hasta el extremo de hacerse odiar por ellos [cf. *E.* IV 70]. En el *Tratado ...*, en cambio, las normas de vida no recomiendan sólo no hacerse odiar, sino hacerse entender por ellos con el fin de que la perfección de un hombre sirva a la perfección de otros. En tercer lugar, la *Ética* aclara que las normas que debe seguir el hombre racional son las del Estado [cf. *E.* IV 73], con lo cual no se trata ya de normas de vida provisorias, sino de una guía definitiva para la conducta externa de los hombres[14].

Finalmente, a diferencia de la máxima cartesiana, las normas del *Tratado...* establecen un equilibrio entre la razón de los unos y la afectividad de los otros. Son normas que, en definitiva, estimulan la amistad entre los hombres y, en ese sentido, se orientan a la sociabilidad. Así, las normas de Spinoza promueven positivamente las relaciones interhumanas porque ellas son condición de que cada hombre alcance una perfección mayor. Esto implica que, en la medida en que algunos no logren guiar su vida por la razón, los hombres racionales deberán tener presentes estas normas. Porque, aunque éstos hayan alcanzado la mayor perfección posible, no pueden prescindir de las relaciones con los demás. En consecuencia, parecería que la provisoriedad de las normas no se revoca con la perfección individual. Tal vez, debamos pensar que esta sociabilidad como norma de vida, no puede nunca escapar a la perplejidad de ser ineludible y provisoria.

Notas

[1] René Descartes, 1993, *Discurso del Método*, Altaya, Barcelona, traducción de Eduardo Bello Reguera, p. 31 (en adelante, *D.M.*).
[2] Baruch Spinoza, 1998, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, traducción de Atilano Domínguez, p. 81 (en adelante, *T.R.E.*).
[3] *D.M.*, p. 32. A simple vista, parecería necesario salvar la referencia a la religión, en lo tocante a Spinoza. No obstante, no estaría en su ánimo el recomendar cambiar de religión recibida por otra, mientras todas se mantuvieran dentro del marco de la tolerancia.
[4] Cf. *T.R.E.* §§ 3-5.
[5] Cf. Atilano Domínguez, nota 22 en *T.R.E.*, ed. cit., p. 302.
[6] En lo que sigue, no se establecerá ninguna diferenciación especial entre la razón y el entendimiento, tanto porque implicaría una discusión que no puede tener lugar en este espacio, como porque en lo que respecta a la vida en sociedad, la razón guía es suficiente.
[7] Baruch Spinoza, 1988, *Ética*, Alianza, Madrid, traducción de Vidal Peña (en adelante, *E.*). El escolio de la misma proposición afirma que los afectos no son útiles a los hombres que viven bajo la guía de la razón.
[8] Cf. Alexandre Matheron, 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, p. 165.
[9] En qué consiste esta "índole" es otro problema que no es posible discutir aquí.
[10] Del mismo modo, el dinero que permite que los hombres se hagan favores entre sí, puede también ser un factor de discordia dada la actitud que el vulgo toma frente a él [cf. *E.* IV Apéndice, cap. 28].
[11] Cf. *E.* IV Apéndice, capítulo 17, capítulo 28.
[12] La imitación no es el único aspecto de las normas que tiende a la sociabilidad; el problema del lenguaje, el del dinero y el de los placeres son también vías de análisis que, lamentablemente, no es posible abordar aquí.
[13] En sentido estricto, Spinoza considera a la benevolencia como un deseo surgido de la conmiseración [*E.* III 27 esc.]. No obstante, este podría ser otro camino para desarrollarla.
Una dificultad más sería en lo argumentado en este párrafo, la idea de que los hombres racionales imiten a sus conciudadanos, siendo la imitación referida a pasiones y no a acciones. Esto, claro está, si nos atenemos rigurosamente a la letra del texto y desestimamos la ambigüedad de este conjunto de afectos.
[14] Tal vez, en la sociedad, la racionalidad del Estado pueda ocupar su lugar, de modo tal que la máxima cartesiana de conducirse según las leyes del mismo coincidiría más con *E.* IV 70 que con el *Tratado...* . No obstante, debemos tener en cuenta que el problema es mucho más complejo teniendo en cuenta, por ejemplo, que si bien el estado es un orden racional, sus fundamentos no se deducen de la razón sino "de la naturaleza o condición común de los hombres" [cf. Baruch Spinoza, 1986, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, traducción de Atilano Domínguez, Cap. I § 7, Cap. II § 21, etc.].

DESCARTES Y LA UNIÓN DEL ALMA Y *LOS CUERPOS*. UNA LECTURA DE *PASSIONS DE L'ÂME* §2

Pablo E. Pavesi
UBA

Descartes afirma En *Principia* II §2 que cierto cuerpo es « más estrechamente unido » a nuestra alma que los cuerpos que son en el mundo. Luego, cabe afirmar que nuestra alma está unida con mayor o menor estrechez a todos los cuerpos que actúan sobre ella. Esta interpretación - calificada como « fenomenológica »- ha sido sugerida respecto a *Principia* II §2 - en oposición al pretendido dualismo cartesiano. Mostramos que, en *Passions* §2, la unión mas estrecha se concibe como la acción más inmediata. Luego, el alma se une con diversos grados de estrechez a todos los cuerpos que la afectan.

Debemos, en primer lugar, tomar posición respecto a un problema clásico de la exégesis de los textos cartesianos y afirmar que la distinción entre nociones es exclusivamente epistémica. Esto quiere decir que a) excluye una distinción epistemológica entre verdades -del entendimiento o de los sentidos ; - b) no se corresponde con una distinción óntica, entre substancias. La unión es una tercera noción pero no es una tercera substancia[1]. En efecto, la experiencia de la pasión tal como se describe en parràgrafo §2 de *Las Pasiones del Alma* se analiza excluyendo los términos que hasta aquí calificaban la unión -como « estrecha (*arcte, étroite*), « mezcla » (*permixtio, mélange*) o que calificaban la entidad que de ella resulta - *unum quid* (*Meditatio*, VI AT VII, 81, 3-5) - como unidad de composición » (*Sextae Responsiones* AT VII, 423, 424, 425 ; IX-1, 226-228) o « sujeto compuesto » (« subjectum compositum » *Notae in programma quodam* AT VIII-2, 350 - 351). Sin embargo, dicho parrágrafo, que inaugura el examen de la pasiòn, describe una determinada experiencia de la unión, altamente original y significativa, cuyos términos debemos examinar.

I

Debemos para ello deternos antes en el texto de *Principes* II §2, en el que se afirma que un « cierto cuerpo » es « plus étroitement uni » (« magis arcté ...conjunctum »)- à notre âme que tous les autres qui sont au monde » *Principes*, II, §2. AT IX (2), 64; AT VIII-1, 41, 14-16.) La formula que Descartes utiliza para describir la unión es original respecto a las otorgadas en las *Méditations*, las *Réponses*, y la primera parte de los *Principes*. La originalidad del texto reside en los dos puntos siguientes : a) el término que califica la unión -« *arcté* », «étroite»-, viene modificado por un adverbio comparativo (*magis*, plus) el cual b) establece una diferencia de grado entre la unión con un « cierto » cuerpo (*quoddam*) y los otros cuerpos (*alia corpora)* del mundo (« les autres (corps) qui sont au monde »). Descartes introduce entonces una distinción claramente cuantitativa entre mi cuerpo y los cuerpos del mundo - ya que la unión se extiende, con diversos grados de estrechez, a todos los cuerpos que la afectan[2].

El comparativo « plus étrotement uni que » utilizado en *Principes* II, §2 autoriza la interpretación siguiente : nuestra alma está unida a todos los cuerpos que actúan sobre ella, pero unida más estrechamente a un cuerpo particular, inicialmente indeterminado -« *corpus quoddam* », que merecerá finalmente la denominación de « cuerpo humano » « quae res humanum corpus appelatur » (AT VIII-1, 41, 21-22). Esta interpretación -calificada de fenomenológica- ha sido sugerida respecto al texto de los *Principes* [3] - sin que, hasta donde sepamos, hayan sido estudiadas sus masivas consecuencias- y entre ellas, una concepción de la unión que excluya toda referencia a la substancialidad del ente que de ella resulta, y por lo tanto a la naturaleza de la unidad compuesta. Nosotros quisiéramos mostrar que esta interpretación sólo puede legitimarse y desarrollarse plenamente en la primera parte de *Las Pasiones del Alma*.

II

En efecto, *Les passions de l'âme* respeta escrupulosamente la diferencia gradual que los *Principes* habían establecido entre mi cuerpo y los cuerpos, y brindan, por primera vez, un criterio que permite

distinguir las acciones de uno de las acciones de los otros. La fórmula utilizada en §2 es densa y altamente original : « Puis je considère que nous ne remarquons point qu'il ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action » (AT XI, 328, 17-22).

Notemos enseguida que a diferencia de *Principes* II §2- el comparativo *plus* no modifica un adjetivo -« estrecha »-calificativo de la unión- pero un adverbio -« inmediatamente »-, que es calificativo de la acción - o mejor, del modo en que el alma conoce la acción del cuerpo a la que está unida[4]. El artículo §30, por su parte, - dedicado a la « conjunción » del alma con la totalidad del cuerpo- deja intacta la definición dada en §2, en tanto : a) la conjunción no sirve para calificar la unidad del compuesto -*unum quid*- sino exclusivamente la indivisibilidad (funcional) del cuerpo (« à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible ») y la indivisibilidad (esencial) del alma, para lo cual b) prescinde, de nuevo, de los términos que calificaban la unión substancial « estrechez », « intimidad », « mezcla ». Sólo en una ocasión Descartes califica la unión de « estrecha » para referirse a la unión del alma a la glándula « étroitement jointe » (§41, 360, 4). Pero esta estrechez debe ser entendida según el artículo §31, dedicado precisamente a describir la unión del alma con la glándula pineal - el cual confirma plenamente que: el ser junto del alma al cuerpo, en general, del alma a la glándula, en particular, se concibe según la *inmediatez* del ejercicio de la función (« la partie du corps en laquelle l'âme exerce immediatement ses fonctions » §31, 352, 9 ; y de nuevo en §32, 352, 27 ; §33, 354, 3 ; §35, 356, 5). Descartes califica, de nuevo, la acción (inmediatez) sin calificar la unión (estrechez) o mejor : la concepción de la segunda *es* sin más la concepción de la primera[5]. Es por esto que Descartes puede utilizar el mismo término para calificar la acción del cuerpo sobre el alma en §2 y la acción de la glándula sobre el alma en §31. Luego, la acción del la glándula sobre el alma es a la acción de otras partes del cuerpo aquello que la acción del cuerpo, tomado en su conjunto, es a los cuerpos del mundo : intermediario que actúa más inmediatamente -mediador necesario a través del cual los cuerpos del mundo adquieren la capacidad -*puissance*- de actuar mediatamente sobre el alma. Podemos ahora afirmar que el artículo §2 autoriza la interpretación siguiente : a) la acción del cuerpo al que el alma esta unida se conoce en relación a la acción de los cuerpos del mundo - unos y otros adquieren en una misma experiencia el estatuto común de agentes y se distinguen exclusivamente según la inmediatez de su acción sobre el alma - b) la inmediatez de la acción define a partir de aquí la unión estrecha : el alma se une con diversos grados de estrechez- a todos los cuerpos que la afectan. Qué es el amor sino el consentimiento a la unión con el objeto de aprente bondad ? (§79, 387, 3-6 « se joindre de volonté », que utiliza el mismo término que §2 « le corps auquel elle est jointe » 328, 19-20).

Esta interpretación encuentra confirmación en los títulos de los artículos §12 y §13, cuya originalidad y audacia no han sido hasta donde sepamos, subrayada. Descartes considera que tanto las partes denuestro cuerpo como los cuerpos del mundo son cuerpos *de dehors*. - Luego, el *dehors* define un ámbito mucho más amplio que lo meramente externo al cuerpo , porque los órganos de nuestro cuerpo estàn tan *dehors* del alma como los cuerpos del mundo en general - a los que Descartes llama « objets *hors de* nous ». Todas las partes del cuerpo se se ubican, junto con los cuerpos del mundo, en una misma lejanía respecto al alma.

Por su parte el artículo 24 afirma claramente que la fisiologia del sistema nervioso no puede por ella misma dar cuenta de la interioridad de sentimientos tales como el dolor o el calor. No hay pues un sentimiento interior, cuya interioridad pueda ser deducida de una funciòn especìfica.del sistema nervioso. Por la razón siguiente: « No hay ninguna diferencia - escribe Descartes- entre las acciones que nos hacen sentir el calor o el frìo en nuestra mano y aquellas que nos hacen sentir que está fuera de nosotros (hors de nous)» (347, 8-11): Muy por el contrario, la ubicaciòn del sentimiento en la mano o en el aire es un juicio que resulta de la comparación entre sentimientos sucesivos y contrarios (347, 11-14).

III

Ahora bien, dada la definiciòn de los cuerpos *de dehors*, la tesis que proponemos es la siguiente : la pasiòn propiamente dicha es el único modo de la sensibilidad en la que el cuerpo actúa como cuerpo *de dedans*. Por dos razones .

1) A diferencia de lo que sucede en *i)* las ideas sensibles, *ii)* la imaginaciòn pasiva y *iii)* los sentimientos que sentimos en nuestro cuerpo, que son en el alma por la acciòn de una parte del cuerpo, en la pasión, el cuerpo no actúa localizadamente -como un segmento o un órgano_ y por lo tanto no se presen-

ta en un *locus* determinado en el cuerpo. Según el complejo de funciones corporales descritas en el §36, el cuerpo actúa en la pasión como una totalidad, porque es todo el cuerpo -la conjunciòn de sus funciones- el que se ve comprometido en la acción . Es justamente esa acción la que permite a Descartes afirmar en el §30 la indivisibilidad funcional del cuerpo al cual el alma está unida.

2) En la pasión, el cuerpo actúa sobre sí mismo, de manera tal que no sólo causa sino que necesariamente entretiene la pasión en el tiempo -o mejor, la acción de los espìritus animales causa la pasiòn de manera tal de entretenerla., « non seulement causeés, mais aussi entretenues et fortifiées... ». §46 363, 16-17, §27 349, 14-15) A diferencia de la acción del cuerpo en las ideas sensibles - acciòn que ya habìa sido descrita definitivamente en la *Dioptrica* - la acción del cuerpo en la pasiòn no es instantánea y se inscribe resueltamente en la duración. Descartes escribe claramente en el §46 que las pasiones « permanecen presentes » (« demeurent présentes... » 363, 22-23) al alma, sin necesitar para ello de la acción de los objetos *de dehors* sobre los órganos de los sentidos « ...en mê façon que les objets sensibles y sont présents, *pendant qu'ils agissent contre los organes de nos sens* » 363, 23-25 ns). Luego, en la pasiòn, el cuerpo ya no es un mero intermediario entre el alma y la acción de los cuerpos del mundo porque actúa a) en su totalidad como órgano de pasión, b) en una duración, esto es, permanencia en el tiempo en un mientras (« pendant » 363, 24) que es independiente de la acción instantánea de los cuerpos del mundo.

Sirva aquì esta tesis para mostrar el carácter irreductiblemente metafísico de la investigación cartesiana sobre las pasiones y recusar las interpretaciones que degradan esa investigación al estudio empírico de una interacción, en fin, a una mera psicofisiología.

Notas

[1] El punto ha sido notado por Ferdinand Alquié en su edición de las *Œuvres Philosophiques* (1967), Garnier, Paris, III, p.119 nota 3, que comenta *Principes* I §48 °- En esta ausencia de determinación óntica residirían, según Alquié, la esencia del descubrimiento cartesiano -la finitud del hombre- así como .el clivaje definitivo entre vida y filosofía, según la tesis expuesta en *La découverte métaphysique de l'homme*, Vrin, Paris, 1950 ; especialmente capítulos 15 y 16. Alquié se distingue así de la tradición exegética, que ve en la unión del alma y el cuerpo una tercera substancia creada- con igual estatuto óntico que aquellas dos. Gilson, E. (1923-1924): « Descartes et la métaphysique scolastique » *Revue de l'Université de Bruxelles* 29, p.131 y luego en (1947) *Commentaire au Discours de la Méthode*, Vrin, Paris, p.435 ; Laporte, J : *Le rationalisme de Descartes* (1950), PUF, Paris, p.235 ; Guéroult, M. (1950) : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris, II, pp. 137, 147, y finalmente, Gouhier H. (1962): *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, pp.330, 363, nota 71. Respecto a la fórmula « *ens per se* » (*à Regius*, mi-décembre 1641 AT III, 460 y janvier 1642 AT 493, 508, 509). debe notarse que la distinción *ens per accidens / per se* no coincide con la de *substantia / accidens* : la perseidad no recubre necesariamente la substancialidad Cf. Olivo, Gilles (1993) : « L'homme en personne », en Verbeek, Theo (ed) : *Descartes et Regius.*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, p.69.

[2] La *Méditation Sixième*, no permitía esta lectura : « la nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, faim, soif, que je ne suis pas seulement logé dans mon corps (adesse meo corpori) comme un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement uni et tellement confondu et melé, que je compose comme un seul tout avec lui» AT, IX -1, 64 - « sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo at unum quid cum illo componam »; AT VII, 81, 3-5 . La unión se califica aquí como una « mezcla » -.« *permixtio* »» *à l'Hypersapistes* août 1641, AT III, 424 ; *Sixièmes Réponses* AT VII, 437, 6-7 (IX-1, 236) . El comparativo *plus* traduce aquí el superlativo *arctissime*. Reenvía pues inmediatamente a la metáfora del piloto en su navío que la tradición atribuía a Platón - y expresa una distinción entre dos concepciones de la unión y no una comparación entre un cuerpo particular y otros cuerpos. Vale lo mismo para el comparativo «plus étroitement», utilizado en el *Discours de la Méthode* AT VI, 59. Los textos de la primera parte de los *Principes* utilizan el calificativo *arcte, étroite* sin ninguna modificación, (*Principes* I §48 « arcta et intimâ » AT VIII-1, 23, 15-16 ; I §60 « arcte conjunxisse » AT VIII-1, 29, 8). -salvo, quizás el artículo §71 que significativamente distingue entre una estrechez actual y otra pretérita para comparar la unión en el niño y en el adulto : « Nempe in primâ aetate, mens nostra tam arcte corpori *erat* alligata » AT VIII-1, 35, 6-7, ns.

[3] De Buzon, Frédéric; Carraud, Vincent: *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement* (1994), PUF, Paris, 1994, p.41, quienes concluyen: "au contraire du prétendu dualisme cartésien, une lecture phénoménologique s'impose donc". No es esta la ocasión para discutir las razones que permiten calificar de "fenomenológica" a esta lectura. Queda claro, sí, que ella recusa desde ya toda forma de dualismo según una tesis ya desarrollada por Gouhier, *La pensée metaphysique* ... op.cit. cap XI: el "problema de la unión" entendido a partir del "dualismo cartesiano" es un problema de cartesianismo, no de Descartes.

[4] Es altamente significativo que el adverbio « inmediatamente » hubiese sido utilizado hasta allí para calificar exclusivamente la unión del alma con una parte del cuerpo, la glándula- y no para calificar la unión del alma con todo el cuerpo. *Méditation Sixième*, AT IX, 69 . *L'Homme* AT XI, 176, 26 - 177, *Sixièmes Réponses* AT IX-1 236, VII, 437, 2-3. *Principes* IV, §189, AT VIII-1, 316,10.

[5] cf. Dauler Wilson, Margaret (1993) : *Descartes*, Routledge, London, New York, 5ta. ed, que encuentra en Descartes una teoría de la union « natural institution theory » por la cual la afección en el alma *es* la unión al cuerpo (p.211).

NUEVOS PROBLEMAS EN TORNO A LA NATURALEZA DEL ESPACIO EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

Natalia Carolina Petrillo

Se intentará poner de manifiesto ciertos problemas que parecen no haber sido aún trabajados suficientemente por los comentadores de Kant, relacionados con el cuerpo propio y su injerencia en la naturaleza del espacio. Para ello, en primer lugar, se describirá en qué consiste concebir al espacio como intuición pura *(I)*. Luego se tratará de mostrar cómo esta novedosa concepción ya estaba en germen en 1768. Se procurará también revelar qué papel juega el cuerpo en la constitución de las regiones del espacio *(II)*. En tercer lugar, centrándonos en la *Crítica de la razón pura*, analizaremos el primer argumento de la "exposición metafísica" del espacio para mostrar cómo sigue operando allí, oculta e implícitamente, el argumento de las contrapartidas incongruentes *(III)*. Por último, se indagará en qué medida esto vuelve a aparecer en el *Opus postumum (IV)*.

I

Se ha sugerido que Kant ha encontrado, tal como lo hará en la "deducción metafísica de los conceptos puros del entendimiento"[1], un hilo conductor que le permite descubrir todas las formas puras de la sensibilidad. Dado que lo propio de la sensibilidad es afectar e intuir material sensible, habrá dos formas de intuir (aunque esto no quiere decir que sean las únicas posibles).

Al comienzo de la "exposición metafísica" de la *Estética Trascendental*, donde se discute si espacio y tiempo son intuiciones *a priori*; Kant encuentra que hay un sentido externo y otro interno y en tal sentido, puede decirse que eso se establece en virtud de un paralelo entre los modos de afección y los modos de intuir. Por un lado, todo aquello que se distancia de mí, es decir, aquello que se me enfrenta, es aquello que lo vivo como lo extraño. A este modo de afección, le corresponde un modo de intuir. Por lo tanto, aquello que me afecta extrañamente, lo intuyo espacialmente.

Por otro lado, también me percato de que hay algo que no se diferencia de mí, que no distingo de mí y esto es lo intrínseco. Experimento o vivencio lo intrínseco como lo que no diferencio de mí ni de mis estados. A este modo de afección, le corresponde el intuir lo que me sucede internamente. Este modo de intuir lo intrínseco, es el tiempo. De este modo, la *Crítica de la razón pura* ha revelado al espacio y al tiempo como aquellas formas *a priori* que posibilitan la recepción cognoscitiva de una pura sensación como intuición empírica.

II

Sin embargo, en 1768, en el escrito "Del primer fundamento de la orientación de las regiones del espacio", Kant defiende el carácter absoluto del espacio mostrando que hay una orientación en el espacio. Hay regiones en el espacio tales como arriba-abajo, izquierda-derecha, anterior-posterior. "El primer fundamento- argumenta Kant-, para formar el concepto de las regiones del espacio, es nuestro propio cuerpo"[2]. Con esto, Kant rechaza la postura sostenida por Leibniz según la cual las propiedades del espacio están fundadas en definiciones y leyes lógicas. Según esto, será necesario aclarar cómo es que percibo la orientación del espacio, si tal como lo planteaba Newton, éste es infinito. A partir de esto, se empieza a sospechar de que tal vez el cuerpo tenga algún papel relevante en la constitución de las regiones del espacio, puesto que en virtud de la posición que ocupe mi cuerpo, yo tendré acceso a ciertas orientaciones del espacio.

En este escrito de 1768 es donde aparece por primera vez el argumento de las contrapartidas incongruentes[3]. Para determinar los caracteres espaciales de un cuerpo, no sólo hay que indicar las posiciones relativas de sus partes, sino la orientación de las mismas con respecto a las regiones del espacio. Resulta pertinente indagar en función de qué se establecen las regiones del espacio universal, y la respuesta no

será otra que en torno a nuestro cuerpo. No obstante, hay que aclarar que el papel de nuestro cuerpo no es aún exclusivo, dado que Kant estaría admitiendo que esas rectas perpendiculares se podrían trazar sobre *cualquier* cuerpo.

Pero las solas relaciones entre las partes no bastan para establecer la identidad del cuerpo como cuerpo, puesto que dos cuerpos pueden estar formados por partes igualmente dispuestas entre ellas y, sin embargo, la superficie que limita a uno no puede contener al otro. Esta diferencia debe basarse en un fundamento interno. Si A es contrapartida de B, B lo es necesariamente de A[4]. La existencia de las contrapartidas incongruentes prueba que el espacio absoluto es una condición de la existencia del cuerpo como tal, pues, cada cuerpo no puede existir por sí mismo. Kant anticipa aquí, la teoría crítica del espacio como intuición *a priori* de la sensibilidad externa, dado que el espacio no siendo concepto ni objeto, es un todo anterior a la relación entre las partes corpóreas, y aquello que las hace posible.

III

Al entrar en el primer argumento de la "exposición metafísica" a favor a la aprioridad del espacio[5], siguiendo la interpretación de Allison, Kant anuncia su primera tesis según la cual "para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí [...] hace falta que esté ya a la base la representación del espacio"[6]. De esta forma, se muestra la función individualizadora del espacio ya que es él, en tanto condición de posibilidad, el que permite distinguir un objeto fuera de mí al cual referir mis representaciones. Permite, pues, intuir objetos extraños al yo. En segundo lugar, no sólo permite diferenciarme de los objetos sino que también individualiza a los objetos entre sí distinguiéndolos cuantitativamente unos de otros y haciéndome reconocer que están localizados en lugares distintos, aún cuando tengan determinaciones conceptuales coincidentes como en el caso de las contrapartidas incongruentes.

Nuevamente es posible identificar otro problema. Podría interpretarse que el objeto que distingo de mí, lo distingo en relación a mi propio cuerpo, es decir, no confundo el otro cuerpo, el cuerpo extraño con el mío propio. Necesito del espacio para que los objetos se individualicen y se distingan porque entre esos objetos estoy yo. Estoy yo con un cuerpo, que es también espacial. Aunque esta alternativa no parece deducirse fácilmente de las premisas del argumento analizado, no debe ser desestimada hasta no haber analizado ciertos pasajes claves de la *Obra póstuma.*

Contra lo anterior, hay que tener en cuenta que tal como está presentado el argumento, Kant no sostiene que una afección necesariamente tenga que ser corporal, puesto que podría aceptar la posibilidad de tener una afección sin tener cuerpo. No hay que inferir de esto que Kant esté ligando sensibilidad a sensibilidad corporal. Por ahora, tan sólo nos limitamos a plantear dicho problema dejando su solución entre paréntesis.

Por otro lado, el objeto que individualizo gracias al espacio, es un objeto que está ya siempre orientado. El mero hecho de que pueda interpretar un objeto como dado vuelta, cuando éste se encuentra boca abajo, es una pauta de que él mismo posee una orientación. Por lo tanto, la relación arriba-abajo, está relacionada no sólo con mi propio campo perceptivo, sino también con mis posibilidades de movimiento; es, pues, una dirección de mi acción y posición. Estas relaciones sólo tienen sentido en relación con las posibilidades de movimiento de mi propio cuerpo. Es esto lo que le hace pensar a Taylor que entonces "esta estructura sólo puede ser experimentada por un agente encarnado; es esencialmente el campo perceptivo de un agente encarnado"[7]. Por consiguiente, para que nuestro campo perceptivo tenga una orientación, es una cuestión indispensable que nosotros mismos seamos sujetos encarnados. No puedo pensar una experiencia en que mi conciencia se encuentre separada de la corporalidad puesto que me encuentro gobernando mi propio cuerpo y no simplemente localizado en una corporeidad. En este sentido, el cuerpo propio es el órgano de la percepción y sin cuerpo no hay percepción. Según lo expuesto, el cuerpo se presenta como el punto de referencia para todos los objetos (incluso para aquellos alucinados o imaginados).

Otro problema en relación a la naturaleza del espacio (y del tiempo) es el siguiente: el intuir lo que me sucede internamente, debería dar lugar no a un tiempo universalmente válido sino a un tiempo vivido, a un tiempo de mi sucesión interna. Lo mismo podría decirse del espacio. Pero pareciera que esta distinción entre espacio (tiempo) vivido u orientado y espacio (tiempo) objetivo o absoluto, es ignorada por Kant al menos en estos pasajes de la "Estética Trascendental".

IV

Es hora de abordar las consideraciones en torno al cuerpo que Kant establece en la *Obra póstuma*. Allí, Kant se atreve a afirmar que nos formamos una representación del espacio, aunque sólo indirectamente, a través de un concepto intermediario *(Zwischenbegriff)* al trazar líneas hacia las tres dimensiones por la palpación de nuestro propio cuerpo *(eigenen Körpers)*. Luego nos hacemos empíricamente una representación del espacio corporal *(körperlich Raume empirisch eine Vorstellung zu machen)*. Con lo cual, pareciera ser que nuestra representación del espacio surge de la experiencia, o más precisamente, a partir de la experiencia de nuestro propio cuerpo. Según esto, Kant estaría aceptando que es nuestro cuerpo el que instituye las coordenadas espaciales. Esto no es tan diferente de lo sostenido en el escrito de 1768, pero parece distanciarse en gran medida de lo expuesto en la *Crítica*. Allí, como hemos visto, el espacio es una intuición *a priori* que no tiene un origen en la experiencia, sino que a lo sumo, tiene un comienzo en ella[8].

Por otro lado, en el apartado III, me he referido, a la posibilidad de concebir una sensibilidad desprovista de corporalidad. Inesperadamente, en la reflexión 5461, Kant afirma que "yo como un sujeto de intuiciones externas *debo* tener un cuerpo"[9] haciendo hincapié en que hay un comercio entre cuerpo y alma, y sosteniendo que todas las relaciones de los fenómenos externos se refieren a mi cuerpo. Pareciera ser que hay una relación recíproca entre los fenómenos externos pero que éstos, en última instancia, deben estar referidos a mi cuerpo. Tal vez, aquel interrogante que he dejado en suspenso, pueda ser respondido. Según lo citado, Kant no aceptaría una sensibilidad sin cuerpo, yo necesariamente debo tener un cuerpo al cual referir todas mis representaciones externas. Soy, pues, un sujeto encarnado.

Una vez más, Kant nos asombra con el empleo que hace de ciertos términos. Detengamos en esta frase: "Yo, en tanto *correlato* de toda intuición externa, soy hombre"[10]. Kant sostiene que todas las intuiciones externas *deben* estar referidas a un yo. El yo, según esta reflexión, es presentado como un polo o sustrato al cual se refieren todas esas intuiciones. Por un lado, tenemos intuiciones externas. Por el otro, tenemos un yo-hombre como *correlato* de esas intuiciones. Llama particularmente la atención este "yo hombre" al que se refiere Kant puesto que Husserl, llamará "yo-hombre", a aquel yo que exige la mediación del otro, diferenciándolo del yo psicofísico que es el yo trascendental mundanizado y que aún no requiere de otros sujetos. Lo que conozco con respecto al otro se aplica al propio yo que se convierte en yo-hombre. Para que podamos referirnos a un yo hombre, estamos requiriendo ya de otros sujetos. Esto es lo que parece anticipar Kant cuando se refiere a que hay una concordancia (*Übereinstimmung*) mía con los otros cuerpos o con los fenómenos externos.

En relación con lo anterior, Kant se refiere a los otros en tanto "designan su intuición con las designaciones de mi entendimiento"[11]. Esto, nuevamente, parece adelantar ciertas ideas de la fenomenología husserliana. Según lo reflexionado, habría una superposición o convergencia de lo intuido por otros con mis propias intuiciones; y justamente esto es lo que me permitiría poder referir mis intuiciones a un mundo objetivo y homogéneo. De lo contrario, de no haber posibilidad de confrontar mis intuiciones con las de otros, no tendría manera alguna de saber sobre la efectividad de lo intuido.

No pretendemos afirmar que Kant abandona la concepción de espacio como intuición pura, sino reflexionar sobre el aporte del cuerpo a la noción del mismo y en qué medida, una vez más, Kant ha influido en la filosofía posterior.

Bibliografía

Allison, Henry E. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, México, UNAM.
Kant, Immanuel (1998), *Crítica de la razón pura*. 2ª ed. [1787], México, ed. Porrúa.
Kant, Immanuel (1768), "Del primer fundamento de la orientación de las regiones del espacio" en *Opúsculos sobre la filosofía de la naturaleza*, ed. Alianza, pp. 167-193.
Kant, Immanuel (1936), *Opus postumum, Band XXI. Kant's gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, pp.589-590.
Kant, Immanuel (1928), *Opus postumum, Band XVIII. Kant's gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, pp. 187-188.
Taylor, Charles (1997), *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Capítulo 2, España, ed. Piadós.
Torreti, Roberto; *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2ª ed., Buenos Aires, ed. Charcas (1967) 1980.

Notas

[1] Según dicha interpretación, Kant se pregunta allí si no hay una forma de saber cuál es la nómina completa de esos conceptos a priori con los cuales operamos. Cabe aclarar que, previo a esta deducción metafísica, la "Estética trascendental" se inicia con una deducción trascendental (de la cual no me ocuparé aquí sino que tan sólo haré una breve referencia) según la cual se prueba que son necesarias formas porque sin ellas nada habría aparecido. Prueba que una representación *a priori* es condición necesaria de posibilidad de la experiencia, estableciendo su límite de aplicación y el derecho con que se la aplica. Lo que es condición de posibilidad de la experiencia puede válidamente aplicarse a lo empírico, pero no puede extenderse más allá. Si se admite que algo se nos aparece, se debe aceptar aquellas formas que posibilitan tal aparecer. También se debe probar que los objetos o impresiones empíricas que puedan aparecérsenos, sólo puedan hacerlo bajo esas formas.

[2] Kant, I; "Del primer fundamento de la orientación de las regiones del espacio" [1768] en *Opúsculos sobre la filosofía de la naturaleza*, ed. Alianza, p.170.

[3] Este argumento es retomado por Kant en el § 13 de *Prolegómenos*. Es interesante resaltar que en 1768, el argumento servía para demostrar la realidad del espacio entendida como su existencia absoluta, puesto que sin una referencia al espacio universal no puede determinarse el modo de ser de un cuerpo. Mientras que en *Prolegómenos* será utilizado para probar su idealidad, esto es, la dependencia del espacio respecto del sujeto cognoscente.

[4] Se ha hablado mucho del presunto paralelismo que hay entre las argumentaciones del espacio y las del tiempo en la *Crítica de la razón pura*. Pero aquí parece fracasar tal paralelismo o al menos el argumento paralelo correspondiente al tiempo parece tener menor alcance, dado que éste presenta una asimetría. Si A es anterior temporalmente a B, B no sólo es posterior a A sino que todavía no existe porque es futuro, todavía hay posibilidad de cambiar su contenido o anticiparlo protencionalmente de acuerdo con la sedimentación de nuestras experiencias pasadas. Por el contrario, si B existe, A ya ha acontecido; pero entonces su contenido es inmodificable. Mientras que el orden de las disposiciones temporales es esencialmente irreversible, el de las espaciales no.

[5] Este argumento intenta probar, en forma negativa, que el espacio no es una representación empírica, contraatacando aquella concepción relacional del espacio. La representación del espacio no puede abstraerse de las relaciones espaciales entre fenómenos dado que la aprehensión de éstos como fenómenos distintos entre sí y de uno mismo, la supone.

[6] Kant, *Crítica de la razón pura*, 2ª ed. [1787], México, ed. Porrúa, 1998, p.43.

[7] Taylor, Charles *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, España, ed. Piadós, 1997, p.48.

[8] Según esta distinción, que aparece en la "Introducción" de la *Crítica de la razón pura*, todo nuestro conocimiento *comienza* con la experiencia pero no todo conocimiento se *origina* en la experiencia. Dado que estamos efectivamente en posesión de ciertos conocimientos a priori de objetos, éstos no hallan su fundamento en la experiencia sino que son condiciones de posibilidad para la misma.

[9] Kant, Opus postumum, Band XVIII. Kant´s gesammelte Schriften, Berlin und Leipzig, 1928 p. 187. Kant afirma que "*also muß ich als ein Subjekt äusserer Anschauungen einen Körper haben*". Las traducciones de esta reflexión son mías.

[10] Loc. cit. Kant sostiene que "*Ich als correlatum aller äusseren Anschauung bin Mensch*".

[11] Loc. cit. El texto citado asevera lo siguiente: "*andere ihre Anschauung bezeichnen, mit den Bezeichnungen meines Verstandes*. Sugiero que "ander" podría leerse como "Ander", término que será usado posteriormente por Husserl para referirse a la experiencia del otro (*das Andere*) en la 5ª Meditación de las *Meditaciones cartesianas*.

EL ROL DE LA EXPOSICIÓN TRASCENDENTAL DEL ESPACIO EN LA ARGUMENTACIÓN DE LA ESTÉTICA

Hernán Bruno Pringe
CONICET - UBA

Introducción

En este trabajo intentaremos establecer el rol propio de la Exposición Trascendental del espacio en la argumentación de la Estética. Nuestra tesis es, por un lado, que esta exposición resulta un momento imprescindible de la investigación trascendental, con lo que nos oponemos a aquellos que, como Allison o Baum, sostienen la suficiencia de la Exposición Metafísica[1]. Por otro lado, entendemos que la Exposición Trascendental se basa sólida y consistentemente en los resultados de la argumentación que la antecede. Así, sostenemos que, aun cuando la Exposición Trascendental dependa de los resultados de la Metafísica, avanza más allá de ellos sin incluir premisas injustificadas, como piensan Falkenstein[2] o Kemp Smith[3], o círculos viciosos, como cree Chenet[4].

1. La exposición trascendental

Nuestro primer paso será exponer brevemente el argumento de la Exposición Trascendental del espacio. Ella toma como punto de partida la geometría en tanto conocimiento sintético a priori y busca sus condiciones de posibilidad. Hay *dos* cuestiones que la investigación trascendental debe explicar[5]. La primera corresponde a la posibilidad de una *geometría pura*, que depende a su vez de la posibilidad del espacio en tanto *intuición pura*. En efecto, para que los juicios de la geometría sean *sintéticos*, el espacio debe ser una *intuición*; para que sean *apodícticos* esta intuición debe ser *pura*. Pero,

"¿Cómo puede estar en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos...?"[6]

La segunda cuestión corresponde a la posibilidad de una *geometría aplicada*, que depende de la validez objetiva de los juicios de la geometría. La geometría no es sólo conocimiento del espacio puro, sino también de los *objetos* espaciales. De este modo, también debe explicarse

"cómo puede estar en el espíritu una intuición externa... en la cual el concepto de estos últimos [de los objetos espaciales] *puede ser determinado* a priori*"*[7].

La única explicación de la posibilidad tanto de la geometría pura cuanto de la aplicada será la identificación del espacio con la forma del sentido externo. Una intuición pura que brinde conocimiento de objetos

"Manifiestamente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y así de recibir representación inmediata *de estos últimos, es decir,* intuición. *Esto es, sólo como forma del sentido externo en general"*[8].

De este modo, la Exposición Trascendental finalmente identifica al espacio con la forma del sentido externo. Esta identificación se basa en dos premisas centrales. La primera es la sinteticidad a priori de los juicios de la geometría. La segunda es su *posible* validez objetiva. Las tesis que defenderemos en este trabajo pueden ahora ser formuladas con precisión. Ellas son: a) que estas premisas pueden ser justificadas a partir de los resultados de la argumentación de la Estética *que precede a las Exposición Trascendental.* b) que la identificación de una representación con la forma de la sensibilidad sólo puede realizarse desde la perspectiva de una Exposición Trascendental.

2. El §1: forma de la intuición, forma del fenómeno y forma de la sensibilidad

Ahora bien, la Exposición Trascendental constituye una *pieza* de una argumentación más compleja que la incluye: la argumentación de la Estética como un todo. Por lo tanto, sólo en el marco del curso general de la argumentación de la Estética será posible apreciar su verdadero sentido. De este modo,

intentaremos aquí seguir este curso, que comienza en el §1. Comenzaremos entonces por analizar este primer momento de la argumentación de la Estética.

En el parágrafo introductorio de la Estética, Kant analiza la noción de "forma de la sensibilidad" y establece tres significados de la misma que deben ser diferenciados. Éstos son los de forma de la sensibilidad como i) forma de la intuición, ii) forma del fenómeno y iii) intuición pura.

Para exponer la diferencia entre estos tres sentidos debemos comenzar señalando que la noción misma de *intuición* resulta ambigua, en tanto con ella se hace referencia a aspectos subjetivos y objetivos de la representación[9]. En efecto, intuición puede significar tanto *el intuir* cuanto *lo intuido* mismo[10]. Creemos que Kant, consciente de esta ambigüedad[11], se ocupa de salvarla aquí mediante la utilización, para cada uno de los sentidos en cuestión, de un término distinto: *intuición empírica* y *fenómeno*. El fenómeno se presenta como el objeto indeterminado de esta intuición. Así, por *intuición empírica* se entiende la *experiencia* subjetiva de un objeto mientras que con el término *fenómeno* se apunta al *objeto*[12] mismo de esa experiencia. Esta diferenciación entre intuición y fenómeno se hace aún más evidente si tenemos en cuenta la manera en la que avanza la investigación trascendental en este parágrafo introductorio de la Estética.

En efecto, Kant analiza a la experiencia inmediata y a su objeto indeterminado en forma separada y paralela a la luz de las nociones de *materia* y *forma*. La forma de la intuición es una representación a priori y pura que permitirá un ordenamiento de las sensaciones[13]. Por su parte, la forma del fenómeno[14] es una representación a priori y pura[15] que permitirá un ordenamiento de aquello que *corresponde* a la sensación[16]. Finalmente, la forma de la intuición es una intuición pura[17].

De este modo, el §1 establece que *si* una representación es forma de la sensibilidad *entonces* es a) forma de la intuición, b) forma del fenómeno y c) intuición pura. En otras palabras, por "forma de la sensibilidad" Kant entiende más que meramente forma de la intuición, forma del fenómeno o intuición pura. La noción de forma de la sensibilidad incluye a *todos y cada uno* de estos *tres* significados parciales distinguidos.

3. La exposición metafísica

Dado que las condiciones a), b) y c) recién establecidas son características *necesarias* de la forma de la sensibilidad, para establecer que el espacio es forma del sentido Kant debe mostrar que dicha representación es forma de la intuición, forma del fenómeno e intuición pura. Según nuestra lectura, la Exposición Metafísica lleva a cabo esta triple tarea. El argumento primero se ocupará del punto a), es decir mostrará que el espacio es una representación a priori y pura que permite un ordenamiento de las *sensaciones*. El segundo argumento hará lo propio con b), o sea mostrará que el espacio es una representación a priori y pura que permite un ordenamiento de la *materia de los fenómenos*. Los restantes argumentos darán cuenta de c): el carácter intuitivo de la representación de espacio.

En lo que sigue mostraremos que estas tres condiciones fundamentan el desarrollo de la Exposición Trascendental. De este modo consideraremos la primera tesis de este trabajo, es decir que las premisas del argumento de la Exposición Trascendental están totalmente justificadas por los resultados de la Exposición Metafísica. Concretamente, por un lado, propondremos que la sinteticidad a priori de los juicios acerca del espacio puro puede ser inferida a partir de la intuitividad pura de esta representación. Por otro lado, sostendremos que la consideración del espacio como simultáneamente forma de la intuición y del fenómeno es suficiente para establecer la posibilidad de la validez objetiva de aquellos juicios.

3.a El carácter sintético a priori de los juicios de la geometría

Los dos últimos argumentos de la Exposición Metafísica del espacio presentan a dicha representación como una intuición pura. Sin embargo, creemos que Kant avanza un paso más y establece la sinteticidad a priori de los juicios que expresan sus propiedades[18]. En efecto, en A25 = B39 Kant presenta un argumento que puede ser reconstruido como sigue:

i) Lo múltiple en el espacio se origina sólo en limitaciones.

De donde

ii) Todos los conceptos de espacio particulares tiene una referencia necesaria a la intuición del espacio.

Entonces

iii) Todo juicio que establezca una relación entre conceptos geométricos debe hacer necesariamente referencia a la intuición del espacio.

La premisa i) se fundamenta en la peculiar relación que el espacio mantiene con sus partes. En el espacio, en tanto intuición pura, el todo precede a las partes y, de este modo, la única multiplicidad posible que puede pensarse como asociada al espacio es aquella que está *en* él: las partes que se presentan como recortes particulares del todo omniabarcador. Pero este análisis de la relación de preeminencia que el espacio mantiene respecto de sus partes nos permite realizar consideraciones sobre el conocimiento geométrico. Aun cuando el espacio sea una intuición pura podemos hablar de *conceptos* de espacios en general, aludiendo, por ejemplo, a los distintos tipos de curvas o figuras espaciales. Estos conceptos de espacios en general son, precisamente, los conceptos de las entidades estudiadas por la geometría[19]. Estos conceptos están basados en una intuición pura originaria, ya que resultan recortes particulares del espacio abstracto. Así, los principios de la geometría, que vinculan, a través de ciertas relaciones, las propiedades de las entidades estudiadas, deben necesariamente hacer referencia a la intuición, pues esa referencia les es esencial a los conceptos de las entidades en cuestión. Éstos son determinados recortes espaciales y, en tanto tales, sus conceptos reclaman indefectiblemente la intuición originaria de espacio. En otras palabras, los juicios de la geometría no pueden ser *originariamente* analíticos[20] porque el vínculo entre el sujeto y el predicado está mediado por la intuición fundante del espacio. La geometría es pues una ciencia *sintética* pero también *a priori*, por ser a priori la representación de espacio.

No obstante, notemos en este punto que la investigación trascendental *sólo* establece *aquí* que el enlace entre sujeto y predicado en los juicios geométricos se realiza a través de una referencia necesaria a la intuición pura del espacio. La validez objetiva de los juicios geométricos no es considerada aún.

3.*b La* posibilidad *de la validez objetiva* a priori *de la geometría pura*

La cuestión de la validez objetiva de la geometría es un caso particular del problema más amplio de la justificación del conocimiento a priori de objetos. Pero, como es sabido, esta última cuestión no encuentra una solución plena hasta los desarrollos de la Analítica. De este modo, sólo en esta instancia posterior de la investigación trascendental la aplicabilidad de la geometría a los objetos de la experiencia resulta finalmente establecida[21].

Esto ha llevado a algunos comentadores a pensar que la cuestión de la aplicabilidad de las matemáticas es extraña al ámbito de la Estética Trascendental, porque para su resolución es imprescindible considerar la síntesis del entendimiento de la que Kant hace abstracción en el primer capítulo de la *Crítica*. Dado que la Estética Trascendental no puede por sí sola resolver el problema de la aplicabilidad de la geometría, se ha sostenido que, en particular, la Exposición Trascendental del espacio no puede presuponer esta aplicabilidad[22]. Ahora bien, aun cuando es verdad que la aplicabilidad de la geometría no se encuentra totalmente justificada hasta los Axiomas de la Intuición, entendemos que una tesis más débil puede ser establecida a partir de los resultados de la Exposición Metafísica del espacio. Esta tesis funciona, por un lado, como premisa de la Exposición Trascendental del espacio y, por el otro, es presupuesta por los argumentos de la Analítica Trascendental. Frente a la tesis "fuerte" de que los juicios de la geometría poseen *necesariamente* validez objetiva, la tesis "débil" afirma que éstos juicios *pueden* poseer dicha validez.

Esta última tesis, a pesar de su "debilidad", dista mucho de ser trivial. En efecto, si los objetos espaciales fueran cosas en sí, los juicios de la geometría pura no podrían *en modo alguno* referirse a priori a objetos[23].

Por lo tanto, la mera *posibilidad* de la geometría como un conocimiento objetivo a priori debe *en primer término* ser probada, porque podría ser el caso de que dicha validez objetiva a priori fuera *totalmente imposible*. Según nuestra lectura esta tesis "débil" se basa en los resultados de los dos primeros argumentos de la Exposición Metafísica del espacio, a los que nos referiremos a continuación.

Todos los comentadores coinciden en que el objetivo principal de estos dos argumentos es establecer la *aprioridad* de la representación de espacio. Aun cuando entendemos que esto es correcto, creemos que cada argumento se ocupa de un aspecto parcial de la cuestión, presentando una distinción central

que debemos considerar. Tal como hemos señalado, Kant distingue desde el inicio de la Estética entre la *intuición* de un fenómeno y el *fenómeno* intuido. En ambos planos la investigación trascendental busca establecer condiciones de posibilidad. Aparecen entonces dos dimensiones, conceptualmente distinguibles, cada una de las cuales es considerada por separado: la dimensión de las condiciones sensibles de posibilidad de la *experiencia* de objetos y la dimensión de las condiciones sensibles de posibilidad de los *objetos* de la experiencia[24]. El avance de la investigación mostrará la identidad de ambas: establecerá que "las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*"[25].

En los dos primeros argumentos de la Exposición Metafísica de espacio se establece el primer hito de esta identificación[26]. En efecto, con el primer argumento, Kant pretende haber probado que la *experiencia* externa no es posible más que gracias a la representación de espacio[27]. Por su parte, con el segundo argumento se establece que el espacio es condición de posibilidad de los *fenómenos* externos[28]. Así la representación de espacio es a la vez condición de posibilidad de la experiencia y condición de posibilidad de objetos de la experiencia y en este sentido es a la vez forma de la intuición *y* forma del fenómeno[29].

Pero, si el espacio como representación a priori es simultáneamente forma de la intuición y del fenómeno, entonces cualquier determinación realizada en la intuición pura podrá no sólo ser válida en el plano de la *experiencia* subjetiva de objetos externos, sino también respecto de los *objetos* de dicha experiencia, dado que es la misma representación (el espacio) la que posibilita la construcción geométrica y el *objeto empírico mismo* al que los juicios basados en dicha construcción se aplicarán. La *posibilidad* de una aplicación *a priori* de la geometría pura es así demostrada.

Este resultado funciona como premisa de la Exposición Trascendental pero también como presupuesto del argumento de los Axiomas de la Intuición que avanza hasta establecer la estricta *necesidad* de dicha aplicación.

4. La necesidad de la exposición trascendental

Hasta aquí hemos argumentado a favor de la primera de las tesis de este trabajo: que los resultados de la Exposición Metafísica son suficientes para justificar las premisas de la Exposición Trascendental. Ahora nos referiremos a nuestra segunda tesis: aquélla que afirma la *necesidad* de la Exposición Trascendental en el curso de la argumentación de la Estética.

En el §1, Kant establece que *si* una representación es forma de la sensibilidad *entonces* será forma de la intuición, forma de los fenómenos e intuición pura. Podría en principio ser el caso que ninguna representación cumpliera estos requisitos. Sin embargo, las Exposiciones Metafísica del espacio muestra que dicha representación cumple con estas condiciones necesarias. El primer argumento muestra que el espacio es forma de la intuición, el segundo que es forma de los fenómenos y los dos últimos que es intuición pura. De todos modos, la identificación del espacio con la forma de la sensibilidad no puede ser aún realizada porque todavía no se ha probado que estas notas *necesarias* para la identificación son a la vez *suficientes*. En otras palabras, debe mostrarse que *si* una representación es forma de la intuición, forma del fenómeno e intuición pura *entonces* es forma de la sensibilidad. La Exposición Metafísica no establece esta tesis. Es necesario por lo tanto un cambio en el curso de la investigación con el objetivo de alcanzar este resultado.

Pero la prueba de que *si* una representación es forma de la intuición, forma del fenómeno e intuición pura *entonces* es forma de la sensibilidad es *precisamente* la prueba de que

Una intuición externa que precede a los objetos mismos [es decir una intuición pura] *y en la cual el concepto de estos últimos puede ser determinado* a priori [por ser a la vez forma de la intuición y del fenómeno]*...[m]anifiestamente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto...[e]sto es sólo como forma del sentido externo en general*[30].

Además, tal como hemos visto, esta tesis explica cómo la representación de espacio resulta un principio de conocimiento a priori, es decir cómo la representación de espacio posibilita la geometría pura y aplicada. Así, vemos que el único modo de establecer la identificación del espacio con la forma del sentido es presentándolo como principio de conocimiento a priori, es decir realizando una Exposición Trascendental, dado que esta exposición es equivalente a la prueba requerida de que las condiciones de la identificación ya establecidas como *necesarias* son también *suficientes*[31].

Conclusiones

Mediante la explicitación de las relaciones existentes entre la Exposición Trascendental y los resultados de la Exposición Metafísica del espacio establecimos en este trabajo el papel que les corresponde a la primera en la investigación de la Estética. Así, proponemos una lectura que deja a salvo la argumentación kantiana de las críticas que le imputan sólo ser capaz de alcanzar sus resultados mediante el uso de premisas de dudosa justificación en la Exposición Trascendental del espacio[32]. En este sentido, consideramos que tanto la sinteticidad a priori de los juicios acerca del espacio puro, como la posibilidad de la validez objetiva de los mismos se encuentra se apoya sobre lo establecido por la Exposición Metafísica, más allá de las dificultades que puedan presentar los argumentos que Kant brinda.

Por otro lado, desde nuestra perspectiva entendemos que la presencia de la Exposición Trascendental posee una importancia central para el avance de la argumentación de la Estética. Concretamente, esta exposición complementa lo establecido por la Exposición Metafísica llevando a cabo inferencias respecto de los resultados anteriores que *sólo* pueden realizarse *más allá* del ámbito de esta última. La aparición de la Exposición Trascendental es *exigida* por el mismo movimiento de la argumentación: el estado de la investigación *impone* el abandono de una Exposición Metafísica y la incorporación a la investigación de un elemento completamente nuevo: *el conocimiento a priori de objetos*. Este paso sólo es posible, tal como hemos visto, si se realiza una Exposición Trascendental, la que aparece así como una instancia *necesaria*[33] en la argumentación kantiana de la Estética[34].

Notas

[1] Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa [Kant´s Trascendental Idealism: An Interpretation and Defense]*, trad. D.M. Granja Castro, Barcelona: Anthropos, México: UAM, Iztapalapa, 1992, p. 168. Manfred Baum: "Kant on Pure Intuition" en P. Cummins y G. Zoeller (compiladores): Minds, Ideas and Objects, vol. II, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, 1992, pp 303-316. Aquí p. 313.

[2] Lorne Falkenstein: *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Trascendental Aesthetics*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1995, p. 282.

[3] Norman Kemp Smith: *A Commentary to Kant´s "Critique of Pure Reason"*, Nueva York, Humanities Press, 1962, pp. 111 y ss. Kemp Smith sostiene que la Exposición Metafísica puede justificar *sólo* la matemática pura y no la aplicada (p. 115).

[4] François Xavier Chenet: *L'assise de l'ontologie critique: l'Esthétique transcendantale* Paris, Lille, 1995, p. 162.

[5] Al considerar la pregunta acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, Kant distingue dos subcuestiones (Véase *Progresos*, Ed. Acad. XX, 265): la primera de ellas es la de cómo se explica el enlace de sujeto y predicado sin recurrir a la experiencia y la segunda es la de cómo es posible que un juicio sintético a priori produzca conocimiento, es decir que tenga validez objetiva. En nuestra reconstrucción de la argumentación de la Exposición Trascendental del espacio puede verse que la primera sub-cuestión se trata en el segundo párrafo de dicha exposición y la segunda en el tercero. Caimi resalta este punto en Mario Caimi, *La metafísica de Kant*, EUDEBA, Buenos Aires, 1989, p. 37. Vaihinger tiene una opinión similar y entiende que Kant diferencia el problema de la matemática pura (que considera en el segundo párrafo de la Exposición Trascendental) del de la matemática aplicada. (que ataca en el tercero) Véase H. Vaihinger, *op. cit.*, II, p. 406.

[6] B41.

[7] B41.

[8] A25 = B41.

[9] Un análisis muy interesante acerca de los aspectos subjetivos y objetivos de la representación kantiana puede encontrarse en Jocelyn Benoist, "L´impensé de la représentation: De Leibniz à Kant", *Kant-Studien* 89, Berlin, 1998, pp 300 - 317.

[10] Véase: Herbert James Paton: *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vol., London, 1936, tomo I, pp 94 - 95 y Robert Pippin: *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven and London: Yale University Press, 1982, pp 72 - 73. Por su parte, Allison distingue aún un sentido más del término intuición. Véase: Allison, *op. cit.*, p. 122.

[11] Paton sostiene que Kant subraya esta ambigüedad en un pasaje cuya referencia el comentarista ha perdido. Véase: Paton, *op. cit.*, p. 94 (nota 7).

[12] El objeto de una experiencia puede ser caracterizado como un objeto intencional. Este objeto intencional se distingue tanto de realidades existentes independientemente de la mente (cosas en sí) como de eventos puramente mentales (experiencia subjetiva del objeto). Ver Hoke Robinson, "Kantian Appearances and Intentional Objects", *Kant-Studien* 87, Berlin, 1996, pp 448 - 454.

[13] A20 = B34.

[14] El pasaje analizado, propio de la segunda edición de la *Crítica*, presenta una diferencia importante con respecto a la primera edición. En 1781, Kant indica que la forma del fenómeno hace que lo múltiple "sea intuido como ordenado en ciertas relaciones" y no, como en 1787, que la forma del fenómeno hace que lo múltiple "pueda ser ordenado en ciertas relaciones". En este sentido, parece que la concepción kantiana de la sensibilidad se modifica. En 1781 habría un orden propio de la sensibilidad, mientras que en 1787 esta posición sería abandonada. La sensibilidad de 1787 *no brinda* ella misma un orden sino que *permite* que un orden (intelectual) se establezca.

[15] Esta afirmación no resulta más que una observación anticipatoria de lo que la investigación establecerá. Podría pensarse que, por haberse definido a la sensación como el efecto de la afección y por haberse identificado a la materia del fenómeno con aquello que corresponde a la sensación, entonces sólo la materia del fenómeno sería a posteriori, mientras que la forma del mismo debería ser a priori. Pero esto es un mero juego definicional vacío y *no* una verdadera argumentación. Una opinión similar mantiene Falkenstein en: Falkenstein, *op.cit.*, p. 137.

[16] Kant distingue entre *sensación* y *lo que corresponde a la sensación*, que es la materia del fenómeno. Véase también: A168 = B209, A175 = B217. Notemos que lo que en el fenómeno corresponde a la sensación no tiene por qué ser identificado con aquello que produce la afección. El problema de cómo se verifica la afección no es en absoluto tema de la investigación trascendental en la Estética, ya que para la misma la afección es un dato último más allá del cual no es posible avanzar.

[17] A20 = B34. No analizaremos en este trabajo el problema de la relación entre la forma de la intuición y la intuición pura o formal. Recomendamos al lector interesado en este tema los siguientes trabajos: J.L. Vieillard-Baron: "L'espace et le temps chez Kant: Difficultés et critiques" en: *Kant-Studien* 89, 1998, 129-144; William Blattner, "The Non-Synthetic Unity of the Forms of Intuition", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Memphis 1995)*, vol. II, part I, Marquette University Press, 1995, pp 169 - 177; Joseph Moreau: «Intuition et Appréhension» en *Kant-Studien*, H 3, 1980, pp. 282-298; Roberto Torretti, «La geometría en el pensamiento de Kant» en: Carla Cordua - Roberto Torretti: *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 53-103; Beatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, pp. 236 y ss.; Micahel Friedman: Kant and the Exact Sciences, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, cap. 4 y François Xavier Chenet, *op. cit*, p. 397.

[18] Por el contrario, la mayoría de los comentadores entienden que las referencias hechas respecto de la sinteticidad de los juicios geométricos o de algunas proposiciones acerca del tiempo constituyen *nuevas* pruebas del carácter intuitivo de las representaciones de espacio y tiempo y que parten de la sinteticidad a priori de dichos juicios como premisa: Véase Vaihinger: Hans Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Tomo II. Stuttgart, (1892) 1922 (reedición Aalen: Scientia, 1970), pp 234; Pippin: R. Pippin, *op. cit.*, pp 64; L. Falkenstein, *op. cit.*, pp 254. En este sentido constituye una excepción Thisted quien sostiene también que la sinteticidad a priori de los juicios geométricos es la conclusión de este pequeño argumento. Véase: M. Thisted, "À propos de la Function d'un Exemple Géométrique dans le Troisième Argument de *l'Exposition Mètaphysique* de l'Espace", en V. Gerhardt, R.P. Hortsmann, R. Schumacher (comp), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Band 2, pp. 249 - 256.

[19] Véase Paton: H. Paton, *op. cit.*, vol. I, pp 121 y Allison: H. Allison, *op. cit*, p 91.

[20] Esto no equivale a afirmar que no es posible una reconstrucción analítica del conjunto de los juicios de la geometría sino que se entiende más bien que toda reconstrucción de ese tipo (analítica) se basa en una síntesis originaria que constituye su condición de posibilidad.

[21] A165 = B206.

[22] R. Pippin, *op. cit.*, pp. 68 - 69.

[23] A166 = B206.

[24] Cabrera distingue la dimensión de las condiciones de la inteligibilidad de la dimensión de las condiciones de la ontología. Véase Isabel Cabrera, "Two orientations for Kant's Transcendental Arguments: An Example", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Memphis 1995)*, vol. II, part I, Marquette University Press, 1995, pp 163 - 168.

[25] A158 = B197. Al respecto dice Oesterreich: "Den tiefsten Wahrheitsgehalt der Vernunftkritik findet er [Otto Liebmann] darin, dass die höchsten Intellektualgesetze ebensosehr für den Erkenntnisakt des Subjekts wie das erkennbare Objekt (d. h. die phänomenale Welt) gelten in dem nämlichen Sinn, wie die im Auge herrschenden dioptrischen Gesetze für den Sehakt wie die optische Beschaffenheit der gesehenen Aussenwelt massgebend sind.": Traugott Konstantin Oesterreich, *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart* in Friedrich Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, Berlin, 1951, p. 424.

[26] Hemos discutido ya los dos primeros argumentos en: Hernán Pringe «Form of Intuition and Form of Appearance in the First two Arguments of the *Metaphysical Exposition* of Space», en V. Gerhardt, R.P. Hortsmann, R. Schumacher (comp), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Band 2, pp. 205 - 213.

[27] «esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación [la representación de espacio]» (A23 = B38. Subrayado mío)

[28] «el espacio es la condición de posibilidad de los fenómenos... y es una representación a priori que necesariamente está ala base de los fenómenos externos» (A24 = B38 - 39. Subrayado mío).

[29] Torretti señala que el primer argumento de la exposición metafísica establece la prioridad gnoseológica del espacio, mientras que el segundo establece su prioridad ontológica. Véase R. Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p 183. De manera análoga, Cohen señala que en el primer argumento Kant opone el espacio a las *sensaciones*, mientras que en el segundo lo opone a las *cosas* espaciales. Véase Hermann Cohen: *Commentaire de la "Critique de la raison pure" de Kant [Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft]*, trad. Éric Dufour, Paris, Cerf, 2000, p. 71.

[30] B41.

[31] Acerca de la fuerza de la prueba kantiana y de la cuestión conexa de la "tercera posibilidad" véase: François Xavier Chenet: "Que sont donc l'espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la «troisième possibilité»" en: *Kant-Studien*, 84, 1993, pp. 129 - 153.

[32] En este sentido es paradigmática la posición de Strawson, quien sostiene que las tesis del idealismo trascendental respecto del espacio se basan en discutibles concepciones de la geometría: P. Strawson, *op. cit.* pp 52 y 53.

[33] Creemos por lo tanto que la Estética de la segunda edición de la Crítica constituye una presentación más estricta de la investigación que la primera, en la que la Exposición Trascendental, como instancia que *debe* ser distinguida de la Exposición Metafísica, no aparece.

[34] Nos oponemos así a la visión de Allison quien, por leer la Exposición Trascendental a la luz del argumento de los *Prolegómenos*, sostiene que: "el argumento de la idealidad puede pasar por alto completamente la Exposición Trascendental" (Véase: H. Allison, *op. cit.*, p. 168) Quizá su interpretación sea buena como reconstrucción de la argumentación de *Prolegómenos*. Sin embargo creemos que no se ajusta a lo que de hecho se verifica en la investigación kantiana de la Estética Trascendental. Parsons cae, desde nuestro punto de vista, en el mismo error. Véase: Charles Parsons: "The Transcendental Aesthetic" en: Paul Guyer (compilador): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, 1992, pp. 62-100. Aquí, pp. 74 y ss.

ESPACIO Y TIEMPO: FORMAS E INTUICIONES PURAS

Paula Rossi

En lo que sigue, procuraré demostrar por qué es erróneo considerar como equivalentes (en intensión) a las nociones de *forma de la intuición* e *intuición pura* aun cuando vienen a equipararse en extensión. Es más, intentaré sostener que sólo mediante la concepción de espacio y tiempo como *intuiciones puras* es posible comprender a espacio y tiempo como *formas de la intuición.*

I

En la Introducción a la *Crítica de la razón pura,* Kant nos dice que "si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia"[1]. Con estas palabras, dirige nuestra atención hacia un tipo de conocimiento que se origina independientemente de la experiencia, y que por lo tanto, no es conocimiento *a posteriori* sino *a priori.*

En el § 1 de la Estética Trascendental, retoma esta idea al mencionar que la sensibilidad -como capacidad humana de recibir sensaciones (dadas a posteriori)-, es origen de ciertas *formas a priori* que permiten la aparición de *intuiciones empíricas*[2].

En pos de demostrar el derecho con que aplicamos estas *formas a priori,* no extraídas de la experiencia, a la experiencia, Kant da inicio a una deducción trascendental[3]. Esta justificación, en el marco de la Estética Trascendental, quedará establecida -sin gran trabajo[4]- por la conciencia inmediata y evidente del tiempo y el espacio como *intuiciones puras.* Ciertamente, serán las *intuiciones puras* las que certificarán la validez de los conceptos de espacio y tiempo no sólo como *formas puras de la sensibilidad* (y por lo tanto, como condiciones de posibilidad de la experiencia) sino también como condiciones de posibilidad de *juicios sintéticos a priori.*

De hecho, mientras que en la "exposición metafísica" se intenta explicar claramente (aunque no de manera detallada) que aquellas *formas puras* que condicionan la experiencia sólo pueden ser entendidas como *intuiciones puras;* en la "exposición trascendental", se intenta mostrar cómo es que a partir de una *intuición a priori* es lícito construir juicios sintéticos a priori[5].

Claro está que ésto plantea a la noción de *intuición pura* como el principal elemento introducido en la Estética Trascendental. Ahora bien, ¿Qué debemos entender por *intuición pura*? Digamos que una *intuición pura* es una representación *a priori* más no intelectual, sino sensible[6]. Y como tal, refiere inmediatamente[7] a un objeto singular *a priori:*

> *"Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada mas que por un* ***objeto único****, es intuición"*[8].

Por otra parte, ya que la receptividad sensible no puede saber de su principio formal -sino es puesta en ejercicio por las sensaciones (por la materia que recibe)- concebimos a espacio y tiempo como *intuiciones puras,* más no como objetos intuidos[9]. De aquí, que Kant plantee la siguiente distinción: "lo que como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo, es la *intuición,* y si no encierra nada más que relaciones, es la *forma de la intuición*"[10].

Llegado a este punto, propongo dilucidar la equívoca identificación[11] que suele afirmarse entre *intuición pura* y *forma de la intuición.* Intentaré, pues -mediante un análisis de los dos primeros argumentos de la "exposición metafísica" en donde Kant defiende el carácter a priori de las *formas de la intuición* - aseverar que sólo mediante la concepción del espacio y del tiempo como *intuiciones puras* podemos entender lo que Kant propuso como *formas de la intuición*[12].

II

Como hemos visto, en el § 1 de la Estética, surgen las *formas puras* como condiciones de posibilidad del aparecer de las intuiciones empíricas. En este sentido, son llamadas *formas de la intuición,* e interpre-

tadas o "como significando la *forma o manera* (Art) *de intuir*, la cual puede ser caracterizada como una capacidad innata o disposición de intuir las cosas de una cierta manera, i.e., espacial y temporalmente, o como significando la *forma*, la estructura esencial *de lo que es intuido*"[13].

De todos modos, tanto como *forma de intuir* o como *forma del fenómeno, las formas de la intuición* "hacen que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones"[14]. El espacio será, por lo tanto, la forma de aparecer y disponer las percepciones del sentido externo, mientras que el tiempo será la forma de aparecer y disponer nuestras percepciones en general (tanto internas como externas)[15].

Kant lo argumenta de la siguiente manera:

> *"El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo* ***fuera de mí****, y asimismo para que yo pueda representarlas como* ***fuera*** *(y* ***al lado****) unas de otras, por tanto no sólo como* ***distintas****, sino como situadas en* ***distintos lugares****, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación"*[16].
>
> *"El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la* ***coexistencia*** *o la* ***sucesión*** *no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera a priori a la base. Solo presuponiéndola es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro)"*[17].

Pareciera, sin duda, que espacio y tiempo como *formas de la intuición* funcionan como meros sistemas de relaciones que nos permiten saber la disposición de los fenómenos. No obstante, bastarán algunas observaciones para darnos cuenta que Kant no sólo está diciendo que no podemos tener la representación de cosas distintas entre sí, distintas de nosotros, o sucesivas, sin tener de modo previo la representación del espacio y del tiempo; si no, fundamentalmente, que dicha representación la debemos tener -además que como la idea de las relaciones posibles- como un "sistema absoluto" que determine la especificidad de esas relaciones posibles. En efecto, sólo en función del tiempo y el espacio entendidos como totalidades analíticas, esto es, como *intuiciones puras*, podemos determinar la identidad de cada fenómeno -u objeto-, sus relaciones y posiciones específicas[18].

Como veremos en breve, esta necesidad de concebir al espacio y al tiempo como *intuiciones puras* a fin de comprender la noción de *formas de la intuición*, se sustenta claramente en las siguientes palabras de Kant: "la *intuición pura* encierra solamente la forma bajo la cual algo es intuido"[19].

Por lo pronto, pasemos a analizar el segundo argumento de la "exposición metafísica" de espacio/tiempo:

> *"El espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque* ***podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos****. Es considerado, pues, el espacio como la condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependientes de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos"*[20].
>
> *"El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque* ***se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos****. El tiempo es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como condición universal de su posibilidad) no puede ser suprimido"*[21].

Aparentemente, la cuestión que Kant plantea aquí, lejos de ser, si es psicológica o lógicamente imposible eliminar (en el pensamiento) espacio y tiempo; es más bien, que es imposible hacer esto y aún tener un contenido sensible para intuir[22].

Por otro lado, el argumento devela una dependencia entre la representación del fenómeno y la representación del espacio/tiempo que sólo es unilateral: no puedo quitar de la representación de un fenómeno la representación del espacio/tiempo, aunque sí puedo pensar el espacio/tiempo sin objetos.

Esto implica, necesariamente, una doble concepción del tiempo y el espacio: como *formas de la intuición* y como *intuiciones puras*. Por un lado -como *formas de la intuición*- tiempo y espacio siempre acompañan nuestra representación del fenómeno; por el otro -como *intuiciones puras*- puedo abstraer tiempo y espacio de todas las condiciones sensibles[23].

Esta lectura de las *intuiciones puras* como "abstracciones"[24] se sustenta en palabras del mismo Kant: "la forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad, es una condición necesaria de todas las relaciones en donde los objetos pueden ser intuidos como fuera de nosotros, y si se hace abstracción de esos objetos, es una *intuición pura*"[25].

Esto no significa, de ninguna manera, que se pueda imaginar el espacio y el tiempo absolutamente vacíos, actualizar su representación pura sin ningún concomitante empírico. Ya que, como también ha sido aclarado con anterioridad, la receptividad sensible no puede saber de su principio formal -sino es puesta en ejercicio por las sensaciones (por la materia que recibe). Por el contrario, lo que notifica este argumento además de lo visto- es la necesidad de concebir a espacio y tiempo como *intuiciones puras* que presentan a la mente la forma de su propia sensibilidad[26].

En suma, la aparición de las *intuiciones puras* en los argumentos que sostienen el carácter a priori de las *formas de la intuición*, nos conduce inevitablemente, a ratificar que espacio y tiempo como *intuiciones puras* – como representaciones singulares a priori, totalidades analíticas u "abstracciones"- al encerrar las formas bajo la cual algo es intuído, son necesarias para interpretar el papel que cumplen espacio y tiempo como *formas de la intuición empírica*, esto es, como las condiciones del aparecer y disponer de las percepciones externas e internas.

De esta manera, queda demostrado porqué es erroneo equiparar, las nociones de *intuición pura* y *forma de la intuición*, en su intensión aun cuando se equiparen en extensión.

Notas

[1] KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, trad. de Manuel García Morente y Manuel Fernandez Núñez. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. México, Porrúa.,Ed.,1998, p.27.

[2] El correlato objetivo de la *intuición empírica* será el *fenómeno* (Erscheinung) que quiere decir, literalmente: aparición. O sea, el darse a mostrar algo desde sus condiciones de posibilidad. Según Kant, "en el fenómeno llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno" Kant, op. cit., p. 41.

[3] Aunque en la Estética Trascendental, Kant no dice explícitamente que está haciendo una "deducción trascendental", en la Lógica Trascendental dice: "más arriba hemos perseguido hasta sus fuentes los conceptos del espacio y del tiempo, mediante una deducción trascendental, y hemos explicado y determinado su validez objetiva a priori" Kant, op. cit., p. 75.

[4] Según Kant "[...]que los objetos de la intuición sensible tienen que ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad, [...] se advierte claramente porque si no, no serían objetos para nosotros; pero que además hayan de ser conformes a las condiciones que necesita el entendimiento para la unidad sintética del pensar, ésa es ya una conclusión que no es tan fácil de ver. " Kant, op. cit., p. 77.

[5] En la "exposición trascendental", Kant demuestra que es precisamente a una *intuición pura* a la cual el matemático apela cuando construye sus conceptos.

[6] Cabe aquí, exponer la distinción que Kant hace entre intuiciones y conceptos. Mientras las intuiciones -proporcionadas por la sensibilidad- son representaciones de lo que es uno y singular; los conceptos -proporcionados por el entendimiento- son representaciones de lo general. (No hay para Kant ni concepto de lo singular, ni intuición intelectual).
Por otra parte, las intuiciones deben ser consideradas como un *totum analiticum* y no como un *totum sinteticum*: el todo precede a las partes y simplemente se despliega analíticamente en partes de lo mismo. Esta relación se da, en cambio, de modo inverso, en el caso de los conceptos: las partes preceden al todo. Esto es, a partir de instancias particulares se abstraen las notas comunes que permiten formar el concepto general. Véase Kant, op. cit., p.43-44 y p.47-48.

[7] Jaakko Hintikka, en el artículo "On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)",en The Fist Critique, ed.T. Penelhum y J.MacIntosh, pp.38-55, ha sostenido que sólo el criterio de la *singularidad* es esencial a la noción de intuición, mientras que el de inmediatez es un mero corolario. Esta opinión no es compartida por autores como Henry Allison – a quien apoyo- cuando sostiene que sólo "en virtud de la inmediatez, de su modo directo y no conceptual de representar, como una intuición puede presentar un objeto particular a la mente, y servir, por ende, como una repraesentatio singularis." ALLISON, HENRY E. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, prólogo y trad. de Dulce María Granja Castro. Barcelona, Anthopos - Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992, p.121.

[8] Kant, op. cit., p.47.

[9] "Exteriormente no puede el tiempo ser intuido, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros." Kant, op. cit., p. 43.

[10] Kant, op. cit., p.55.

[11] Esta equívoca identificación se produce ya que Kant dice en el §1 que "esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma *intuición pura*." Kant, op. cit., p. 41.

[12] Un argumento que sería lícito mencionar para disuadir la falsa equiparación entre *formas a priori* e *intuiciones puras* es que: probar que espacio y tiempo son formas a priori, no prueba inmediatamente que son intuiciones. Es más, deja abierta la posibilidad de que espacio y tiempo sean conceptos puros. No obstante, en esta ocasión, mi argumentación se encaminará hacia otra meta: mostrar cómo en los argumentos en donde se establece espacio y tiempo como formas a priori, está ya presente la noción de intuición pura.

[13] Allison, op. cit., p. 163.

[14] Kant, op. cit., p. 41.

[15] Espacio y tiempo como *formas a priori* posibilitan individualizar y hacer cuantitativa y cualitativamente distintos a los fenómenos. En otras palabras, el espacio será el que distinga cuantitativamente unos objetos de otros (incluso en aquellos casos en que todas las determinaciones conceptuales coinciden) mientras que el tiempo será el que permita representarse la coexistencia o la sucesión.

[16] Kant, op. cit., p. 43.

[17] Kant, op. cit., p. 47.

[18] Si las distiniciones entre mi y cualquier objeto o entre dos objetos cualesquiera se hicieran tomando como referencia a un objeto cualquiera -entiéndase otro fenómeno-, éste necesitaría para distinguirse de aquel, de un tercer fenómeno, y asi *ad infinitum*. Por otra parte, tampoco podemos entender a la *forma de la intuición* como sistema absoluto de relaciones, ya que Kant en una nota al §26 dice: "la *forma de la intuición* da solo lo múltiple, la *intuición formal*, empero, da la unidad de la representación." Kant, op. cit., p. 91.

[19] Kant, op. cit., p. 58.

[20] Kant, op. cit., p. 43.

[21] Kant, op. cit., p. 47.

[22] Comentaristas como Torretti, sostienen que este argumento da un mayor alcance a la tesis establecida por el argumento anterior: muestra no sólo que el conocimiento de fenómenos espaciales y temporales, presupone las representaciones de espacio y tiempo, sino que también las presuponen, el ser de los objetos o fenómenos espaciales y temporales mismos. Es decir, que a la prioridad gnoseológica establecida en el primer argumento, se añade un prioridad ontológica del tiempo y del espacio. Véase TORRETTI, ROBERTO, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Charcas, ²1980, pp. 180-183.

[23]Esto nos lleva a reflexionar con Richard E. Aquila: " This is just that, in some sense at least, it is Kant's view that our awareness of Space is merely "abstracted" from aur awareness of spatially related phenomena [Espacio = intuición pura].Of course there is olso a sense in which our awareness of Space is not abstracted from our awareness of spatial phenomena. [Espacio = forma de la intuición]. It is just this twofold aspect of our representation of Space which allows Kant both to maintain that it is an a priori representation, and also that we have no "innate ideas" about Space as an object." RICHARD E. AQUILA, "The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant"; en Kant-Studien, 68. Jahrgang, Heft 3, 1977, p.279

[24] "When we separate the form from the matter, that is to say, when we abstract the spatial and temporal relations from the objects which stand in these relations, we have *pure intuition*. In spite of ambiguities of language, Kant makes it clear that we obtain our intuition of space and time by abstracting from sensible objects or by elimination of sensible objects." PATON, HERBERT J.; *Kant's Metaphysis of Experience*. A commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft*. London/New York, Allen & Unwin, (1935) ²1960, vol 1, p. 103-104.

[25] Kant, op. cit., p. 45.

[26] "El espacio, antes de las cosas todas que lo determinan (lo llenan o lo limitan) o, más bien, que dan una intuición empírica conforme a su forma, no es bajo el nombre de espacio absoluto, más que la mera posibilidad de fenómenos externos, por cuanto o pueden existir en si, o añadirse a fenómenos dados." Kant, op. cit., 15 nota, p. 205.

Historia de la filosofía contemporánea

MARGINALIA: APORTES DE LAS NOTAS MARGINALES DE HUSSERL PARA LA COMPRENSIÓN DE SEIN UND ZEIT

Bernardo Ainbinder
UBA

Desde su publicación en 1927, Sein und Zeit[1] ha suscitado grandes controversias en torno a su filiación o no dentro de la corriente fenomenológica.

Si bien no pormenorizadamente, intentaremos dar cuenta del hecho de que en su recepción de la obra heideggeriana, E.Husserl ha ignorado las motivaciones profundas que han llevado a Heidegger a reformular la tarea de la fenomenología, errando en cierta medida el blanco de sus críticas. Intentaremos aquí echar luz sobre la originalidad subyacente al análisis heideggeriano y la posibilidad que abre a la hora de esclarecer el debate entre ambos autores.

En 1929, Husserl habría trabajado intensamente en la lectura de SZ, trabajo reflejado en una notable cantidad de observaciones marginales al texto, a partir de las cuales podemos reconstruir los puntos principales que marcan su desacuerdo frente a la obra de su discípulo.

Comencemos, pues, por una de las anotaciones más extensas. Junto al §4 de SZ, consigna Husserl: "Heidegger traspuso (...)a lo antropológico la clarificación constitutivo-fenomenológica de todas las regiones del ente y lo universal; toda su problemática es una transposición: el Dasein corresponde al Ego, etc. Así resulta todo obtuso en un sentido profundo y pierde filosóficamente su valor"[2].

Podemos observar, en principio, que la aproximación inicial a través de la cual Husserl aborda SZ es tal, que tiende a ver en la obra una transposición de las categorías de su propio sistema, dando lugar a una suerte de antropología filosófica. Esta explicación resulta en exceso parcial: la pérdida de todo valor filosófico por parte de la especulación heideggeriana no reside en esta transposición sino en el hecho de que ésta ha sido efectuada sin hacer un empleo correcto del abordaje fenomenológico, el único que puede "posibilitar un filosofar verdaderamente autónomo"[3]. SZ constituiría un retroceso con respecto a los avances realizados por la fenomenología trascendental, conduciendo al pensamiento al terreno de la Unwissenschaftlichkeit. Como bien señala D.Souche-Dagues, resumiendo la posición husserliana: "La instalación deliberada del texto heideggeriano en un registro diferente del propio de la fenomenología trascendental es impugnado por Husserl, dado que éste considera que los resultados de la analítica existenciaria son los mismos que los de la fenomenología, pero desprovistos del rigor formal que les confiere el método de la constitución y su preparación en la reducción"[4].

Ahora bien, antes de analizar la relevancia de la crítica husserliana, debemos esclarecer el tipo de apropiación que Heidegger habría operado con respecto a la fenomenología, la cual, creemos, no constituye una mera transposición conceptual injustificada. Haremos hincapié en los conceptos de Befindlichkeit y Verstehen como el núcleo básico que sustenta el modo de acceso filosófico propuesto por Heidegger. Sólo a partir de estos conceptos y de la idea de aperturidad a ellos asociada es posible comprender el verdadero modo de relación del Dasein con los entes y el sentido profundo de la crítica heideggeriana a la filosofía reflexiva.

II

En el §29, Heidegger señala que el primario descubrimiento del mundo se debe a la disposicionalidad. Esta afirmación debe, en principio, leerse a la luz del §13, donde se sostuviera que el conocimiento constituye un modo derivado de la relación del Dasein con los entes en tanto producto de una deficiencia en la ocupación propia de nuestro trato con ellos. Ahora bien, la disposicionalidad es aquel existenciario del Dasein mediante el cual se hace posible que los entes le conciernan o interesen. En principio, si la ocupación es el modo más originario de nuestro trato con los entes, la disposicionalidad funda tal trato en tanto nos permite abrir los entes en la ocupación. Heidegger caracteriza aquí la aperturidad negativamente,

frente al conocimiento teorético y su contrapartida irracionalista. En efecto, dirá, no puede rebajarse la evidencia de la disposicionalidad al nivel de la certeza apodíctica de un conocimiento teorético de lo ante-los-ojos. Tampoco la postura irracionalista caracteriza satisfactoriamente el modo de apertura presente en la disposicionalidad, en tanto "el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego"[5]. Así, la aperturidad del Dasein no puede subsumirse bajo las categorías de sujeto y objeto propias del conocer teorético, ligado a la derivada modalidad de relación con los entes ante-los-ojos, ni bajo las que constituyen su negativo, las del irracionalismo. Para comprender el tipo de relación cognoscitiva, en sentido amplio, que tiene lugar a partir del fenómeno de la aperturidad, debemos apelar al segundo existenciario propio del ser-en, la comprensión. Nos acercamos al núcleo de la cuestión.

La comprensión es el tema del §31 de SZ donde es caracterizada como la condición de posibilidad de todo comportamiento con el ente. No estamos, pues, frente a una comprensión teorética o temática sino a un cierto "poder manejar" o "hacer frente al" ente. Podemos esclarecer esta noción apelando a dos conceptos fundamentales: la visión y el proyecto.

En efecto, la relación del Dasein con los entes está dada por lo que Heidegger denomina visión; la visión a la que aquí se hace referencia no es más que un "permitir que hagan frente sin encubrimiento (...) los entes accesibles al Dasein"[6]. Ahora bien, la visión está íntimamente ligada con la noción de proyecto. En efecto, hemos consignado que la comprensión no está dada por el mero dirigirse del Dasein hacia un ente a-la-mano sino que funda la posibilidad de todo comportamiento con el ente. En tanto el Dasein es ante todo aperturidad que permite que los entes nos hagan frente, y que, por otra parte, la visión es el modo por medio del cual tal hacer-frente es abierto, debemos señalar que el estado-de-arrojado del Dasein resulta relativizado. No se trata, pues, de una dependencia absoluta con respecto al ente: existe una cierta trascendencia por parte del Dasein que adquiere la forma de un proyecto-de-mundo; el Dasein proyecta un horizonte de significatividad basado en la proyección de sus propias posibilidades que permite entrar en relación con los entes. No se trata, empero, de un proyectar libre y arbitrario (libertas indifferentiae) ya que tiene lugar una sustracción de posibilidades en virtud de la dependencia referencial en la que el Dasein se halla con respecto a los entes, gracias a la cual el Dasein puede proyectar sus posibilidades en el momento de trascendencia. El estado-de-arrojado y la facticidad, abiertas primariamente en la disposicionalidad, y el proyecto, propio del movimiento de la comprensión, confluyen para dar lugar a este peculiar modo de relación del Dasein que es en el mundo con los entes que allí le hacen frente.

A partir de este análisis, deseamos destacar dos conclusiones extraídas por Heidegger. La primera concierne al carácter originario que presenta la visión y el consiguiente carácter derivado de la intuición, incluída la intuición eidética fenomenológica, frente a este comprender existenciario. Como señala J.Greisch[7], Heidegger procura, con su noción de Verstehen, desvincular la intencionalidad que ha heredado de Husserl de la tendencia a la tematización subyacente a ésta.

La segunda conclusión que desearíamos destacar se refiere a lo que H.-G Gadamer denominara "rehabilitación del prejuicio"[8]. Como hemos señalado, las posibilidades que el Dasein puede proyectar en su visión compresora se hallan limitadas por su estado-de-arrojado y su facticidad que le sustrae ciertas posibilidades y le permite empuñar otras. Esta peculiar perspectiva se refleja aun con mayor claridad en el desarrollo heideggeriano de la interpretación (Auslegung), la cual se halla siempre determinada por lo que Heidegger denomina Vorstruktur. Esta esclarece, pues, el significado del elemento limitante presente en el proyectar, determinado por nuestro estado-de-arrojado como situación, en sentido gadameriano, a partir de la cual tiene lugar la interpretación. En este sentido, "una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuestos"[9].

En este contexto se inserta la temática del círculo hermeneútico y la prescripción heideggeriana de "entrar en él en forma correcta", desarrollando la interpretación "partiendo" de las cosas mismas para que "quede asegurado el tema científico"[10]. En esta exhortación resuena claramente la fenomenología more heideggeriano. No obstante, la matriz en la que Heidegger inscribe tales postulados fenomenológicos presenta notables peculiaridades, inaceptables para Husserl, que encierran la clave para comprender el disenso entre ambos. Podemos anticipar aquí que las dos conclusiones mencionadas entran en colisión con la pretensión husserliana de fundar una filosofía como ciencia estricta, sin supuestos, a través de la reducción fenomenológico-trascendental. Procuraremos ahora esclarecer este punto.

III

Debemos ahora preguntarnos por el sentido que el propio Heidegger confiere a la fenomenología, cuya definición más precisa hallamos en sus lecciones de 1927: "Fenomenología, tal es el nombre del método de la ontología, es decir, de la filosofía científica"[11].

Como vemos, Heidegger se vale aquí de la fenomenología como método, como organon para la indagación filosófica. Sin embargo, la adopción de este método en lugar de otro no responde a una elección arbitraria sino que deriva directamente de la estructura propia del Dasein, en particular de su carácter compresor-interpretativo. Como hemos visto, el círculo hermeneútico no es un mero problema metodológico sino la expresión misma de la Vorstruktur propia de la comprensión y la interpretación. El ingresar correctamente en el círculo es lo que Heidegger caracteriza en SZ como el modo de asegurar el tema científico, partiendo de las cosas mismas. Si bien allí no hay referencia alguna a la fenomenología, en GA 24 una caracterización similar del método a seguir se asocia con ella. La justificación en el plano ontológico de esta metodología se halla, en cambio, en SZ.

Ahora bien, Husserl no habría aceptado en absoluto semejante definición de la fenomenología, debido a que la misma descuidaría el rigor que debe exigirse a toda aproximación filosófica científica, ie. fenomenológica. En síntesis, la analítica existencial del Dasein se articularía según las categorías fenomenológicas sin fundarlas adecuadamente por medio de la reducción.

La analítica existenciaria, empero, no sólo no carece de fundamentos sino que se funda en la estructura del Dasein que aquélla pone de manifiesto: resulta, en suma, fundada ontológicamente. Heidegger ignoró el método husserliano de la reducción fenomenológico-trascendental en tanto percibió en él residuos de cierto cartesianismo que reduciría la realidad toda a procesos constituyentes sitos en la conciencia[12]. Como señala Möckel, "con su tesis de la primacía del ser-en-el-mundo se despide Heidegger de la idea de una conciencia absoluta constituyente"[13]. Este es precisamente el movimiento que Heidegger creyó ver en Husserl, particularmente a partir de Ideas, I. En palabras de Greisch, "parece que Husserl era aún demasiado cartesiano para ser un buen fenomenólogo"[14]. Heidegger se propuso liberar a la fenomenología husserliana de sus elementos idealistas mediante el desarrollo de una ontología que encarnara eficazmente el postulado fenomenológico de un retorno a las cosas mismas. Dicho de otro modo, podría sostenerse que la temática heideggeriana de la comprensión, en el marco de la analítica existenciaria del Dasein, procura a un tiempo llevar a cumplimiento la fundación de un suelo adecuado para el filosofar, tarea para la que fuera concebido el método fenomenológico de la reducción, sin que ello implique reducir la relación del Dasein con los entes intramundanos y consigo mismo a una relación unilateral de fundamentación a partir de la conciencia y su operatoria constituyente.

Para concluir, debemos señalar que una brecha más amplia separa a ambos autores. Para Husserl, la fenomenología no constituye un mero método de abordaje de la realidad sino el más desarrollado eslabón de una historicidad guiada por una teleología racional inmanente[15], el único camino por el cual es posible superar la crisis en la que se ha sumergido Europa por los excesos del racionalismo objetivista y su contrapartida irracionalista[16]. Heidegger, en cambio, no parece ser tan optimista frente a este ideal racional. Desde su perspectiva, la razón encarnada por la fenomenología husserliana es de un extremo a otro razón cartesiana, moderna, onto-teológica. La temática de la interpretación y la comprensión existenciarias constituirían una alternativa a la misma como forma de abordaje de la realidad. Heidegger rescata, pues, la importancia metódica de la propuesta fenomenológica por volver a las cosas mismas, que no debe ser falseada por ningún tipo de representacionismo encubierto, como el que creyera percibir en Ideas, I. Como señala Souche-Dagues, "Heidegger (...)ha roto deliberadamente (...)con una tradición humanista y racionalista ligada en el plano gnoseológico a una filosofía del sujeto y de la representación"[17], tradición en la que se insertaría Husserl. Este, por su parte, no pudo sino ver en Heidegger a un prometedor discípulo que ha perdido el camino de la racionalidad encarnado en su fenomenología, cayendo en las redes del irracionalismo. La pertinencia de sus críticas debería ser evaluada en detalle aunque, en última instancia, se trata de dos proyectos radicalmente divergentes frente a la crisis de la humanidad que percibieron en su tiempo. Sólo la historia podrá decidir cuál de ellos fue capaz de hacer frente a dicha crisis.

Notas

[1] Heidegger, Martin, 1927, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 18. Auflage, 2001. De aquí en adelante se consignará esta obra por sus siglas, SZ. La traducción citada será la de José Gaos: Heidegger, Martin, 1997, El ser y el tiempo, México, FCE, 2ª. Ed. Modificaremos la traducción cuando lo creamos conveniente, consignando los términos alemanes problemáticos.
[2] Husserl, "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik"., in Husserl Studies, 11, Louvain, 1994, p. 13 (El subrayado es nuestro.- la traducción es nuestra)
[3] Carta a Landgrebe, in Ibid., p. 6: "Nur die Konstruktive, direkte Phänomenologie (ermögliche) ein wirklich autonomes Philosophieren...".
[4] Souche-Dagues, Denise, "La lecture husserlienne de Sein und Zeit" in Husserl, 1993, Notes sur Heidegger, trad. Natalie Depraz, Paris, Les éditions de Minuit, p. 125. [la trad. es nuestra]
[5] Ibid., p. 153 (SZ, op.cit., p. 136)
[6] Cf. Ibid., p. 165 (SZ, op.cit., p. 147)
[7] Greisch, Jean, 1994, Ontologie et temporalité, Paris, PUF, p. 191.
[8] Gadamer, Hans-Georg, Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. IX.
[9] Heidegger, El ser y el tiempo, op. Cit., p. 168 (SZ, op. cit., p. 150).
[10] Ibid., p. 173 (SZ, op. cit., p. 153).
[11] Heidegger, Martin, 1927, Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24] Frankfurt, V. Klostermann, 1997, p. 39 - la trad. es nuestra.
[12] Merece asimismo ser desarollada la oposición entre reflexión e interpretación propuesta por J. Greisch en op. Cit., p. 37, la cual se complementa perfectamente con la tesis aquí defendida.
[13] Möckel, Christian, 1998, Einleitung in die transzendentale Phänomenologie, München, W.Fink, p. 236. - la trad. es nuestra
[14] Greisch, op. Cit., p. 61. - la trad. es nuestra
[15] Cfr. Husserl, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", conferencia pronunciada en la Asociación de cultura de Viena, 7-10 de mayo de 1935, trad. Peter Baader, in La filosofía como ciencia estricta, 1962, Buenos Aires, Nova.
[16] Ibid., p. 136.
[17] Souche-Dagues, op.cit, p. 151-la trad. es nuestra. [17] Heidegger, Martin, 1927, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 18. Auflage, 2001. De aquí en adelante se consignará esta obra por sus siglas, SZ. La traducción citada será la de José Gaos: Heidegger, Martin, 1997, El ser y el tiempo, México, FCE, 2ª. Ed. Modificaremos la traducción cuando lo creamos conveniente, consignando los términos alemanes problemáticos.
[17] Husserl, "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik"., in Husserl Studies, 11, Louvain, 1994, p. 13 (El subrayado es nuestro.- la traducción es nuestra)
[17] Carta a Landgrebe, in Ibid., p. 6: "Nur die Konstruktive, direkte Phänomenologie (ermögliche) ein wirklich autonomes Philosophieren...".
[17] Souche-Dagues, Denise, "La lecture husserlienne de Sein und Zeit" in Husserl, 1993, Notes sur Heidegger, trad. Natalie Depraz, Paris, Les éditions de Minuit, p. 125. [la trad. es nuestra]
[17] Ibid., p. 153 (SZ, op.cit., p. 136)
[17] Cf. Ibid., p. 165 (SZ, op.cit., p. 147)
[17] Greisch, Jean, 1994, Ontologie et temporalité, Paris, PUF, p. 191.
[17] Gadamer, Hans-Georg, Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. IX.
[17] Heidegger, El ser y el tiempo, op. Cit., p. 168 (SZ, op. cit., p. 150).
[17] Ibid., p. 173 (SZ, op. cit., p. 153).
[17] Heidegger, Martin, 1927, Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24] Frankfurt, V. Klostermann, 1997, p. 39 - la trad. es nuestra.
[17] Merece asimismo ser desarollada la oposición entre reflexión e interpretación propuesta por J. Greisch en op. Cit., p. 37, la cual se complementa perfectamente con la tesis aquí defendida.
[17] Möckel, Christian, 1998, Einleitung in die transzendentale Phänomenologie, München, W.Fink, p. 236. - la trad. es nuestra
[17] Greisch, op. Cit., p. 61. - la trad. es nuestra
[17] Cfr. Husserl, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", conferencia pronunciada en la Asociación de cultura de Viena, 7-10 de mayo de 1935, trad. Peter Baader, in La filosofía como ciencia estricta, 1962, Buenos Aires, Nova.
[17] Ibid., p. 136.
[17] Souche-Dagues, op.cit, p. 151-la trad. es nuestra.

NOTAS A PIE DE PÁGINA SOBRE WALTER BENJAMIN

Celia Aiziczon de Franco
UNT

De las tres visiones de la Filosofía con sus tres imágenes del filósofo señaladas por Nietszche, ¿cuál de ellas elegiríamos para Walter Benjamin?, quizás, la del filósofo-pájaro, como preeminente frente a las otras dos: el filósofo-topo y el filósofo-artista. Si el filósofo-pájaro según Nietszche tiene una función suprahistórica de la realidad, que lo hace elevarse por encima de su tiempo y que ve en el pasado los gérmenes del acontecer presente, y en este presente, los gérmenes propiciatorios del futuro, su función es entonces casi "*adivinación*". Esta metáfora se adecua a la descripción que Walter Benjamin hace del famoso cuadro de Paul Klee "Ángelus Novus", adquirido en el año 1921 obra que lo acompañó hasta su trágica muerte y que describe en la Novena Tesis de su obra la *Dialéctica en suspenso o Fragmento sobre la historia.*

" En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmullo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso"[1].

El simbolismo que encierra esta obra y la descripción realizada por el propio Benjamin, nos abre a múltiples interpretaciones como un laberinto rizomático, "*de infinitas entradas y salidas*", donde lo incompleto, el final abierto, lo no terminado, donde la forma no es acto perfeccionado, sino proceso y revisión incesante.

*La vuelta al pasado, como memoria involuntaria, presente en los recuerdos de imágenes, contenidos en *Infancia Berlinesa,* ya se manifiestan los gérmenes de la destrucción a la que debía sucumbir el mundo del siglo XIX en medio de la guerra y la inflación. En sus fragmentos de recuerdos, se atisba la presencia de Proust, en esa reinterpretación del tema: *En busca del tiempo perdido. "Esta es la obra de la memoria involuntaria, de la fuerza rejuvenecedora a la altura de la edad implacable. Donde lo que ha sido se refleja en el "instante" fresco como el rocío se acumula también, irreteniblemente, un doloroso choque de rejuvenecimiento. El procedimiento de Proust no es la reflexión, sino la presentización*[2].

Para Benjamin articular ese pasado, no es conocerlo como verdaderamente ha sido, sino apoderarse de él como la forma de un recuerdo, como "un relámpago", donde el tiempo no es vacío y congelado, ni homogéneo sino "pletórico de tiempo-ahora". Pasado cargado de significación, de sentido. Pasado donde el tiempo es "tiempo vivido", donde los calendarios no miden el tiempo como los relojes, sino como días festivos, que son días de conmemoración, que hace saltar el *continuum* de la historia en el *acontecimiento,* como experiencia única.

Esa es la diferencia que establece entre el historicismo y el materialismo histórico, así mientras uno culmina en la historia universal, en el otro hay siempre lugar para el acontecer, "o dicho de otro modo, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido"[3].

Walter Benjamin habla poéticamente del pasado, como el tiempo de la remembranza, en donde la influencia y la relación con la percepción del tiempo en el judaísmo, se hace presente en la Thorá y la oración. Si es verdad que para los judíos no era bueno investigar el futuro, sin embargo este no estaba vacío, " cada segundo podía ser la puerta por donde entraría el Mesías"; esta representación sacral fue secularizada posteriormente por Marx, en la representación de la lucha de clases, pero cuyo final no tendría para Benjamin el sentido del tiempo congelado, de síntesis, sino de siempre como dialéctica suspendida.

De allí la importancia del lenguaje, que atraviesa toda la obra de Walter Benjamin y que en este caso especial para referirse a este tema parte del vocablo alemán *Eugedenken*, - sin ser- en sentido propio, así como la relación que establece entre pensamiento y la memoria en las voces: *denken, gedenken, eugedenken sein, Gedächtnis.* Sobre la base de tales consideraciones, quizás la traducción mas ajustada, para referirse al pasado, sería *pensar rememorante*[4]. Este tema aparece en una versión dactilografiada, descubierta en la Biblioteca Nacional de París, por el filósofo italiano Giorgio Agamben y contiene una tesis XVIII adicional, que está intercalada entre la anterior y ésta.

*Dialéctica en suspenso: imposibilidad de superar la contradicción, de arribar a la síntesis. La traducción de la palabra alemana *stillstande,* como suspenso y no como detención o reposo, marca con mas acierto la problemática propuesta por Benjamin, en este tema, donde lo importante es destacar las tensiones de la historia entre el *continuum* y *discontinuum,* que se muestran en su obra en forma de aporías, al estilo kantiano, motivo por el cual no es posible arribar a síntesis alguna, actitud esta que es determinante en su pensamiento y que pone en crisis su aproximación al marxismo, al tomar una actitud crítica frente a este, en relación a la consumación de la historia, en el final de la lucha de clases con el triunfo del proletariado.

Benjamin opone el *continuum* como historia de los opresores, con el *discontinuum* la historia de los oprimidos. De allí que considere que el error de la social democracia fue considerar a la clase trabajadora, como la última clase avasallada, como clase vengadora y como liberadora. Este error dice Walter Benjamin, "cercenó el tendón de sus fuerzas y de allí su necesidad de cepillar siempre la historia a contrapelo, aunque tenga que ayudarse con tenazas"[5].

La relación del pretérito con el presente no es para Benjamin una relación continua, sino al contrario, es dialéctica, de índole del *salto,* de la destrucción, donde la función de la utopía política debe ser la de iluminar el sector de lo que debe ser destruido. Tenemos que arribar a un concepto de historia de acuerdo al cual el estado de excepción en que vivimos represente la regla[6].

Si para Baudelaire el hoy se convierte en pasado y para la vanguardia, el hoy es futuro, respecto del mañana, para Benjamin el hoy, tendrá futuro, gracias al pasado, donde se da un horizonte de expectativas insatisfechas, incumplidas, que le cabe al futuro llenarlas. Habermans considera que el concepto de tiempo ahora de Benjamin establece una particular conexión entre experiencias surrealistas y motivos de la mística judía. "La imagen dialéctica es un relámpago esférico, que atraviesa el horizonte entero de lo pretérito", dice Benjamin. "La imagen dialéctica ha de definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida"[7].

Tanto el tema del pasado como la dialéctica en suspenso, componen en Walter Benjamin un todo intrincado que pone de manifiesto la complejidad de su pensamiento y la dificultad para desentrañarlos. Como siempre Benjamin nos lleva por un laberinto de múltiples entradas y salidas, sin centro, donde el descentramiento aparece como un síntoma del futuro de la filosofía, anticipándose a la "tardo modernidad".

*El surrealismo o "*la última instancia de la inteligencia europea*", como un arte alegórico que pinta el mundo en ruinas; su objeto es un objeto privado de su valor de uso, un objeto sacado de su marco familiar y trasladado a otro no habitual, como dice Walter Benjamin: "*el surrealismo está allí para recordarnos que solo penetramos en el misterio en la medida que lo reencontramos en lo cotidiano en virtud de una óptica dialéctica que persigue lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano*"[8]. "*Tejados, pararrayos, cañerías de desagües, balconadas, veletas*", son las palabras con las cuales Benjamin describe el surrealismo.

Bretón en el Segundo Manifiesto del Surrealismo define a este como una mística de la revuelta. Revuelta del artista contra la sociedad convencional, contra su estructura fosilizada y su falso sistema de valores, revuelta contra la condición humana mezquina y sórdida. Era un intento de crear una actitud ante la vida, una nueva forma de existencia, una visión corregida del mundo. Fue un movimiento esencialmente literario, un acontecimiento revolucionario que se valió de todas las formas de expresión. Puede considerarse al surrealismo como la apertura a nuevos mundos, al sondeo del inconsciente, lo que han rendido un homenaje a Freud, donde lo onírico es considerado una realidad como lo es la vigilia.

El surrealismo es el reflejo de un mundo subyacente, quebrado en fragmentos que deja grietas y líneas de fracturas, se asemeja a la extraña experiencia bélica: la tierra de nadie, la desolada zona del aniquilamiento. Alguna de las pinturas pertenecientes a este movimiento parecen tomadas después de un bombardeo, el polvo de los escombros altera la dimensión plástica de los objetos. La relación acos-

tumbrada entre las cosas queda en suspenso. Los surrealistas citan a Lautréamont uno de sus precursores y cuya fórmula jamás han abandonado: " belleza: el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas sobre la mesa de disección". El Ángel de Paul Klee muestra el cúmulo de ruinas que crece ante él hasta el cielo.

El interés de Walter Benjamin por el surrealismo se remonta a 1925, un año después del primer manifiesto de Bretón y según sus propias palabras expresa: lo que me conmovió especialmente del surrealismo es la manera que el lenguaje incursiona conquistador, prepotente e imponiendo su ley en el espacio de los sueños. Si bien los surrealistas comparten con los románticos una poética del sueño se diferencian radicalmente por la índole de los materiales con que elaboran sus formaciones oníricas. "Ya no se sueña mas con la flor azul. El sueño se ha vuelto gris. La agrisada superficie polvorienta de las cosas es su aspecto. Los sueños se dirigen ahora hacia lo banal. Hacia lo que vuelve el rostro, la sustancia de los sueños es el kitsch"[9].

Ernst Bloch reconocía en Benjamin una manera de pensar típicamente surrealista. A pesar de su adhesión al surrealismo Benjamin reprocha al mismo no otorgar a su revuelta una dimensión constructiva y revolucionaria.

*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. La problemática del aura. La fotografía y el cine. Predominio del aparato y del montaje. Walter Benjamin elabora las categorías de una teoría estética que abandona definitivamente el concepto tradicional de obra de arte. El arte como el *"medio privilegiado"* de las transformaciones sociales.

No cabe duda que uno de los aportes mas importantes en el terreno de la estética y del arte la realiza Benjamin en su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* al considerar la potencialidad de la técnica que se hace presente a través de la fotografía y especialmente el cine, y la pérdida del aura que según Benjamin es la manifestación irrepetible de una lejanía, "por mas cercana que ella pueda estar" y que tiene que ver con el valor ritual y cultural de la obra de arte. "El desmoronamiento de la obra de arte depende de dos circunstancias sociales relacionadas con la creciente importancia de las masas en la vida de hoy: acercar espacial y humanamente los objetos es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la particularidad de cada dato aceptando su reproducción"[10].

Con la pérdida del aura y la reproductibilidad de la obra de arte se produjo un cambio en la función artística y modifica la relación de la obra con el espectador. Benjamin se anticipa a la teoría de los massmedia.

La obra de arte como autónoma y recibida en su unicidad en un modo contemplativo, mantuvo las implicaciones teológicas que la determinaron desde siempre como "obra de culto". Benjamin intenta cambiar este punto de vista y comprender al arte como algo totalmente secular, como el medio de la revolución política.

La reproductibilidad técnica, libera a la obra de arte de su ritualidad y "la obra de arte reproducida se convierte, en medida creciente en reproducción de una obra dispuesta para ser reproducida".

Como siempre Benjamin se anticipa a su hoy correspondiente y augura los profundos cambios que se producirán en el arte, que darán lugar a nuevos replanteos, con el uso de las nuevas tecnologías, hasta llegar hoy al arte digital y a la realidad virtual.

* Passagen-werk, toda la obra de Benjamin está en función de este mapa personal de París, laberíntica como lo es el propio Benjamin. Libro hecho de citas, de fragmentos, de aforismos, de montajes, de interrupciones. *La cita: como documentación, no el sentido banal sino como un mosaico coherente, intertexto, *"hélice que vuelve a citar cada cita bajo una nueva luz"*. La cita como huella, como memoria: *"escribir la historia es citarla"*, *" encontrarse con"*, *" fijar un encuentro"*. Para Benjamin, "el arte de la escritura se une al de citar: porque en el cambio de lugar, la cita viaja de una escritura a otra, es arrancada de su escritura original, de su aura para hundirse en otra escritura, rodeada de otras marcas y de otros sentidos"[11].

"Pero la ciudad es también la mujer adorada a la que el autor, amante saturniano, se acerca sin alcanzarla nunca sin obtenerla nunca"[12]. *Iluminación profana: tema fundamental para comprender la obra de Benjamin. Rebelión amarga, apasionada, superación creadora de la iluminación religiosa asentada en la inspiración materialista y antropológica. Una forma secular, material, de revelarse la verdad como la *Nadja* de Breton[13].

La lectura de la obra de Aragón *Le Paysan de Paris*[14] produjo un gran impacto sobre Walter Benjamin, que lo impulsó a planear un ensayo sobre el tema de París, obra que comenzó a escribir en 1927 y que

sufriría una serie de postergaciones, poniendo de manifiesto una vez mas la incompletud, el exceso de borradores, de bocetos, de notas, de correcciones, que caracterizan el pensamiento de este autor. Es en los Passagem-werk donde se puede rastrear, prácticamente, todo su pensamiento. Ocultado por Bataille durante la ocupación alemana de París, el material compuesto por rollos numerados con las letras del alfabeto, llegó a Nueva York a fines de 1947 y es difícil saber cual hubiera sido la intención de su autor respecto a la publicación de este enorme "edificio en construcción", formado por fragmentos citados de mas 850 fuentes recogidas en la Biblioteca Nacional de París.

"París como diosa", "la diosa de la capital francesa, extendida con aire soñador en su tocador y bibelots, bibelots por todas partes". París como ciudad espejo, París la diosa que se resiste al estudio y solo devuelve al lector su propia imagen.

Los pasajes como un lugar de transición laberíntico donde se confunde el sueño y la vigilia, pasajes que permiten la entrada a mundos subterráneos, descenso a las catacumbas de la megápolis que muestra la decadencia de la opulenta ciudad. En los pasajes hace su aparición el flaneur, que observa a la ciudad en un tiempo cinematográfico.

Como dice Bernd Witte en su excelente biografía sobre Walter Benjamin "si el trabajo sobre los pasajes quedó frustrado, ello se debe ante todo a sus contradicciones internas. El elemento excluido del texto, que oculta bajo la máscara alegórica de la mujer y de la diosa su verdadero rostro (el del elemento femenino, el de la naturaleza, el de las masas de explotados y de oprimidos) solo puede retomarse en el texto si está exento de estructuras dominantes. El texto puro no excluye a nadie sino que mas bien exige la implicación de todos los lectores. Cada uno de ellos puede y debe convertirse en su propio "ángel de la historia"[15].

Notas

[1] Benjamin Walter, La dialéctica en suspenso, Fragmentos sobre la historia, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
[2] Benjamin Walter, Imaginación y sociedad, Iluminaciones I, Editorial Taurus, Madrid España, Mayo 1999.
[3] Benjamin Walter, La Dialéctica en suspenso, Editorial ARCIS, Chile, 1993, p. 64
[4] Walter Benjamin, ob. cit. p. 66.
[5] Walter Benjamin, ob. cit. p.89-90.
[6] Walter Benjamin, ob. cit. p.97.
[7] Walter Benjamin, ob. cit. p. 77.
[8] Benjamín Walter, Imaginación y sociedad, Iluminaciones I, Editorial Taurus, Madrid España, 1999, p. 43
[9] Ibarlucía Ricardo, Benjamin y el surrealismo, Artículo publicado: Sobre Walter Benjamin, Alianza Editorial, Goethe Institute, Buenos Aires, 1993, p. 152.
[10] Glusberg Jorge, Moderno, postmoderno, Emecé Editores, Buenos Aires, 1993
[11] Sarlo Beatriz, Siete ensayos sobre Walter Benjamin, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
[12] Witte Bernd, Walter Benjamin, una biografía, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1990.
[13] Benjamin Walter, ob. cit. p-47.
[14] Steiner George, Mapa personal de París, Cultura y Nación, Clarín, 21-5-00.
[15] Witte Bernd, ob. cit. p. 202.

WITTGENSTEIN Y LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA

Javier R. Alegre
UN del Nordeste

El pensamiento wittgensteiniano es muy rico y ha sido abordado por varias tendencias filosóficas contemporáneas, lo cual produjo que fuera objeto de numerosos estudios y publicaciones. La temprana apropiación que hicieron del Tractatus los positivistas lógicos condujo a que se estableciera una división tajante en la producción de Wittgenstein. Partidarios de la existencia de esta separación son, entre los más reconocidos, Russell, Ayer, Harnack y Fann[1]. Pero en las últimas décadas varios comentaristas han puesto en discusión dicha segmentación y sostienen la presencia de una continuidad entre los diferentes textos del autor vienés; entre estos encontramos, por ejemplo, a Kenny, Winch, Pears y Janik y Toulmin[2].

Entre los conceptos discutidos ocupa un lugar destacado el de filosofía. La naturaleza, sentido y objetivos que otorgó Wittgenstein a la actividad filosófica originaron diversos y contrapuestos estudios sobre el tema[3]. El presente trabajo tiene por objetivo analizar la noción de filosofía presente en los dos principales libros de Wittgenstein: el Tractatus lógico-philosophicus y las Investigaciones filosóficas, intentando: a) precisar función e importancia que otorga a nuestra disciplina, b) establecer coincidencias y diferencias existentes entre ambos textos en la temática abordada y c) entrever consecuencias sobre el pensamiento filosófico ulterior.

La filosofía en el Tractatus

En su intento por trazar límites a la expresión de los pensamientos y presentar la estructura de un lenguaje lógico capaz de representar claramente los objetos y hechos del mundo, Wittgenstein ya desde el prólogo del Tractatus pone en duda la producción filosófica de toda la historia al afirmar que "el libro trata los problemas filosóficos y muestra -según creo- que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje"[4]; esta falta de comprensión conduce a que la mayoría de las proposiciones filosóficas sean absurdas, sin sentido, ya que sus términos carecen de significación real[5]. Toda la tradición filosófica, contaminada de términos metafísicos, es un error[6], del cual debe salirse lo más rápido posible para que la filosofía alcance la función apropiada. Ahora bien, ¿en qué consiste esa función de la filosofía?.

En correspondencia con el objetivo principal del libro, para el autor vienés "toda filosofía es crítica del lenguaje"[7]. Pero su función no se limita a un mero quehacer lingüístico. Los elementos del lenguaje son equivalentes a las entidades del pensamiento: "a los objetos del pensamiento corresponden elementos del signo proposicional"[8]; es inseparable lo pensable de lo decible y lo decible de lo pensable. Por lo tanto, la filosofía no queda reducida a una especie de ordenador técnico de las proposiciones lingüísticas, sino que le cabe una tarea de mayor importancia: "el objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. (...) Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable"[9]. A la filosofía le compete la labor de esclarecer el mundo del pensamiento y de las proposiciones, al cumplir eficazmente esta tarea convierte en evidente -ostenta- la estructura lógica que comparten pensamiento, lenguaje y realidad; configuración lógica que constituye el fundamento del principio de representación y es inexpresable por medio de las proposiciones[10].

Esto implica que la filosofía no tiene que tratar con los que tradicionalmente fueron considerados como términos y temas filosóficos, ya que ellos nada figuran de la realidad, sino con aquellos de las disciplinas que sí describen el mundo. Son inexistentes las proposiciones filosóficas, no queda para ella campo de conocimiento específico: "el resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino que las proposiciones lleguen a clarificarse"[11]. La filosofía debe mostrar a través de la expresión clara de proposiciones no filosóficas lo que las denominadas proposiciones filosóficas no pueden decir. La filosofía debe delimitar el ámbito de las proposiciones que poseen sentido del de las sin sentido; posee la potencialidad de dar una imagen correcta del mundo a través del perfeccionamiento de los conocimien-

tos correspondientes a las ciencias naturales (disciplinas que hacen un uso descriptivo, representativo del lenguaje)[12].

Oponiéndose a la concepción históricamente desarrollada, para el Wittgenstein del Tractatus la filosofía no debe ser una disciplina teorética, un corpus de conocimientos teóricos, sino una práctica clarificadora del lenguaje y el pensamiento: "la filosofía no es una doctrina, sino una actividad"[13]. Esta actividad es autosuperadora, su meta final es alcanzar la percepción acertada del mundo y tomar conciencia de la absurdidad de las denominadas proposiciones filosóficas es un paso necesario hacia ese fin. La filosofía debe oponerse a la filosofía, la filosofía debe autodestruirse. Aunque cabe hacer una distinción entre los dos tipos de filosofía que presenta Wittgenstein: la filosofía auténtica (clarificadora de las estructuras lógicas) es la que se enfrenta y debe destruir a la filosofía distorsionante.

La filosofía en las investigaciones filosóficas

En las Investigaciones filosóficas, Wittgenstein sostiene que es un error tratar de descubrir una estructura única y oculta del lenguaje, tal como él intentó - y creyó lograrlo- en el Tractatus. Algo semejante solo es realizable si se permanece encerrado en un modelo a-priori que desfigure y empobrezca el lenguaje[14], pero es imposible que suceda en la realidad, lo demuestra la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones. El significado de las palabras se encuentra en el empleo que se hace de ellas en la vida cotidiana y es comprendido dentro de los juegos de lenguaje [Sprachspiel] que realiza una comunidad de hablantes; está en la práctica, no en su idealización. Los juegos de lenguaje se guían de acuerdo con las reglas que siguen los usuarios del lenguaje y son estas normas las que confieren sentido a las palabras[15].

Dentro de este contexto teórico, Wittgenstein entiende que la filosofía "es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje"[16]. El lenguaje tiende a producir confusiones debido a la aparente uniformidad con que se presenta; la gramática superficial de las palabras (la forma en que se nos presentan a los sentidos) esconde la gramática profunda (la manera en que se aplican, se emplean)[17]. La desatención de la variedad de formas del lenguaje y el empleo de términos sin un significado real dentro de los juegos de lenguaje de una comunidad producen interpretaciones erróneas, las cuales dan origen a los pseudo-problemas filosóficos. La función de la filosofía es describir el uso de las palabras dentro de los juegos de lenguaje, para así demostrar si poseen o no significado; de esta manera se evitará caer en "profundas inquietudes metafísicas" que en realidad no constituyen más que chistes gramaticales.

Wittgenstein, al igual que en el Tractatus, ubica el origen de los enredos filosóficos en la mala comprensión del lenguaje; pero el cambio en la concepción de éste hace variar el campo que interesa a la filosofía. En el Tractatus solo debía ocuparse de las proposiciones de las ciencias naturales, estas eran las únicas figurativas de la realidad. En contraste, en las Investigaciones es la integridad de las expresiones lingüísticas, con su amplia gama de variaciones, la que se convierte en objeto de estudio. En el Tractatus a la filosofía le cabía la ocupación de demarcar, a través de un criterio lógico, el límite que separaba lo que podía decirse con sentido de lo que no; en las Investigaciones debe descubrir en los juegos de lenguaje, mediante un criterio pragmático, las locuciones que no se asientan en la experiencia de la comunidad que los utiliza[18].

A la filosofía vuelve a serle negada la capacidad de teorización -las tesis filosóficas nada explican ni deducen- y sigue siendo considerada una actividad, más precisamente una actividad descriptiva: la mencionada descripción de los juegos de lenguaje y de las reglas que los rigen. Y nuevamente le concede función destructiva, tanto en el plano descriptivo como en el filosófico. En el plano descriptivo sirve para eliminar las construcciones superfluas que entorpecen la representación sinóptica de la gramática profunda y permite que se muestren los fundamentos del lenguaje[19]. Y en el filosófico debe eliminar los tradicionalmente entendidos como problemas filosóficos: "pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente"[20].

De manera metafórica, para explicitar su concepción de la filosofía, Wittgenstein considera las preguntas filosóficas como enfermedades y compara los diferentes métodos de la filosofía con terapias que nos curarían de hablar sin sentido. La filosofía es, al mismo tiempo, enfermo, médico y terapia. Esta cuestión homeopática se clarifica si, al igual que en el Tractatus, agrupamos las filosofías en dos tipos:

productora de la enfermedad filosófica es la filosofía perturbada o descarriada, en tanto que sanadora es la filosofía disolvente o destructora[21].

Concluyendo

Es evidente que, en algunos aspectos, coinciden las nociones de filosofía del Tractatus y de las Investigaciones filosóficas. Las principales semejanzas, según mi criterio, son: a) estrecha relación entre filosofía y lenguaje: el ámbito de la filosofía es el lenguaje, no puede salirse de los límites que este le impone y su tarea se ciñe a los problemas que se suscitan en él; b) filosofía como actividad: la filosofía consiste en una actividad, una práctica, y no en la elaboración de grandes sistemas teóricos ni en la explicación de fenómenos que otras disciplinas no alcanzan a dilucidar; c) inexistencia de problemas filosóficos en el sentido tradicional: estos provienen de la incomprensión del lenguaje; d) carácter antimetafísico de la filosofía: lo que los metafísicos proponen es resolver problemas carentes de sentido mediante términos no significativos y deducciones basadas en pseudo-axiomas; y e) filosofía como tarea autodestructiva: la filosofía entendida wittgenstenianamente -clarificadora o sanadora- es destructora de la filosofía tradicional -distorsionante o perturbada- y opera sobre el campo de confusiones que esta ha generado.

Las diferencias primordiales entre ambas concepciones son consecuencia del reemplazo de los fundamentos entre una etapa y otra y residen en las discrepancias acerca de: a) sector del lenguaje con el que debe tratar la filosofía: en el Tractatus es solamente el lenguaje descriptivo de las ciencias naturales y en las Investigaciones es la totalidad de los juegos del lenguaje; b) clase de actividad en que consiste la filosofía: en el Tractatus es una tarea de clarificación lógica, en tanto que en las Investigaciones es una labor pragmática de determinación de sentido[22]; y c) meta que persigue la filosofía: en la primera etapa la actividad filosófica tiene por fin acercarse lo máximo posible a un lenguaje ideal y trazar los límites del pensamiento, mientras que en el segundo período está dirigida a librar a la filosofía de los usos inapropiados que no pertenecen al lenguaje cotidiano.

En cuanto a la importancia que otorga a la filosofía, más allá de afirmar la inexistencia de sus problemas o relegarla al puesto de ayudante, Wittgenstein reconoce su inevitabilidad. En el Tractatus la filosofía sirve para arribar a la visión correcta del mundo, aunque cuando lo hacemos nos damos cuenta que ella no forma parte de esa figura del mundo ya que no es representativa de los hechos de la realidad. Pero debido a la natural tendencia de los seres humanos a no respetar los límites del lenguaje es imposible llegar a la citada perspectiva sin recurrir a la actividad filosófica, ella es el único medio disponible para alcanzar esa posición. En las Investigaciones la engañosa uniformidad con que se presenta el lenguaje vuelve necesaria la presencia terapéutica de la filosofía, sin ella no podríamos avanzar más allá de la gramática superficial del lenguaje ni tendríamos herramienta para librarnos del habla sin sentido.

Por último, considero que la concepción wittgensteiniana de la filosofía brindó argumentos sólidos para el acotamiento y autocuestionamiento que, desde diversas corrientes, se ha realizado nuestra disciplina durante la segunda mitad del siglo XX. La estrecha relación entre lenguaje y reflexión filosófica, el abandono de intentos por brindar sistemas filosóficos totales y omnicomprensivos, el carácter situado de la filosofía ante el lenguaje y el mundo, el predominio del pensamiento procedimental sobre el exclusivamente teórico y el lugar y posibilidades que le corresponden a la filosofía dentro del conocimiento, entre otras temáticas recurrentes en estas últimas décadas, tienen conexión con lo expuesto aquí sobre los textos de Wittgenstein.

Notas

[1] Cfr.: Alfred Ayer (1980). "Wittgenstein". Crítica, Madrid.
Justus Harnack (1972). "Wittgenstein y la filosofía contemporánea". Ariel, Barcelona.
K. T. Fann (1992). "El concepto de filosofía en Wittgenstein". Tecnos, Madrid. Si bien Fann reconoce una continuación en la concepción de la filosofía, sostiene que sus dos etapas son polos opuestos debido a la sustitución del método de análisis lógico (a-priori, trascendental) por el método de las diferencias (a-posteriori, de distinciones empíricas).

[2] Cfr.: Anthony Kenny (1995). "Wittgenstein". Alianza, Madrid.
Peter Winch (1971). "La unidad de la filosofía de Wittgenstein" en Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein. Eudeba, Buenos Aires.
David Pears (1973). "Wittgenstein". Grijalbo, Barcelona.
Allan Janik y Stephen Toulmin (1995). "La Viena de Wittgenstein". Ariel, Barcelona. Para los autores la continuidad está dada por las preocupaciones originales del joven Wittgenstein, nacidas en el ámbito cultural de la Viena finisecular y

relacionadas con las problemáticas del lenguaje, la razón y la ética tal como la habían abordado Kant, Schopenhauer y Kierkegaard. Estas inquietudes atraviesan todo su pensamiento y sus textos son un reflejo de las distintas respuestas que les dio.

[3] Así como algunos autores (Kenny, Fann) señalan una intrínseca unidad durante toda la producción wittgensteiniana en la cuestión señalada, otros comentaristas no comparten esta visión. Por ejemplo Morris Lazerowitz sostiene la coexistencia, solamente en el Tractatus, de cuatro concepciones incompatibles de filosofía: a) las formulaciones filosóficas carecen de sentido, b) las proposiciones filosóficas carecen de sentido, c) algunas proposiciones filosóficas son verdaderas, y d) no hay proposiciones filosóficas [Cfr. Morris Lazerowitz (1981). "La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein" en La concepción analítica de la filosofía. Alianza, Madrid; pp. 363-380].

[4] Ludwig Wittgenstein (1999). "Tractatus lógico-philosophicus". Trad. Jacobo Muñoz e Isidro Reguera. Alianza, Madrid; p. 11.

[5] Cfr. Ibíd. ppción. 4.003.

[6] Aquí vale una aclaración: Wittgenstein se opone a la desmedida ambición de la metafísica de establecerse como ciencia de la totalidad de lo real, pues este afán conduce a quienes se internan en sus laberintos a dar significado a términos meta-empíricos, carentes de él. Pero, a su vez, Wittgenstein ve estos intentos como una tendencia natural del hombre y considera que los grandes escritos metafísicos del pasado están entre las más nobles producciones del espíritu.

[7] Ibíd. 4.0031.

[8] Ibíd. 3.2.

[9] Ibíd. 4.112 y 4.114. También 4.115: "significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible".

[10] Cfr. Ibíd. 4.121 y ss.

[11] Ibíd. 4.112.

[12] Cfr. Ibíd. 4.11, 4.111, 4.113 y 6.53.

[13] Ibíd. 4.112.

[14] En muchos pasajes de las Investigaciones Wittgenstein hace alusión a lo expresado en el Tractatus, en el aspecto aquí señalado expresa: "cuánto más cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era dada como resultado, sino que era una exigencia)" [f 107], o "se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación" [f 104]. También son esclarecedoras f 94, f 101, f 108, f 114 y f 520.

[15] Ludwig Wittgenstein (1988). "Investigaciones filosóficas". Crítica, Barcelona; f 23. Wittgenstein, siendo consecuente con su posición antiesencialista, en ningún momento realiza una definición exacta de la expresión juegos de lenguaje, solo brinda determinados similitudes que les son comunes, aquellos aires de familia que comparten: son actividades regladas y autosuficientes, dados dentro de una comunidad determinada, pertenecientes a una forma de vida, de muy variados fines e irreductibles a un metajuego de lenguaje.

[16] Ibíd. f 109.

[17] Cfr. Ibíd. f 11 y ss., f 422 y f 664.

[18] Con respecto al cambio sobre la concepción del lenguaje, me resulta interesante señalar la tesis de Vicente Arregui acerca de que la variación se debe a que en el Tractatus el lenguaje se sitúa frente al mundo y tiene por misión reflejar su estructura -pero nada puede decir de ella-, mientras que en las Investigaciones el lenguaje está entretejido con la realidad mediante la acción y es la praxis humana lo que vuelve tematizable la relación lenguaje-mundo que antes era inefable. [Cfr.: Jorge Vicente Arregui (1984). "Acción y sentido en Wittgenstein". Eunsa, Pamplona].

[19] Cfr. f 118: "son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan".

[20] Ibíd. f 133.

[21] La concepción de la filosofía como actividad terapéutica está en f 133, f 255 y f 593. La subdivisión de los tipos de filosofía en las Investigaciones la tomo de Deaño [Alfredo Deaño (1984). "El resto no es silencio. Escritos filosóficos". Taurus, Madrid; pp. 262-4]. Considero que el Wittgenstein de las Investigaciones no estaría en desacuerdo con esta clasificación, ya que su existencia no implica la existencia de una filosofía y otra filosofía de segundo orden, ambas clases se desenvuelven en un mismo nivel lingüístico [f 121].

[22] Con respecto a esta característica, me parecen elocuentes las siguientes palabras de Alfredo Deaño para expresar la variación entre los dos Wittgenstein: "el primero se sometió a una inmensa metáfora: trasladar el lenguaje a la lógica, interesarse por el lenguaje sólo en la medida en que el lenguaje interesa a la lógica (...). Posteriormente, Wittgenstein quiso huir de esa metáfora porque creía que lo que había cometido era una sinécdoque, porque pensaba que al hablar del lenguaje sólo desde el punto de vista lógico había suplantado el todo por la parte; y optó por hablar del lenguaje en lenguaje natural, utilizando a lo sumo imágenes ilustrativas, pero no metáforas. Con el furor del converso, llevó a la lógica del trono al exilio". [Cfr.: Alfredo Deaño (1984); p. 282].

EL SILENCIO DE ZARATUSTRA

María Aldana Arroyo
UNSa

La obra *Así habló Zaratustra* está situada entre el pensar y el poetizar[1], y tal vez ésta sea la mejor manera de expresar una perspectiva. El pensar nos acerca a lo más próximo nuestro, nos hace ver con más claridad lo que en principio se ve más confuso, nos hace *"permanecer fieles a la tierra"*. Pero lo que debemos preguntarnos es qué sea el pensar. Ahora bien, si intentáramos dar una respuesta a esta pregunta sólo categorizaríamos al pensar sin dar lugar al flujo constante de éste (nota esencial de dicho pensar); por ello el pensar se debe vivir, debe hacerse *carne y genio.* ¿Qué sentido se da, entonces, al pensar? Nietzsche encontró el mejor sentido: el arte. La poesía le muestra el camino que lo conduce al pensar, señala el ámbito que no puede taxarse, el ámbito que se sustrae. "Si el hombre se halla en el reflujo hacia lo que se sustrae, está señalando hacia lo que se sustrae. En cuanto estamos en el reflujo hacia allí somos un signo. Mas al ser esto, señalamos algo que todavía no ha sido traducido al idioma de nuestro hablar. Queda, pues, sin interpretar"[2], queda en silencio. Zaratustra expresa sus intuiciones con comparaciones, metáforas, de manera imaginativa: piensa poéticamente. El fundamento de estas expresiones lo da aquello que se cuela entre ellas y las hace mucho más profundas. Dicho fundamento es el silencio. La metáfora sólo puede entenderse si se reconoce que hay algo indecible, algo que se encuentra en silencio, y aquello que suena en el silencio marca la apertura hacia lo que no tiene lugar, se gesta el reconocimiento de lo que fluye, nace el ditirambo de Dionyso (la forma más elevada que tiene Zaratustra para expresar sus intuiciones). Ahora bien, este ditirambo sólo se produce con rigor en el diálogo de Zaratustra consigo mismo y su forma más poderosa de enseñar consiste precisamente en este diálogo[3]. Por ello en la soledad y el silencio de sí mismo se gestan las metáforas más profundas.

Pero para poder "romper la metáfora" Zaratustra necesita, en primera instancia, hablar con los "muchos demasiados" acerca del superhombre, después con unos pocos acerca de la "muerte de Dios" y la "voluntad de poder" y, por último, sí, retirarse a la soledad y el silencio de sí mismo para incorporar el "eterno retorno de lo mismo". El silencio está presente a través de toda la obra, dando lugar a los aspectos más importantes antes mencionados.

En el capítulo *Antes de la salida del sol*, Zaratustra dice: "¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote me estremezco de ansias divinas.

Arrojarme a tu altura -¡Esa es *mi* profundidad! Cobijarme en tu pureza -¡esa es *mi* inocencia!

Al dios su belleza lo encubre: así me ocultas tú tus estrellas. No hablas: así me anuncias tu sabiduría.

Mudo sobre el mar rugiente has salido hoy, tu amor y tu pudor dicen revelación a mi rugiente alma.

El que hallas venido bello a mí, encubierto en tu belleza, el que mudo me hables, manifiesto en tu sabiduría: ¡Oh, cómo no iba yo a adivinar todos los pudores de tu alma! ¡Antes del sol has venido a mí tú, el más solitario de todos!...

No hablamos entre nosotros, pues sabemos demasiadas cosas: - callamos juntos, sonreímos juntos a nuestro saber"[4]. No hablas: así me anuncias tu sabiduría. Esa es la mejor sabiduría: aprender a callar, hacerse hacedor del silencio para derramar sabiduría. Pues ésta no se encuentra en la racionalidad, sino en lo más puro y primigenio de nuestro ser, es nuestro propio *sí mismo.* La sabiduría se derrama desde lo indecible.

Es el cielo el que cobija al sol, por ello en la primera parte Zaratustra le habla a éste último diciendo: "Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza. Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo..."[5]. Aquí se nota claramente el lugar del silencio, pues es a él (bajo el rostro del sol) al que Zaratustra imita, haciéndolo en un acto de valor. Zaratustra se *hunde en su ocaso* para luego sí repartir y regalar. De esta forma, Zaratustra necesita de profundidad para hablar. Es ella la que expresa el sentido de la palabra. El ocaso, la tierra, el dolor y el silencio parecen ser en Zaratustra todo lo que da fundamento a la obra.

En la segunda parte de la obra, el silencio vuelve a fundar el espacio para la palabra: "Mi impaciente amor se desborda en ríos que bajan hacia levante y hacia poniente. ¡Desde silenciosas montañas y tempestades de dolor mi alma desciende con estruendo a los valles!"[6] Zaratustra necesita del silencio para hablar, es éste mismo el fundamento de su palabra.

Sin duda, en donde más se despliega el carácter fundante del silencio es al final de la segunda parte: "Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de palomas son los que dirigen el mundo"[7]. Este pensamiento nos señala la tarea más sublime del silencio: despertar el camino hacia lo impensado, fundar en un solo tiempo tempestad y calma. El silencio nos despoja y, en el mismo acto, nos fusiona con lo otro.

En el capítulo *La más silenciosa de todas las horas*, Nietzsche nos relata cómo Zaratustra se enfrenta a *su terrible señora* (*die Stille*) a través de un sueño. En dicho sueño, lo-sin-voz le anuncia que es él que debe mandar grandes cosas[8]. Una de las grandes cosas, sin duda, será anunciar el eterno retorno de lo mismo. Esta idea es más bien aludida que realmente desarrollada. "Nietzsche tiene casi miedo de expresarla. El centro de su pensamiento rehuye la palabra. Es un saber secreto. Nietzsche titubea y levanta siempre nuevas vallas en torno a su secreto, pues en su intuición suprema es donde más atrás queda por debajo del concepto"[9]. "La hora de mayor silencio... es la más silenciosa porque en ella aparece lo que proporciona espacio a todas las voces y a todos los sonidos"[10]. Y es aquí donde nos damos cuenta de la importancia de lo sin voz. Éste adquiere un lugar preponderante dentro de la obra, pues, en el decir de las palabras es el silencio el que señala los infinitos espacios entre éstas. Dichos espacios, fundados por el silencio, nos dan la apertura hacia lo impensado y hacia el pensamiento de lo-sin-voz (*Es ohne Stimme*). Éste también podría llamarse sí mismo (*Selbst*) o gran razón del cuerpo. Esto *otro* con respecto a la *pequeña razón de la conciencia* nos marca el aspecto determinante en un individuo, pues no son sus actos conscientes sino el cuerpo, pensado como un conjunto de instintos, voliciones, impulsos, sentimientos y deseos, el que marca una unidad provisoria en permanente devenir: según Nietzsche, un *cuanto de poder*. La abstracción en las ideas y los conceptos son productos del "arte de simulación", es decir, de la *pequeña razón de la conciencia*. Aquello indecible y caótico es aquello que calla pero se manifiesta, aquello que marca la apertura hacia lo que deviene constantemente.

Al comienzo de la tercera parte de la obra Zaratustra vuelve a la soledad y al silencio de la montaña: "¡Ay, he comenzado mi viaje más solitario!

Pero quien es de mi especie no se libra de semejante hora: de la hora que dice: "¡Sólo en este instante recorres tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo – Ahora eso está fundido en una sola cosa!"[11]. Cumbre y abismo, palabra y silencio, fundante y fundado, todo en una sola cosa. La grandeza es haber fundido todas estas cosas y haber reconocido que, a través del dolor de la soledad, se descubre el espacio que funda y que funde. "El camino del creador conduce al aislamiento máximo; lleva a salirse de todas las comunidades de la vida, de toda alianza, de todo amor y de toda compasión; el aislamiento nos reduce al propio sí mismo"[12]. Al apartarse decididamente de todas las formas de humanidad pobres del mundo, Zaratustra vuelve por fin a su libertad de la montaña, "a su patria soledad" "En la soledad de la montaña rodea ahora a Zaratustra el gran silencio bendito; en él vibra el mundo. Pero abajo, entre los hombres, habita el ruido, que todo lo discute y lo parlotea, que no deja ya surgir en ninguna parte el silencio cósmico en el que una existencia se reconcentra para realizar su tarea"[13].

En la cuarta y última parte, Zaratustra dice lo siguiente: "Hace ya mucho tiempo que mi sabiduría se acumula como una nube, se vuelve más *silenciosa* y oscura. Así hace toda sabiduría que alguna vez debe parir rayos"[14]. Como podemos observar en dicho fragmento, el silencio *no* es lo-no-dicho, sino es el que pare los rayos que desatan tempestades. En este punto advertimos una gran diferencia entre lo-sin-voz y lo-no-dicho. Podríamos decir que el primer concepto es sinónimo del silencio, él mismo refleja el amplio mundo que se descubre alrededor de las palabras; mientras que el segundo no adquiere la misma importancia, puesto que no refleja ningún mundo, niega la modalidad de las palabras. Hay muchas cosas que se nos escapan de la realidad si pretendemos configurarla dentro del aspecto taxativo del hombre, pero si, por otro lado, intentamos "vivirla" desde el silencio advertimos de ella el aspecto más rico: el simbolismo que no se puede decodificar, que sólo se abraza desde la vida. Dicho simbolismo se desarrolla desde el cubrimiento, desde la máscara que deja ver pero, a la vez, tapa caras de lo mismo que cubre para que éstas se revelen en lo indefinible, en lo caótico, en lo insondable. Si captamos la tensión que se ejerce entre máscara y pensamiento nietzscheano advertimos que dicha dualidad instaura un nuevo lenguaje en el que el silencio juega el papel preponderante, pues él mismo es una máscara.

Al entender como metáfora y máscara al silencio, lo estamos introduciendo en el ámbito del arte. La bella apariencia representa para Nietzsche el carácter abismal de la misma, la verdad de aquello que para la metafísica es no-verdad, por lo tanto, mentira. Así pues, la verdad deviene apariencia, y la apariencia deviene única verdad, porque indica la verdad de la no-verdad[15]. El arte ligero (el arte que marca la verdad de la no-verdad) es el que derrota al espíritu de gravedad. Entendiendo al silencio como metáfora es él mismo también la forma de decir *sí a la vida* y es un *así lo quise*.El silencio como tal adquiere una dimensión profunda dentro de la vida: en lo-sin-voz se encuentra la apertura al símbolo y esta apertura hace que dicho símbolo se ofrezca "como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla"[16]. Por ello, cuando Nietzsche habla de la inspiración introduce al silencio como la puerta que se abre para lo simbólico[17], pues es en el silencio donde "se abren todas las palabras y los armarios de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí"[18].

Lo más sublime y abismal para el silencio, entonces, se7rá parir al símbolo. Y a partir de allí sólo nos resta fusionarnos con el silencio y desde ese ámbito abrazarlo sin pretender la apropiación. Abrazar al silencio... Abrazarlo con las palabras. Abrazar la soledad y el dolor. Abrazar el movimiento de las palabras para que ellas nos lleven hacia el agujero infinito del silencio. Abrazar los espacios de las palabras... tocar por un instante el instante... Hallar el silencio y que nos acune en lo profundo. El silencio renace en los silencios de la palabra...

El silencio infinito marca lo más propio del pensar: fluir y hacer de nosotros un signo sin interpretar...

Notas

[1] Cf. Fink, E., 1969, *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, p. 88.
[2] Heidegger, M., 1988, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Antropos, Barcelona, p. 23.
[3] Cf. Fink, E., op. cit., p.95.
[4] Nietzsche, F., 1995, *Así habló Zaratustra*, Ed. Alianza, Madrid, p. 233.
[5] Ibid., p. 31-32.
[6] Ibid., p. 128.
[7] Ibid., p. 214.
[8] Ibid., p. 214.
[9] Fink, E., op. cit., p. 119.
[10] Nietzsche, F., op. cit., p. 116.
[11] Ibid., p. 220.
[12] Ibid., p. 103.
[13] Ibid., p. 133
[14] Ibid., p. 133
[15] Ibid., p. 368.
[16] Nietzsche, F., 1996, *Ecce homo*, Ed. Alianza, Madrid, p. 98.
[17] Nietzsche, F., 1996, *Ecce homo*, Ed. Alianza, Madrid, p. 98.
[18] Ibid., p. 98.

'EL PROBLEMA QUE NOSOTROS SOMOS': UNA APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN HUMANA DESDE EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA[1]

Irene Audisio
UNC

En la obra de Nietzsche parece irrelevante una 'Antropología' entendida como un dominio de certezas, un conocimiento unívoco en tanto conceptualización universal de un objeto de la realidad prolijamente recortado y definido. Por eso afirma que «todos estos seres que, se desconocen a sí mismos, creen en la abstracción exangüe "hombre", es decir, en una ficción»[2] generada por el vicio hereditario de los filósofos de concebir al hombre como «una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda vorágine, como una medida cierta de las cosas». Dicha ilusión es adjudicada a la falta de sentido histórico: «tomar la configuración más reciente del hombre como la forma fija de la que debe partirse para explicar el mundo entero. Pero todo ha devenido; no hay datos eternos»[3].

La cuestión acerca del hombre se presenta como el problema más cercano a nosotros, el 'problema que nosotros somos'[4], proponiéndose una lectura histórico-natural que indague la génesis de nuestros conceptos y sentimientos desde una perspectiva macro-social y micro-individual: «Todo lo que necesitamos [...] es una química de las representaciones y las emociones que vivenciamos en nosotros en el *grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad*»[5].

Importa el hombre en total, no pretendiendo un análisis omniabarcante, sino rebasar las ensoñadoras escisiones generadas por el pensamiento metafísico. Tratar el tema en su complejidad abriéndose a la pluralidad de perspectivas que encarna. Así, para analizar el alma utiliza el lenguaje sociopolítico, escapándose de la moderna división del hombre en su aspecto público y privado.

El alma es el producto de un proceso político. La organización política no tolera la descarga descontrolada de los instintos, consecuentemente, se vuelven interiores. El hombre opone sus pasiones unas a otras en vez de liberarlas en el ámbito público y desarrolla lo que luego se llama su alma. El arte de gobernar el Estado y el arte de gobernar el alma son análogos. La sociedad es el alma en grande[6]. Asimismo su dinámica es mejor descripta en el lenguaje político.

Debemos tener en cuenta la lectura de Nietzsche de la obra de Espinas[7] quien estudió la concepción orgánica de la sociedad, entendiéndola como un 'hecho de la naturaleza', espontáneo, anterior y superior a las convenciones humanas. Basándose en la biología se establecen los tres únicos principios de la ciencia social:

I) el individuo es una sociedad, es decir que todo viviente está compuesto de vivientes;
II) la individualidad del compuesto, lejos de excluir a los elementos componentes, los supone y se desarrolla con ellos;
III) la composición orgánica comporta un número indeterminado de grados.

Nietzsche realiza una vivisección según el enfoque científico-natural y saca a la luz los materiales 'viles y menospreciados' de este 'animal complejo'.

En el marco de una visión naturalizada y antiteleológica del mundo, desendiosa el mundo humano[8]. La vida no tiene propósitos más allá de su propia esfera, es el campo de la necesidad, del azar y de los impulsos instintivos.

Asimismo señala que lo que la fisiología atribuye a lo viviente vale también para la 'voluntad fundamental del espíritu' humano. El hombre es considerado entonces el terrible texto básico *homo natura*[9]. Explica así los problemas de la libertad, del bien y del mal, del espíritu humano como una cuestión de 'matices' de la naturaleza y de grados que van desde la base corporal biológica a los problemas considerados más abstractos, siendo éstos eflujos de una actividad corporal e instintiva[10].

«*El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador- y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una* mala comprensión del cuerpo»[11].

La naturaleza instintiva de los seres humanos permaneció guarecida bajo los 'viejos y mentidos adornos' del lenguaje, en todo siempre superficial y simplificador, que habla del hombre como un ser superior. La historia del alma es la de la negación de sí mismo en tanto 'hombre-naturaleza'.

La 'voluntad fundamental del espíritu humano' no se diferencia del instinto de autoconservación. Éste tiende a la simplificación que le permite al animal humano la sobrevivencia en el mundo del devenir. Se refiere a una 'fuerza digestiva de asimilación'[12] que domina lo que se le aparece asemejando lo nuevo a lo viejo, simplificando lo complejo, eliminando lo contradictorio, para poder así incorporar nuevas experiencias[13].

Esta fuerza simplificadora, cuando está corrompida, a través de mecanismos de la gramática y de la lógica propaga un 'tremendo error' basándose en presupuestos 'a los que nada corresponde en el mundo real'[14]. Como la ilusión del atomismo del alma considerado como algo eterno, indivisible, una mónada, un átomo[15]. A través del enfoque histórico-fisiológico, Nietzsche hace patente la estrechez de tal idea.

Sin perder el 'alma', propone reformularla. Pone en juego una nueva hipótesis que posibilite la fluidificación de este concepto y su refinamiento: 'alma mortal', 'alma como pluralidad del sujeto'[16].

Habla de un sujeto plural 'polifónico'. Siendo el *'yo'* no más que un concepto sintético que permite ordenar y simplificar la pluralidad de sensaciones y fuerzas en constante lucha por sobrevivir.

Sin embargo 'yo' no significa sólo una pluralidad, sino una 'estructura social de muchas almas'[17], una 'colectividad'.

El alma, antes unidad indivisible, última y eterna del hombre, es ahora dinamizada según este modelo que internaliza las relaciones asimétricas de dominio y de constante lucha.

Entonces, el entero espectro de las acciones y del pensamiento humano debe explicarse en términos de instintos relacionados de modo agonal. El individuo representa una constante lucha de impulsos compitiendo cada uno desde su perspectiva, la victoria de uno determina la política del gobierno de la comunidad. El alma múltiple con sus interminables luchas interiores es la característica humana[18].

Es importante conocer las fuentes de Nietzsche acerca de este tema. Para ello hay que recurrir a Hippolyte Taine[19] quien retoma los experimentos de fisiólogos como Gustave Le Bon sobre pólipos que muestran que tanto los animales menos organizados como los más organizados, con sólo una diferencia de grados, pueden considerarse como un 'animal total' formado de varios animales elementales colocados unos a continuación de otros. Taine aplica esta idea al alma, de manera que considera el individuo psicológico como un 'sistema de almas' en diversos grados de desarrollo. Una jerarquía de centros de sensación y de impulso, cada uno con su iniciativa, sus funciones y su dominio, bajo el gobierno de un centro más perfecto que recibe de ellos la información local, les envía las prescripciones generales, pero que no se diferencia de ellos sino por su organización más compleja, su acción más extensa y su rango más elevado.

Ahora bien, si el alma es una pluralidad social, no vale para su estructuración cualquier orden, no se está afirmando la confusión de elementos yuxtapuestos, superpuestos y contradictorios sumidos en una indiferencia que iguale lo más noble y lo más vulgar.

La fuente tanto de la simplificación que produce errores, como de la estructuración que jerarquiza y ordena las almas de un individuo es la misma. Corrompida por el instinto gregario origina el hombre 'animal de rebaño mediocrizado, mutilado, tiranizado, esclavizado'. Por otro lado es la raíz 'del individuo excepción'. Éste último logra una estructuración es el cumplimiento de la tarea superior de la 'voluntad fundamental del espíritu'[20]. Es la actividad asimiladora de la 'fuerza configuradora' del espíritu la que crea un orden jerárquico de los estados anímicos[21].

En el nivel macro, referirse a una jerarquía conlleva una diferencia de valor entre los hombres, refleja la idea de una 'aristocracia' basada en una «diferencia entre los estamentos, la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos [...] y su ejercitación permanente en el mantener a los otros subyugados y distanciados[22].

De la misma manera que la sociedad aristocrática es necesaria, según Nietzsche, para la elevación del hombre, lo que distingue a un 'alma aristocrática' es que sabe atribuirse un valor a sí misma desde sí misma, y establecer valores por sí misma.

La grandeza consiste precisamente en tener suficiente fuerza configuradora como para poder ser *pluribus unum*[23]: 'tan múltiple como entero, tan amplio como pleno'[24].

El hombre superior es el que establece una orientación global en el trabajo de su alma plural, logrando una síntesis que no niegue ninguna de sus partes.

Este 'hombre excepción' se contrapone al 'tirano de sí mismo', quien, como el asceta, toma una parte de sí y la diviniza diabolizando el resto de las partes de su ser. Se despedaza a sí mismo, se escinde y niega violentamente ciertas partes de sí. Ejercita su poder y ansia de dominio tiranizándose a sí mismo. Paralelamente en el plano macro, es quien se sacrifica a sí mismo, se convierte en 'animal de sacrificio' mediante una obediencia incondicional y una plena abdicación de su personalidad a algo absoluto y poderoso que lo hace poderoso a él por este mecanismo que supone su propio sacrificio en pos de la Verdad, el Estado, Dios, o cualquier ley que crea superior[25].

Así se diferencia el aristócrata -el auténtico ser 'en-sí y para-sí'[26]- del esclavo. Éste se reconoce como instrumento de otro, negando su propio yo que se autodesprecia y automutila. Se vuelve dependiente, minado por una desconfianza de sí mismo y deposita su suerte en poderes absolutos, y así nunca se considera como teniendo valor en sí mismo:

"¿No está claro que en todos estos casos el hombre antepone algo de sí, *un pensamiento, un anhelo, un producto, a* algo distinto de sí, *que por consiguiente* divide *su ser y sacrifica una parte a las demás?"*[27].

El cristianismo, la democratización, la moral, el romanticismo -con su pesimismo y nihilismo- ilustran el debilitamiento, la disgregación, el empequeñecimiento del hombre por la 'enfermedad de la fuerza de la voluntad'. Volviéndose débil, disoluto, busca la tranquilidad, el reposo, la saciedad y abandona la lucha, se entumece en una ilusoria realidad paralizada.

Apostar por una jerarquización no admite la negación de ninguna de las partes constituyentes. Por eso el hombre afirmador de sí mismo - de lo mejor y de lo más vil - paralelamente es afirmador del mundo.

En este sentido el autor ve en el hombre superior el que se trata a sí mismo como *'Individuum'*, es decir, como lo que no puede dividirse sin destruir su esencia. El que se fragmenta y disgrega es *'Dividuum'*, un compuesto, carente de esencia individual[28].

El 'individuo excepción' que surge en el organismo social es tan fuerte como para imprimir una forma propia a su experiencia tal que permita que se expresen sus posibilidades únicas que lo diferencian del 'rebaño', creando sus propias condiciones de existencia.

Concluyendo brevemente, existe una conexión directa entre la forma de concebirse y tratarse de los seres humanos a sí mismos y el modo de ver y de hacer el mundo. La afirmación de sí mismo como algo entero y plural, es la afirmación del mundo íntegramente con lo mejor y lo peor en una escala de infinitos matices.

No es posible hablar del hombre en virtud de conceptos y universalizaciones vacíos, sino desde la particularidad de un individuo en este sentido tan propio y positivo que Nietzsche le ha dado al 'hombre excepción', 'espíritu libre', libre de una obediencia incondicional y de una esclavitud paralizadora, ya sea a un hombre, a una parte de sí mismo, a un Estado, un Dios o a los mismos conceptos que de alguna manera generamos. Éstos, a los que apunta la esperanza del autor, tienen la capacidad de la acción, la dinamización proporcionada por la posibilidad de configurar la realidad según sus perspectivas, y por ello son llamados los 'poderosos prácticos'.

Notas

[1] Este trabajo ha sido realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas

[2] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §105

[3] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1996, *Humano, demasiado humano*, ed. Akal, Madrid, §2

[4] Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §231

[5] Friedrich Nietzsche, 1996, *Humano, demasiado humano*, ed. Akal, Madrid, §1. (La cursiva es nuestra).

[6] Leslie Paul Thiele, 1990, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton University press, Princeton, part II, cap. 3: The soul as plurality.

[7] *Cfr.* Théodule Ribot, "Análisis y comentario de Des Sociétés Animales de A. Espinas, Étude de Psychologie Comparée", en Revue Philosophique de la France et de L'Étranger, N° VII, Janvier a Juin 1879 (1), Paris, pp. 88-90.

[8] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §31

[9] Friedrich Nietzsche, 1983, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, §230

[10] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §119

[11] Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, ed. Monte Ávila, Caracas, Prólogo a la segunda edición, §

[12] En el §230 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche asemeja el espíritu al estómago.
[13] Para completar este tema es necesario revisar las páginas de una obra anterior de Nietzsche: 1999, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ed. Alción, Córdoba. Para ver alguna de las fuentes de esta idea ver: Hippolyte Taine, 1895, *De l'Intelligence*, Librarie Hachette et Cie, Paris
[14] Friedrich Nietzsche, 1996, *Humano, demasiado humano*, ed. Akal, Madrid, §11
[15] Friedrich Nietzsche, 1983, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, §12
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] *Cfr.* Leslie Paul Thiele, 1990, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton University press, Princeton, part II, cap. 3: The soul as plurality
[19] Hippolyte Taine, 1895, *De l'Intelligence*, Librarie Hachette et Cie, Paris, Tomo Ibid., Libro Cuarto, cap.3. Nietzsche ha leído esta obra alrededor de 1878.
[20] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §173, §452
[21] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1983, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, §213
[22] *Op. cit.* §257.
[23] Leslie Paul Thiele, 1990, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton University press, Princeton, part II, cap. 4: The well-ordered soul
[24] Friedrich Nietzsche, 1983, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, §211
[25] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1983, *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, §32, §46 y §229; También 1996, *Humano, demasiado humano*, ed. Akal, Madrid, §137; 1999, *La ciencia jovial*, ed. Monte Ávila, Caracas, §21; 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §109, §113, §132, §206, §215, §331
[26] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, 1999, *La ciencia jovial*, ed. Monte Ávila, Caracas, §23 y 1999, *Aurora*, ed. Alba, Barcelona, §425
[27] Friedrich Nietzsche, 1996, *Humano, demasiado humano*, ed. Akal, Madrid, §57
[28] Ibid. Es importante aclarar que esta significación nitzscheana de 'individuo' opuesta a la del 'hombre rebaño' no puede alinearse en la misma perspectiva de análisis del enfoque atomista de la sociedad que da cuenta de las acciones, estructuras y condiciones sociales en términos de propiedades de los 'individuos' constituyentes.

FUENTES NATURALISTAS DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA TRADICIONAL

Irene Audisio
Mariana A. Cruz
UNC

En 1866 Nietzsche tiene un primer contacto con la *Historia del materialismo* de Lange[1]. Este autor puede inscribirse en la corriente criticista y naturalista del pensamiento europeo de mediados del siglo diecinueve. Su obra ejerce una gran influencia en el desarrollo de las ideas de Nietzsche que se mantenía dentro de la perspectiva schopenhaueriana incorporada un año antes. Uno de los objetivos principales de la obra de Lange es esclarecer la génesis de los procesos conscientes del conocimiento. En virtud de esto, dicho autor coloca a la base de la operación cognoscitiva la actividad nerviosa y las sensaciones de placer y dolor. Se cuestiona así el recurso a formas «a priori» en tanto principios no sensibles del conocimiento. Los problemas tratados en esa obra permitirán dar una expresión y producción más profunda a intuiciones que ya se venían gestando en el pensamiento de Nietzsche. Además de ampliar su espectro de lecturas hacia pensadores de corrientes naturalistas, lo pone en íntimo contacto con los recientes descubrimientos científicos en las investigaciones de la fisiología de los órganos de los sentidos y de la psicología. En este sentido es importante remarcar la lectura cuidadosa y actualizada que Nietzsche lleva a cabo de las discusiones y los descubrimientos científicos de la época, los cuales encontramos incorporados críticamente a su filosofía.

Este giro de perspectiva conlleva un distanciamiento respecto de la herencia romántica de Schopenhauer y del idealismo, reinantes en su obra tempranamente publicada, en cuanto al alcance del conocimiento.

La asimilación crítica realizada por Nietzsche de los problemas expuestos por Lange dejará huellas que permanecerán a lo largo de toda su obra, siendo patente ya desde el escrito de 1873, de edición póstuma, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

Pese a que en su obra tardía Nietzsche casi no ha mencionado el nombre de Lange, las ideas que de éste ha adoptado en la época temprana se mantienen entretejidas con sus propias reflexiones y en algunos casos aparecen incluso radicalizadas.

La importancia que adquiere esta fuente en sus escritos se evidencia en la afirmación nietzscheana de un criticismo que subraya la biologización de las condiciones «a priori» del conocimiento ya esbozada en Lange. El campo de las investigaciones empíricas sobre la fisiología de los órganos de los sentidos lo llevan a admitir los límites de nuestro saber. Es decir, que la existencia de un ámbito en sí quedaría relegado más allá de lo que tenemos evidencia suficiente para sostener en el plano del conocimiento. El examen riguroso de los procesos de la sensación muestra que las representaciones nacen en nosotros de un modo necesario que se debe a nuestra «organización». En términos de Lange:

«La experiencia y las costumbres influyen no sólo en la explicación de las impresiones sensoriales, sino también en el fenómeno inmediato mismo. Los hechos se acumulan por todas partes y hacen inevitable la conclusión inductiva de que nuestras sensaciones en apariencia más simples no están determinadas por un fenómeno natural (que en sí es otra cosa muy distinta que la sensación), sino que constituyen ellas mismas productos complejos hasta el infinito...» (*Historia del materialismo*, p. 442).

Existe un mecanismo activo-selectivo de los sentidos que a partir del caos de las vibraciones y movimientos de toda especie del medio ambiente, ciertas formas de estos movimientos se ponen de relieve y son reforzadas y sólo ésas forman parte de las impresiones, en tanto que otras se dejan pasar sin que provoquen la menor impresión en los sentidos. Basándose en esta idea, Nietzsche pone de relieve la actividad creativa del sujeto en el fenómeno mismo de la percepción. La acción de los sentidos depende no sólo de las impresiones sino también de la forma de organizarlas del sujeto. Esta idea ya había ocupado un espacio central en la crítica de la metafísica que articula *Sobre verdad y mentira*: «La "cosa en sí" (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto...»[2].

Este mismo planteo reaparece en *Humano, demasiado humano*, de manera explícita ya en los primeros parágrafos: «Con la religión, el arte y la moral no tocamos la «esencia del mundo en sí»; si estamos en el dominio de la representación ningún «barrunto» puede llevarnos más allá. Con toda tranquilidad se abandonará a la fisiología y a la historia de la evolución de los organismos y conceptos la pregunta por cómo puede nuestra imagen del mundo diferenciarse tan nítidamente de la esencia elucidada del mundo» (*Humano, demasiado humano*, § 10, p. 47).

Vemos así que la consideración de Nietzsche acerca del conocimiento - explicado en términos de una actividad inconsciente y creativa del sujeto - necesariamente conduce a su conclusión, según la cual no es posible acceder cognoscitivamente al ámbito de lo «en sí». Aún suponiendo su existencia y siendo definida como una instancia sin relación a ninguna otra cosa, resultaría infructuoso cualquier intento de arribar a la misma. Por una parte, porque el conocimiento mismo es definido como relación; y por otra, radicalizando el planteo, porque el carácter de nuestro conocimiento no es pasivo sino esencialmente creativo.

Se explica así que Nietzsche caracterice el conocimiento como 'el arte de fingir'. Es decir, que el intelecto humano no tiene el rol de descubrir un objeto que sea tal independientemente de su relación con un sujeto. Por lo tanto, el objeto de conocimiento no se descubre en virtud de una correspondencia, sino de la actividad creativa que simula espejar una realidad. Tal es la necesidad básica del hombre para su conservación: «El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo...» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 18). Yo no pondría esto a nota pie

Sin embargo, aún en esta época coincidiendo con lo expuesto por Lange en el capítulo *El punto de vista del ideal* Nietzsche acepta la tesis según la cual tiene sentido y hasta es inevitable emprender una interpretación filosófica global de la realidad. No obstante, ésta no debe ser entendida como una ampliación del conocimiento, sino como obra de arte, producto de la fantasía, «poema conceptual». Posterior-

mente, Nietzsche en *Humano, demasiado humano* radicalizará el planteo crítico dejando de lado la valoración positiva del ideal y toda tentativa metafísica de afirmar la cosa «en sí».

La influencia de la fisiología que Nietzsche asimila marca el contexto en el que emerge su propuesta crítica de una filosofía histórica, en sentido de genética, que estime las «pequeñas verdades inaparentes halladas con método riguroso» (*Humano, demasiado humano*, p. 44, §3). A la par adquiere sentido la característica modestia que, según Nietzsche, debería regir una filosofía que se sabe presa de la superficie.

El valor del conocimiento mismo se vuelve objeto de interrogación. Ya en la primera parte de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* éste es problematizado mostrando la manera 'altanera y falaz' en que nos hemos relacionado con el mismo: como si constituyera una facultad divina que tuviera el poder de elevar al hombre sobre el resto de los seres. Nietzsche desenmascara esta postura presentando el revés 'lastimoso, estéril y arbitrario, humano' del conocimiento. Alude al momento en que el mismo fue inventado como 'el minuto más mentiroso y altanero de la historia', lo caracteriza de ese modo dada su pretensión de haber logrado rebasar los límites del mundo de los fenómenos.

A esto Nietzsche se opone tomando en cuenta los resultados de las investigaciones científicas de su tiempo. Situándose en la perspectiva darwinista, conocida a través de Lange, dirige su atención a dilucidar a qué necesidades de este 'animal inteligente' está supeditado el conocimiento. En este contexto el intelecto humano - y el conocimiento que de éste depende - aparecen caracterizados como «medio de conservación del individuo...»[3], condicionado enteramente por la propia 'organización psicofísica' del sujeto y tendiente, como cualquier aspecto de la vida, a las condiciones de supervivencia y adaptación. Con esto queda desenmascarado el mundo de la representación como un mundo antropomórfico, por la inevitable presencia de la perspectiva humana, ya desde el primer momento del conocimiento, en el mismo aparato sensitivo. En este sentido, la cadena de metáforas de la que surge todo lenguaje y todo conocimiento para Gerber[4] es dotada por Nietzsche de un sentido filosóficamente más pleno, según el cual la verdad «...es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un sólo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres»[5].

Al no poder explicar el conocimiento como adecuación al mundo, sino a la inversa como una adecuación del mundo al sujeto, todo conocimiento resulta ser interpretación. Esta hipótesis sienta la base para afirmar que toda verdad, en sentido correspondentista, es ilusión, error. Este enfoque se opone intencionalmente al modelo representacionalista del conocimiento que pretende que el mismo es producto de una operación de copia pasiva por parte del sujeto de los objetos que actúan sobre los órganos de nuestros sentidos. La fisiología de los órganos de los sentidos afirmada por Lange, facilitó a Nietzsche argumentos para confirmar la ingenuidad y en última instancia la insostenibilidad de una teoría de la representación como mera copia y en concomitancia con esto al carácter hipotético de todo conocimiento.

Otra importante consecuencia de este planteo es que da lugar a diversas perspectivas en el ámbito mismo donde imperaba el ideal de la objetividad, cuyo poderío decayó al quedar desenmascarada la ilusión que supone la creencia en la existencia de cosas «en sí».

La asimilación crítica de la obra de Lange se evidencia de manera especial en un parágrafo de Aurora[6] que se refiere directamente a la actividad creativa de los sentidos. Su función selectiva determina un límite irrebasable denominado 'línea de horizonte' en el que el ser humano 'piensa y vive'. Esto muestra la imposibilidad de todo acceso directo al mundo. Siempre entre el mundo y mi intelecto estoy yo, mis sentidos, mi manera propia de asimilar el mundo: «Cada ser está rodeado, de este modo, por un círculo concéntrico, que tiene un centro y que le es propio». Y a partir estos horizontes, el ser humano mide el mundo según su perspectiva: «...a este medir lo llamamos sentir, - ¡en sí son puros errores!». Los sentidos no captan el mundo tal cual es. En este sentido afirma: «Las costumbres de nuestros sentidos nos han envuelto en la falacia de las sensaciones: éstas son, a su vez, las bases de todos nuestros juicios y «conocimientos», - ¡no hay escapatoria, no hay atajos ni rodeos para llegar al *mundo real*!». A esta terminante conclusión de su filosofía lo ha conducido una lectura cuidadosa de los enfoques presentes en la obra de Lange. La relevancia de esta afirmación reside principalmente en que le permite tener una mirada crítica del pensamiento de Schopenhauer y de su propia juventud. Abre así un nuevo camino para comenzar a desenmascarar las ideas dependientes de la creencia en un mundo real como ilusorias y como coacciones metafísico-morales de la libertad de los seres humanos. Por eso podemos decir que la asimilación de las perspectivas presentadas por Lange comporta una importancia crucial en la filosofía nietzscheana, no sólo por la diversidad de temas y líneas a los que le abrió las puertas, sino por lo fundamental de los planteos que Nietzsche hizo a partir de dicha apropiación crítica.

Notas

[1] Utilizamos la edición castellana de la *Historia del materialismo* de editorial Daniel Jorro, Madrid, 1903.
[2] Friedrich Nietzsche, 1998, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Tecnos, Madrid, p. 22.
[3] *Ibid.*
[4] Gustav Gerber es una figura muy importante que ha influenciado la interpretación nietzscheana del lenguaje y de la verdad expuestas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* .
[5] Friedrich Nietzsche, 1998, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Tecnos, Madrid, p. 28.
[6] Friedrich Nietzsche, 1999, *Aurora*, Trad. G. Dieterich, editorial Alba, Barcelona, cuarto libro, par. 117.

LOS NUEVOS AMANTES. MUERTE DE DIOS: EL AMOR COMO UNA DE LAS POSIBLES METÁFORAS DE LA SUBJETIVIDAD

Gabriela Balcarce
UBA

En la crítica a la noción moderna de subjetividad, Nietzsche emprende una deconstrucción-destrucción de los conceptos que giran en torno a la posibilidad de una fundamentación última. La muerte de Dios es un acontecimiento cuyo sentido y repercusión resulta múltiple. La muerte de este Dios único, en sí misma es plural, y se expande hacia todos los ámbitos del hombre, instalando abismos donde antes reposaban aquellos fundamentos que ahora se descubren arbitrarios. A su vez, sus cimientos -ante una nueva mirada, la mirada de la genealogía- se encuentran sobre fondos desfondados: la caída del fundamento hace patente su continua imposibilidad.

El hombre ya no puede pensarse como sujeto que se enfrenta al objeto, que es poseedor de atributos, y a su vez poseedor -al igual que los demás- de algo esencial que lo hace ser tan hombre como los otros, esto es, tan igual a todo ser humano[1].

Cae la idea de igualdad, cae la idea de propiedad, ambas, bases insustituibles para la consolidación del sujeto moderno. No hay una "igualdad entre los hombres", ya que ésta se sostenía de una concepción esencialista del hombre, de la posibilidad de pensar que todo hombre tiene una característica identitaria común al género humano que lo significa como hombre, sino que cada hombre es diferente de los demás, diferente de sí mismo; y al ser diferente de sí, no puede pensarse en la identidad. El hombre, a su vez, ya no es propietario de sí mismo, no es un sustrato poseedor de atributos que se auto asigna.

El sujeto moderno cae y se abre, se abre a los otros y a lo otro en tanto sí-mismo (*Selbst*), alteridad en uno mismo; por lo cual, ya no puede apelar a criterios últimos para su descripción, ni "cerrarse", esto es, considerarse como creación acabada. El hombre es pensado como Voluntades de Poder (*Wille zur Macht*)[2], como configuraciones de fuerzas que nunca se detienen, como parte de un devenir caótico que no permite categorías adecuables para su descripción.

Por eso mismo, después de la muerte de Dios ya no existe "lo propio" para el hombre, sino que en la apertura de la subjetividad, entendida como "entre" (*zwischen*) de un cruce de fuerzas, se da una continua desapropiación de sí en tanto que "se acepta que no hay una "interioridad" que se relaciona con una "exterioridad", sino fuerzas en constante transformación"[3].

La amistad es resultado de un acontecimiento en donde entran en juego fuerzas contingentes que se entrecruzan, a su vez, en forma contingente. Nace un amor diferente, de un nacimiento que no remite al posible acto intencional de un sujeto sino al acontecimiento, esto es, al resultado de un suceso no planeado sino "acontecido y silencioso" desplazando al antiguo amor que reposaba sobre los viejos conceptos modernos[4].

Sin embargo, la muerte de Dios no puede ser oída por todos. En el mercado, lugar donde permanece la concepción de sujeto moderno, continúa operando la lógica de la igualdad. Allí todo es intercambiable, hasta el hombre mismo. Sólo hay rebaño, sin ningún pastor.

El mercado es el mundo de la representación, de los cobardes que huyen de su sí-mismo (*Selbst*) para operar desde la similitud, desde lo definitivo, desde una perspectiva petrificada en donde su Voluntad de Verdad es voluntad de volver pensable todo lo que existe[5].

Pero, fuera del mercado, emerge la posibilidad de relacionarse de otra manera, desde un cruce que surge de considerar / vivir desde otra forma de subjetividad en donde ésta parte de la noción de Voluntad de Poder como apertura y que remite a una mayor radicalidad desestructurante permitiendo una relación liberadora con los otros y lo otro. Este es el amor de hombres que no se poseen a sí mismos sino que se "hunden en su ocaso", esto es, abandonan la antigua interpretación aceptando, a su vez, que ya no podrá haber una interpretación definitiva. Ahora bien, ellos no resignan la antigua interpretación por cualquier otra sino que "saben elegir entre la multiplicidad de interpretaciones la que más lo eleva por encima de la inercia"[6] para crear en la diferencia desde lo vital.

Estos hombres perdidos aman al lejano como presencia y aceptación de la alteridad y huída del prójimo, en una soledad compartida. Aman al venidero (*amor fati*), ya que el azar es elemento constitutivo de su devenir.

Estos hombres son creadores: capaces de cambiar los antiguos valores desde el amor que propicia esta creación y continua transformación, sabiendo que "sólo por el valorar existe el valor y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia"[7]. La posibilidad de esta transvaloración está dada por la capacidad de aniquilación, de poder rechazar al mercado, aquel que también juega y constituye su sí-mismo.

Pero su transvaloración no proviene del acto intencional de un sujeto sino que es resultado de sobreabundancia de fuerzas que configuran una moral por acción (moral de los señores) y no por reacción desde la carencia de fuerzas o debilidad fisiológica[8] (moral de los esclavos).

Su espíritu de aniquilación debe convivir con su espíritu creador. Es por esto que su ley debe ser asumida como una perspectiva siempre a punto de ser abolida; debe ser reconocida como un nuevo falseamiento de un continuo devenir, en donde esta interpretación -producto de la necesidad y, por tanto, asumida como error útil y al servicio de la vida- adopta un valor no para " La Realidad" sino para una cierta configuración de fuerzas, esto es, una Voluntad de Poder[9].

Por todo esto, la posibilidad de considerar esta nueva forma de amar queda recluida al Ultrahombre, ya que un esclavo (último hombre) no podría ser amigo, éste no podría alejarse del amigo sino que terminaría restregándose contra él; un tirano (último hombre) tampoco podría serlo, ya que al no poder afirmar la diferencia del otro, terminaría fagocitándolo en su mismidad para poder entonces dominarlo. El amigo debe estar "a la misma altura", esto es, la condición de posibilidad de esta amistad tiene que ver con la paridad de los que comparten o forman este cruce. Es por esto, que en el amigo se debe incluso honrar al enemigo, en donde lo que se comparte es la soledad que ha dejado la muerte de Dios, se comparte la imposibilidad de una relación de superposición en donde alguno de los participantes intente sintetizar en su mismidad la otredad.

El Ultrahombre quiere perderse a sí mismo, y si esto sucede, no puede apropiarse de nada, ya que no hay un fondo sustancial en donde remitir atributos contingentes que se diferencian de su permanencia y se apoyan en ella. Es por esto mismo que en la dación al amigo (regalo) no hay pérdida, uno no se vuelve más pobre porque nunca fue poseedor.

El amor es una manera de enfrentar el deseo de retorno al origen, que ya no es principio ni comienzo de un fundamento. Es la posibilidad de asumir la carencia de éste desde la finitud, desde el cuidado de nuestra fragilidad en tanto seres finitos que ya no quieren justificar la existencia para someterla a la acción de lo negativo, sino que afirman el sufrimiento ya que éste es por sobreabundancia de vida y no por su empobrecimiento. Y esta forma de amar no es otra cosa que hacer del devenir una pura afirmación que tiene la posibilidad de dar una nueva e intensa interpretación.

La posibilidad-imposibilidad de este nuevo amor sólo puede darse en el Ultrahombre, ya que éste debe romper con la antigua interpretación instalando una "nueva racionalidad" que, para el mercado, obviamente será "irracionalidad" o, lo que es lo mismo, locura. Locura que será pretexto de acusación por varios motivos. En primer lugar porque -como quizás diría Derrida[10]- el Ultrahombre es el único que percibe las ondas sísmicas de un "levantamiento del suelo" que se anuncia, se apela y, a la vez ya existe. Es la palabra del loco-vivo que anuncia un presente, hablando en el presente de un porvenir que viene o, mejor dicho, que quizás venga o no, pero que, de alguna manera, ya está. Y es loco precisamente porque ama este porvenir, que ya está instalado y que, quizás no venga.

En segundo lugar, el Ultrahombre resulta loco porque se da a sí mismo, se da sin darse cuenta de que se está dando. Es por esto que él se da irrecíprocamente, porque para que haya reciprocidad es necesario el cálculo, la posesión y la "consciencia" de eso que quiero y decido dar, que recorto o elijo de "todo lo que tengo" para darlo y entonces, dejar de poseerlo. Esta irreciprocidad es inaceptable-inconcebible para el mercado, además, porque en él se debe igualar para poder operar necesariamente desde la reciprocidad: debe igualar para dominar, para afirmar que "todo es igual porque todo es intercambiable". En la medida en que la reciprocidad se pierde como exigencia y posibilidad de la dación (y que, además ya no hay un "sujeto poseedor" que es el que está dando) ésta debe aparecer caracterizada -al igual que el amor, o como una manera de amar- por la desmesura: el Ultrahombre da lo que no tiene, ya que no es poseedor de nada y, sin embargo, regala por sobreabundancia (sin darse cuenta de que lo está haciendo).

En tercer lugar, la instalación de esta "nueva racionalidad", a diferencia de la "antigua racionalidad", se funda y se refuta desde la praxis misma, no siendo el pensamiento algo distinto de la acción. La antigua racionalidad (tradicional) buscaba el fundamento de la realidad (creándolo ella misma) para poder explicarla, porque ella debía tener un sentido último, al cual sólo algunos privilegiados tendrían acceso (el filósofo). La concepción de subjetividad que consideramos apunta a una relación diferente con la "realidad". No hay un sujeto que explica sino interpretaciones, esto es, el hombre no está por fuera del proceso interpretativo y, en él, siendo configuraciones de fuerzas las que determinan estas interpretaciones no hay siquiera una última interpretación a la cual todas se acerquen sino que todas son válidos falseamientos (perspectivismo) de un mismo devenir que nunca puede ser capturado por una razón dicotómica sino que presenta espacios indisolubles, inexplicables, incomprensibles. Quizás podamos hablar de una "razón imaginativa", que traza ciertas figuras (interpretaciones), para luego ser cambiadas por otras, y así sucesivamente. Esta manera de considerar al pensamiento, a su vez, permite emparentarlo con la acción, ya que éste no es otra cosa que una forma de relacionarse con las cosas, está impregnado de lo sensible, no se desentiende de él, como lo hacían los filósofos anteriores mediante un método de abstracción.

Ahora bien , la consolidación de una racionalidad diferente deberá combinarse con el acto mismo del desprecio, esto es, el desprecio debe funcionar como elemento constitutivo y propiciante de la pulsión creadora que elevará al Ultrahombre a elegir su bien y su mal, los cuales sólo amará si desprecia sus antiguos amores y al ser los valores elementos determinantes de diferentes modos de ser o estilos de vida, el desprecio se dirigirá hacia su mismo modo de ser, esto es, su sí-mismo. Sólo de esta manera podrá realizar un acto de transvaloración de carácter continuo y contingente, conservando (manteniendo viva) la pregunta "¿vivo yo todavía?" en tanto morir de las formas anteriores, ya que deberá perecer muchas veces, llevando sus cenizas-amores a la montaña y afirmando el lenguaje del amor en donde no se intenta capturar (comprender o hacer comprensible) sino asumir la vida, desde la riqueza de los matices y de lo particular, reconociendo el "carácter trágico de la existencia, y la necesidad de "convivencia" con aquello que no puede ser llevado a los dominios de lo resoluble en síntesis conciliadoras"[11] en tanto el amado siempre es otro que resiste el intento de captura de nuestra mismidad, y que en su diferencia impregna un nuevo y particular cruce para con nosotros, en donde la subjetividad se constituye (y no antes), esto es, no dos sujetos-conciencias que se enfrentan, sino fuerzas que se entrecruzan y configuran subjetividad contingente.

Notas

[1] La caída del fundamento repercute en todos los ámbitos del hombre; desde la singularidad misma de su concepción, hasta la posibilidad de encontrar un orden benefactor, lo cual supondría un bien común, etc.

[2] En realidad no sólo el hombre sino toda la "realidad" es considerada desde esta ficción interpretativa.

[3] Cragnolini, "La constitución de la subjetividad en Nietzsche: metáforas de la identidad", pág. 11.

[4] Si la amistad es una de las posibles metáforas para pensar la subjetividad, el amor no podrá ser otra cosa que otra de las maneras de vincular esta "nueva sujetividad" con su mismo devenir.
[5] Nietzsche, op. cit., "De la superación de sí mismo", pág. 174.
[6] Barrios Casares, Manuel, op. cit., pág. 78.
[7] Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, "De las mil metas y de la "única" meta", pág. 100.
[8] Nietzsche analiza y emprende una valoración de las distintas configuraciones de la voluntad de poder (siendo éstas siempre infinitas) desde una fisiología. Es por esto que "todo lo elevado y bajo en nosotros tiene que ser comprendido como necesariamente perteneciente a su ser". (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, pág. 26.
[9] A partir de la muerte de Dios el "Ser" pasa a ser "ser interpretado".
[10] Derrida, op. cit., pág. 44.
[11] Cragnolini, "Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene", pág. 4.

SOBRE LA VIGENCIA DE TRES IDEAS: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA DIOS HA MUERTO

Sonia Iris Cánepa
UBA

Instalar una mirada, una perspectiva desde la cual se pueda comprender el mundo es ya un recorte injusto que niega otras posibilidades, pero también y contrariamente hay miradas que recortando la realidad ahondan en la sospecha crítica y descubren la conducta de los hombres y sus productos culturales con profunda inteligencia y creatividad.

La finalidad será seguir algunas ideas fértiles, desarrollar el hilo conductor de las mismas, para interrogar nuestra vida, nuestra situación actual, nuestra crisis moderna o postmoderna, abrir un campo de reflexión donde el espíritu poético expansivo se complementa con el espíritu científico taciturno como lo sugería Bachelard. El intento será como una ruptura en la línea argumentativa de las ideas, pensar desde significaciones múltiples y abiertas, abrir el texto, trabajar sin reglas para descubrir en cuántos textos más se pueden reproducir los argumentos, entonces ¿será posible establecer canales de comunicación entre el desencantamiento del mundo, el fetichismo de la mercancía y Dios ha muerto?

Toda idea está enraizada en un contexto social que le da forma y a su vez se proyecta -en muchos casos - sobre la contingencia histórica y arroja luz al porvenir.

Cuando a principios del s. XX Weber, piensa sobre *el desencantamiento del mundo* en "La ciencia como profesión", evaluando los métodos racionales de la ciencia y de la industria, estaba criticando a todas las instituciones sociales occidentales; tal vez no imaginó hasta qué punto esta idea iba a vertebrar todos los procesos sociales durante la centuria y se prologaría seguramente en nuestro siglo XXI.

¿Qué significa para este pensador el mundo desencantado?

Analizando la cultura moderna descubre que todas las instituciones se apoyan en procesos de racionalización, control y dominio de los medios respecto a los fines. Describe al Estado como empresa mercantil, ejerciendo un poder coercitivo que se manifiesta y funciona como administración.

Delata a la burocracia y sus efectos, a sus reglas, al sometimiento del burócrata a las mismas. El ideal de la administración burocrática es el experto formado bajo las reglas de racionalidad calculadora y

eficaz. El poder manifestado dentro de los aparatos administrativos se legitima desde la impersonalidad, en la jerarquía de las funciones, en un saber especializado y competente; *"ya no hay ninguna fuerza misteriosa e imprevisible que interfiera, antes bien, todas las cosas pueden ser dominadas por el cálculo"..."Nunca más se podrá echar mano a los recursos mágicos como el salvaje [...] sino que habrá que recurrir a cálculos y recursos técnicos"*[1].

El punto de vista que aporta Weber respecto del capitalismo, su nexo con la ética protestante - calvinista y la racionalidad moderna es de una profunda significatividad y ésta alude a la posibilidad de entender a los hechos culturales enraizados en múltiples causas.

Según Weber la ética protestante está ligada al espíritu del capitalismo, esta ética es la que ha aportado elementos decisivos para la formación de esta nueva clase.

Las ideas calvinistas con relación a un universo que ha sido creado para la gloria de Dios, la creencia en la predestinación como un elemento dado e independiente de las acciones humanas, la imposibilidad de la salvación por medio de los sacramentos produjo en el creyente según palabras de Weber *una inaudita soledad interior*, una tensión que sólo podía paliarse con una intensa actividad en el mundo, entonces la obligación de hacer dinero, la valoración del trabajo, la acumulación del capital podía ser una señal de benevolencia divina; la realización de este tipo de acciones llegó a considerarse como un signo de elección.

La conducta ascética negaba toda expresión de goce, manifestación de lujo o de riqueza y consecuentemente lo que no se derrochaba en una vida mundana se acumulaba en forma de dinero de bienes y se reinvertía de modo capitalista.

A partir del s. XVI la Reforma instala un vínculo entre el ascetismo religioso y su peculiar forma de conducta moral que se manifiesta en un comportamiento económico racional dirigido a obtener el máximo rendimiento productivo; he aquí el capitalismo moderno.

Por esta razón Weber hablará del *espíritu del capitalismo* y no simplemente de un modo de producción.

Ahora bien, la férrea disciplina impuesta por la ética calvinista, las características esenciales del capitalismo aplicando las reglas del intercambio, la lógica del cálculo, a través del mercado libre, la burocratización de la sociedad con su aparato administrativo de poder- con relaciones autoridad, jerarquía, de impersonalidad de los mandatos- produce el desencantamiento del mundo.

Esta situación que nos cuenta Weber está ligada a la historia de la razón occidental moderna. Esta comienza a desplegarse en Descartes con la idea de un sujeto racional omnipotente y luego el Iluminismo la fortalece a través de una *mirada patronal y de mando*[2] sobre la naturaleza que pretendiendo liberarse del mito y de la magia termina ofreciendo una visión empobrecida de la misma que también abarca al mundo de las relaciones interpersonales[3].

Veamos ahora como Marx describe y critica la sociedad moderna capitalista y como las relaciones humanas se cosifican y muestran- desde un aspecto diferente- un mundo desencantado, alienado y hostil.

Volviendo a las distintas miradas o interpretaciones, pensaré sobre otra manera de abordar la imagen de la cultura occidental desde el *fetichismo de la mercancía.*

Son muchos los puntos de vista respecto a la teoría de Marx del fetichismo de la mercancía; algunos la juzgan como una ingeniosa generalización, otros como una teoría y una política de la cultura contemporánea, como una interpretación literario-cultural etc., etc.

Tal vez es esto y mucho más ¿por qué no multiplicar esta idea en varias dimensiones a fin de ensanchar el ámbito del saber?

El fetichismo de la mercancía narra muchos acontecimientos de la vida y la relación entre los hombres: su vínculo con el trabajo, con el producto de su trabajo, la alineación en sociedades opresoras, el mercado como único juez del esfuerzo humano. Esta idea cuenta una historia que tiene su origen en la sociedad capitalista y que hunde sus raíces y desgarra a nuestra sociedad contemporánea.

Irrumpe en mi memoria un pensamiento de Saramago *Vivimos en una sociedad vigilada bajo la apariencia de una sociedad libre* y Marx en El Capital, cap. I ... *una mercancía parece ser una cosa trivial de compresión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas...la mesa siegue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible.*

Hay entonces una realidad que es de una manera y sin embargo se muestra de otra, hay relaciones entre las personas que aparecen como relaciones entre cosas. Esta cosificación de las relaciones según

Marx es la característica del trabajo en la sociedad capitalista. El fetichismo sirve de hilo conductor para comprender lo que Saramago describe como sociedad vigilada que vive bajo la apariencia de una sociedad libre. Esta sociedad controlada por el capital, creadora de mercancías produce relaciones invertidas, un escenario de fetiches que organizan y dominan la vida de los hombres.

El concepto de alienación que Marx trata en los Manuscritos filosóficos de 1844 se extienden en la teoría del fetichismo como cosificación de las relaciones sociales. Cuando éstas se enmascaran en la forma de relaciones de valor entre cosas, deviene una sociedad en la cual nuestras vidas se encuentran dominadas por una fuerza ajena -el fetiche mercancía- implicando el divorcio del hombre con el producto de su trabajo, la descalificación del trabajo como necesidad humana creadora, la reducción de todas las acciones humanas a actividades mercantiles. Este fetiche extirpa y quiebra los vínculos humanos, negando la libertad, presentando un mundo fragmentado, invertido, endemoniado, bajo la apariencia de un mundo libre.

Entonces ¿la racionalización del capitalismo moderno, la burocratización de la vida política, económica y social, el mercado que sustituye al mundo de los dioses, la alienación del hombre como impotencia para plasmar sus caros proyectos, no son acaso formas de desencantamiento del mundo que frustran fines y anhelos humanos en pos de una impersonal lógica autoritaria?

Dirá Marx *la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valoración del mundo de las cosas*[4]. Y la preocupación de Weber será cómo *proteger a alguna porción de la humanidad contra esta fragmentación del alma, contra este poder absorbente del ideal burocrático de la vida*[5].

Es la aurora y el espíritu poético expansivo lentamente se abre paso primero como filosofía de la mañana para culminar al mediodía con el conmovedor anuncio: *Dios ha muerto.*

Todo se ha roto en mil fragmentos, las verdades absolutas de la religión, de la moral, de la metafísica y de la misma racionalidad que ha pretendido fundarlas; Nietzsche le ha quitado pretensión teórica a toda la tradición occidental y ha matado a Dios sin pensamiento discursivo, sin el esquematismo del concepto lógico.

Dios ha muerto porque también terminó una forma de discurso, de interpelación al mundo y se abre una nueva manera de texto, un peligroso espacio simbólico de múltiples perspectivas, un inocente juego de imágenes y de metáforas para resignificar lo real.

El vehículo de esta interpretación es ahora el lenguaje poético, el aforismo, la ironía, la demitificación de todo lo sistemático, de lo absoluto, más aun, el mundo deja de ser interpelado desde lo conceptual para ubicarse en el horizonte de lo trágico. Sólo a través del arte trágico es posible penetrar y repensar el mundo; esta visión es la que posibilita sostener que todo lo que realmente existe es contradicción, lucha de opuestos, devenir, poder, voluntad de poder.

Ahora la esencia trágica del mundo tira abajo, desenmascara la soberbia confianza de la razón, se radicaliza el conflicto y como diría Heráclito[6] *el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo*[7].

Llamativo juego trágico el de Nietzsche de contradicciones y conflictos que se nutre en el simbolismo poético desnudando áreas de la experiencia humana para mostrar que detrás de la humildad, el sacrificio y la piedad, lo que en verdad hay es codicia, decepción, debilidad.

Dirá este pensador que el mundo de los grandes valores religiosos y metafísicos se ha levantado sobre la contradicción del mundo real, del mundo de la vida. Contradicción cara para Occidente, generadora de dos morales: una débil, hipócrita, que no quiere grandeza sino seguridad; la otra que lucha por más poder, por aumento de perfección.

¿No nos esta hablando Nietzsche de formas de esclavitud, de alienación del hombre al quedar este atado y sujeto a las ideas absolutas que imposibilitan su proyección creadora de la existencia humana? ¿el espíritu libre no encarna acaso al luchador en su tenaz tarea de destrucción de valores arcaicos y caducos? ¿no es un intento provocador el de Nietzsche al atacar y desenmascarar a las concepciones más edificantes y victoriosas y mostrar que éstas tienen como origen lo humano lo demasiado humano?

Claro a Nietzsche, le faltó justificar su postura con el discurso de la razón, esto lo tenía sin cuidado y justamente lo que sostuvo fue una dura crítica contra ella.

El sentido de su filosofía fue precisamente una perspectiva de la realidad desde una actitud estética que penetra en la esencia misma del mundo entrelazando los opuestos, creando un escenario de imágenes y figuras que juegan en la luz y en la obscuridad, en el orden, en el caos en un constante devenir...

Razón y poesía, conceptos e imágenes, lucha de sentidos por interpretar la realidad y también para desnaturalizarla, resignificarla, descifrarla desde distintas miradas y descubrir como diría Foucault, que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie[8].

¿Por qué entonces la vigencia de estas ideas? Simplemente porque desde distintas posiciones se posibilita la visión del hombre y del mundo en una interpretación que desaloja el pensamiento único y autoritario y se enriquece en una síntesis que explica y poetiza la vida humana.

Bibliografía

Weber, Max (1991), *Ciencia y política.* C.E.A.L. Bs. As. Pág. 38.
Weber, Max (1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Ed. Istmo. Madrid.
Marx, Karl (1993), *Manuscritos: economía y filosofía.* Alianza Editorial. Madrid.
Marx, Karl (1998), *El capital.* Siglo XXI Editores. Madrid.
Nietzsche, Friedrich (2000), *El origen de la tragedia.* Alianza Editores. Madrid.
Horkheimer, Max y **Adorno, Theodor** (1987), *Dialéctica del Iluminismo.* Sudamericana. Bs. As. Pág. 22.
Guiddens, Anthony (1994) *El capitalismo y la moderna teoría social.* Ed. Labor. Barcelona.
Heráclito (1983), *Fragmentos.* Hispanoamérica. Bs. As. Pág. 223.

Artículos de revistas
Foucault, Michel (1989), *"Nietzsche, Frederich y Marx".* Revista Eco N° 113. Pág. 43

Notas

[1] Weber, Max. 1991. Pág. 38.
[2] Horkheimer, M; Adorno, T. 1987. Pág. 22.
[3] Es preciso aclarar que no pretendo desvalorizar la propuesta iluminista, sin embargo algunas prácticas sociales han desvirtuado la confianza en la razón humana y en consecuencia se ha extendido y generalizado una injusta crítica a la misma.
[4] Guiddens, A., 1994. Pág. 46.
[5] Idem cit. ant. Pág. 378.
[6] Este presocrático es especialmente reconocido por Nietzsche como el filósofo que habla del constante fluir de las cosas y de la armonía y unidad de los opuestos. En Nietzsche esto queda expresado en las dos fuerzas básicas que mueven al mundo: Apolo y Dionisio.
[7] Heráclito. 1983. Fragmento 60. Pág. 223.
[8] Foulcault, M. 1969. Pág. 43.

FE Y CONFIANZA. ALGUNA CERCANÍA ENTRE SAN AGUSTÍN Y GADAMER

Silvia Cristina Chorroarín
UN de La Matanza y UNde Luján

Presentación del problema

Se percibe en Gadamer el enorme esfuerzo por penetrar el misterio del lenguaje. Transita el rumbo incierto de la hermenéutica y corre el riesgo que su maestro Heidegger evitó enfrentar, así lo expresa en un pasaje de su obra: "Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama

«lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo"[1]. La hermenéutica es la asunción explícita de ese diálogo con la tradición y con la cultura. Así presentada, ¿es acaso la hermenéutica el tejido recuperado de la historia del olvidado ser heideggeriano?. El autor nos persuade de que no se trata de eso. Pero tampoco se trata de una tarea meramente histórica, sino de la recreación de la conversación en tanto discurrir viviente de la historia. De allí que la hermenéutica filosófica no sería tampoco "... una labor puramente «histórica» Porque la intención no sería la de completar con una historia del recuerdo del ser la historia de su progresivo olvido esbozada por Heidegger"[2].

La comprensión (Verstehen) se ejercita en sus límites, nuestro autor se mueve en el flujo incesante del lenguaje. Nos hallamos ante una paradoja, ¿habrá que asumirla, como Agustín asumió las paradojas del tiempo? El lenguaje no se deja objetivar, Hamann lo había anticipado ya en su metacrítica a la crítica kantiana, advirtiendo que el lenguaje sería el verdadero a priori de la experiencia: "Sonidos y letras son como formas puras a priori, en las cuales nada de lo que pertenece a las sensaciones o a los conceptos de un objeto se encuentran y, por supuesto, tampoco aparecen los verdaderos elementos estéticos de toda la razón y el conocimiento humano"[3].

Fe y confianza

Pero retomemos la analogía con Agustín, quien a pesar de lo insuperable de las paradojas, las penetra con el pensamiento y las piensa hasta el fondo[4]. Estos verdaderos nudos hermenéuticos eran los predilectos del santo, en sus obras los encontramos muchas veces, lo cual nos lleva a suponer que, como otros tantos grandes se sumerge en los abismos y medita en los límites de lo meditable. En las Confesiones dialoga con Dios presente en su alma diciéndole: "Pero enseñadme, Señor, y haced que entienda si debe ser primero el invocaros que el alabaros, y antes el conoceros que el invocaros. Mas ¿quién os invocará sin conoceros?, porque así se expondría a invocar otra cosa muy diferente de Vos, el que sin conoceros os invocara y llamara. O decidme, si es menester antes invocaros, para poder conoceros"[5]. Solamente puede salir de este encierro lógico por medio de la fe: "Mas ¿cómo os han de invocar, sin haber antes creído en Vos? ... Mi fe, Señor os invoca: la fe, digo, que Vos me habéis dado e inspirado por la humanidad de vuestro santísimo Hijo (...)"[6]. Gadamer, por su parte, se ubica también en la paradoja del lenguaje, esto no obtura, sin embargo, su pensar sino más bien lo estimula, sabe de antemano que no puede rebasarlo, por eso dice que hemos de confiarnos al lenguaje. San Agustín abraza la fe, que es el don divino que auxilia; Gadamer la confianza, el gesto del alma humana que permite seguir dialogando, esto es, hablando y escuchando lo dicho. Oportuno sería, dentro de lo que me sea posible, marcar las diferencias, cuya genealogía abarca el despliegue siempre fluctuante de la tradición.

Acerca de mythos y logos

En el capítulo 3 de Mito y razón, Gadamer desarrolla la diferencia entre el mensaje mítico y la fijación escrita de la historia sagrada. La fijación escrita de la verdad revelada cancela con su sola vigencia la lógica propia del mito, cuyo carácter esencialmente oral e inestable, manifiesta un modo de nexo con la palabra y con el mundo de una índole esencialmente distinta, ya que: 1. el misterio de los nombres en el mito remite a la invocación y presencia de lo invocado, lo narrado, nos dice, "alcanza un tipo peculiar de presencia"[7]. Por eso, 2. lo narrado es entonces vuelto a contar una y otra vez de otras infinitas maneras, pues no son los datos empíricos los que aquí interesan, en palabras de Gadamer: "El narrador introduce a los arrebatados oyentes en un mundo íntegro. El oyente que participa toma, evidentemente, parte en ese mundo como en una especie de presencia del acontecer mismo (...) Esto abre, por así decirlo, un ámbito de libertad que es creado por la misma narración y que invita a la invención y al embellecimiento"[8]. De allí que puedan yuxtaponerse distintos relatos de la misma leyenda sin que esto vulnere su credibilidad. La Sagrada Escritura en cambio se nos presenta como un documento escrito que fija la verdad de los hechos, lo que narra es la palabra de Dios, y ésta no puede ser reformulada. De ahí también que no pueda hablarse de fe en el contexto del mito, ya que "las narraciones míticas se encuentran más allá de la pregunta acerca de si algo ha acontecido realmente o no"[9].

Sentada esta diferencia entre mito y verbo divino, se trata ahora dar con el horizonte desde el cual Gadamer escudriña el enigma del lenguaje. El tercer convidado al esfuerzo de elucidación del problema es el vocablo griego logos. En una de sus lecciones, Heidegger interpreta ambos vocablos en los siguientes términos: "Mito significa: la palabra que pronuncia. Pronunciar es para el griego: manifestar, hacer aparecer, o sea, el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía. Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. Logos dice lo mismo"[10]. A continuación explica el pensador qué fue lo que pasó que mito y logos se separaron, cosa que ocurre, según nos han contado, por culpa de la filosofía; Heidegger desestima esta interpretación firmemente arraigada en la tradición filosófica, y lo considera un prejuicio forjado por el racionalismo moderno, al que le sirvió de base el platonismo.

Gadamer piensa el mito en los mismos términos en que lo hace Heidegger; cabe señalar sin embargo que el primero añade algo más a la aclaración de estos vocablos, tal esclarecimiento tiene que ver con la historia de los mismos y sus mutaciones dentro todavía del horizonte del pensamiento griego. Tomando como punto de inicio a Homero y luego a Hesíodo, dice que "Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses"[11]. Describe a continuación el camino que hubo de recorrer el término logos y que lo habría de ligar en adelante con la ciencia: "También la palabra *logos* narra nuestra historia desde Parménides y Heráclito. El significado originario de la palabra, «reunir», «contar», remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en que el concepto de *logos* se constituyó por primera vez. Se encuentra en la matemática y en la teoría de la música de la ciencia pitagórica. Desde este ámbito se generaliza la palabra *logos* como concepto contrario a *mythos*. En oposición a aquello que refiere una noticia de la que sólo sabemos gracias a una simple narración, «ciencia» es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba"[12]. Por su parte, mythos devendrá fábula, pues la narración no pretende ser prueba, le basta con ser creída.

No es el objetivo de este breve trabajo emprender el análisis filológico de los términos hasta aquí analizados. Recordemos que el propósito es acertar el suelo en que se mueve Gadamer para reflexionar sobre el lenguaje, y si la analogía con San Agustín es meramente exterior; o si, de algún modo, en distintos contextos y desde mundos tan dispares, uno y otro terminaron royendo del mismo hueso[13].

El somero desarrollo anterior acerca de los términos mito y logos, tiene por función orientar nuestra indagación. Hay muchas diferencias entre ambos pensadores, pero señalo una que para el problema que nos ocupa resulta determinante, y es que para Agustín, la verdad ha sido ya revelada en la Escritura y solamente se trata de comprenderla y mostrar la legitimidad de creerla; no se trata entonces de dar con la verdad, sino de alcanzar su inteligencia, y para ello necesitamos de la fe, que es un regalo de Dios y no una fuerza humana, estamos hablando de la doctrina agustiniana de la iluminación, del interior más profundo que nuestro propio interior (verbum cordis), del Maestro que está allí para enseñarnos.

Acerca del *verbo*

Se trata ahora de la idea de verbo, introducida por la tradición cristiana y que a juicio de Gadamer "hace más justicia al ser del lenguaje"[14]. ¿Cómo hemos de entender tal afirmación? Para la teología cristiana esta idea hace referencia al misterio de la encarnación, idea no griega porque, como observa el autor, la encarnación no es equivalente a corporización, la doctrina pitagórica y platónica de la transmigración de las almas supone la diferencia esencial entre alma y cuerpo, y la filosofía de Platón enseña cómo puede el alma liberarse del cuerpo; quizás por eso Agustín, a pesar de su platonismo, no adhiere a la concepción del cuerpo como cárcel del alma.

La idea cristiana de la encarnación expresa el misterio de Dios hecho hombre y es en virtud del misterio trinitario que un pensador como Hegel pudo decir que pese a los reproches dirigidos a la religión griega respecto del antropomorfismo de sus dioses, su defecto consiste en "no ser bastante antropomórficos (...) El Dios cristiano es mucho más humano que los dioses griegos. En la religión cristia-

na se dice: Dios se ha manifestado en carne y hueso; y el cristianismo consiste en adorar a Cristo como a Dios y a Dios como a Cristo. El Hombre-Dios, Cristo, ha sido humano en un sentido mucho más determinado y ha tenido una humanidad de presencia terrena, de circunstancias naturales, de pasión y muerte afrentosa, totalmente distinta a la humanidad de los bellos dioses griegos"[15]. Aun cuando Gadamer no coincida con la explicación hegeliana de la Trinidad, en la cual el misterio es disuelto, sí acordaría con lo que expresa el pasaje citado; aunque deja intacto el misterio mismo de la Trinidad. Su respeto y resguardo se funda en que para él "la interpretación del *Misterio de la Trinidad* -la tarea más importante que se plantea el pensamiento del medioevo cristiano- se apoya en la relación humana de hablar y pensar"[16], el misterio del verbo remite al enigma del lenguaje. Y agrega que el problema teológico amplía el horizonte del pensamiento filosófico ya que el hecho de la encarnación como único y que señala la marcha del tiempo humano "introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder"[17].

Recordemos que el problema agustiniano del tiempo tiene que ver con la palabra, porque Dios crea el mundo diciéndolo; también la salvación que es el envío del Hijo es el verbo encarnado. La exégesis bíblica, dice Gadamer, "interpreta el volverse sonido de la palabra como un milagro igual que el hacerse carne de Dios"[18], esto remite a que con la idea cristiana de verbo, se está expresando la enigmática unidad de espíritu y palabra.

La palabra verdadera para Agustín, el verbum cordis, era la palabra interior, la que estaba por debajo o por encima de las diferencias de lenguas, la única de la cual puede decirse que es la imagen de la palabra divina. Pero Gadamer va más lejos cuando afirma que "Se trata de algo más que una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre"[19].

En este punto, nuestro autor encuentra otro escollo, ya que la pregunta que se cruza es la siguiente: ¿no pensamos acaso en nuestra lengua? ¿qué cosa es esta lengua interna que no tiene exteriorización?. En un pasaje de la misma obra[20] trata el tema de la diversidad de lenguas, el mito de Babel, calificándolo de "enigma de la razón", en el contexto del problema de la universalidad del lenguaje y de su discrepancia con Wilhelm von Humboldt[21]. Sin entrar en esta ardua cuestión, señalaremos solamente que para Gadamer la universalidad del lenguaje, no está reñida con la diversidad de lenguas porque dicha universalidad se desarrolla históricamente y supone la capacidad lingüística libre de los pueblos. Podría ser -y es sólo una hipótesis- que la universalidad sostenida por Gadamer se corresponda en algún sentido con la "palabra interior" agustiniana.

Sin embargo, si queremos seguir siendo fieles a la condición finita de nuestra comprensión, se nos hace manifiesto que la palabra interior, a la que se le podría dar el nombre de pensamiento, está destinada por su propia esencia, a devenir sonido, a convertirse en voz. Viene al caso referir a otro artículo del mismo autor, en que nos dice, a propósito de la relación entre los actos de leer, ver y oír que, aun cuando no pronunciemos (en habla sonora), cuando leemos, escuchamos la voz de lo dicho en nuestro interior[22], es en este sentido que "todo pensar es un decirse"[23].

Conclusión

La mayoría de los problemas han sido sólo planteados y quedan abiertos para su reflexión. El recorrido por algunos tramos de la hermenéutica filosófica gadameriana y la sucinta relación con el pensamiento de Agustín, nos condujeron a la misma incertidumbre de donde partimos, así como la fe le permitió a Agustín alumbrar en parte la espesa niebla que rodea "lo verdadero"; la confianza en el lenguaje es lo que hizo y hace posible para Gadamer, que podamos seguir pensando y desbrozando lo que nunca se terminará de desbrozar. Con la conciencia de que los aspectos del mundo que se nos ofrendan pueden ocultársenos nuevamente, no tenemos en esta materia garantía ninguna, la historia de la filosofía es a la vez la historia de esos olvidos recurrentes, y no sólo la historia de la filosofía sino la historia misma lo es. Hay en esta observación un tono trágico, que creo se filtra en la propuesta filosófica de Gadamer, una tensión no resuelta, que mantiene alerta el ánimo y lo impulsa a continuar a pesar de todo.

Si Hamann descubrió que es el lenguaje el verdadero a priori de nuestra experiencia del mundo, y Gadamer suscribe esta afirmación, se están señalando los límites que constituyen al mismo tiempo el

condicionamiento de nuestra existencia; esto no modifica nada, simplemente nos patentiza lo que somos, como dice nuestro pensador: "la conciencia del condicionamiento no cancela el condicionamiento mismo"[24].

Finalmente, sería justo señalar para consuelo de los que aman la filosofía, que la hermenéutica está bien lejos de ser una declaración de impotencia. Por el contrario, y siguiendo a su maestro Heidegger, liberados ya del prejuicio de llegar a alguna parte en el camino del pensar, se puede, ahora sí, quitar los frenos y seguir interrogándose.

Notas

[1] Hans Georg Gadamer, 1998, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 321.
[2] Hans Georg Gadamer, 1998, Op.cit. 397.
[3] Johann Georg Hamann, 1993, "Carta a Jacob Christian Kraus" (Könisberg, 18 de septiembre de 1784), en *¿Qué es la Ilustración?*, compilación de autores varios realizada por Agapito Maestre, Cátedra, Madrid, 40.
[4] Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, Madrid, I, 41-79-
[5] San Agustín, *Confesiones*, 1983, Espasa Calpe, Madrid, 22
[6] Ibidem.
[7] Hans Georg Gadamer, 1997, *Mito y Razón*, Paidós, Barcelona, 31.
[8] Hans Georg Gadamer, 1997, Op.cit., 31.
[9] Hans Georg Gadamer, 1997, Op.cit., 37,
[10] Martin Heidegger, 1978, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 16.
[11] Hans Georg Gadamer, 1997, Op.cit., 25. (subrayado del autor)
[12] Hans Georg Gadamer, 1997, Op.cit., 25s. (subrayado del autor)
[13] Cf. Hans Georg Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, 1998, Paidós, Barcelona. En el Capítulo 7 de este libro que lleva por título "Los límites del lenguaje", el autor usa esta metáfora para referirse al problema. Dice en la p.31: "Reflexionar sobre el lenguaje y sus límites es una oferta tan irresistible para mí como la que recibió Sócrates cuando un joven muy prometedor le comunicó que valía la pena hablar con él. Eso me sucede cuando se trata del «hueso del lenguaje» que Hamann estuvo royendo toda su vida sin soltarlo (...)"
[14] Hans Georg Gadamer, 1996, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, I, 502.
[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1974, Revista de Occidente, Madrid, 437.
[16] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., 503. (subrayado del autor)
[17] Ibidem.
[18] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., 304.
[19] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., 505.
[20] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., 535ss.
[21] La noción humboldtiana del lenguaje como «acepción del mundo» es asumida por Gadamer contra la concepción instrumental del lenguaje, pero no está de acuerdo con la consecuencia que de ello derivaría, en el sentido de que habría tantos mundos como lenguas. Para Gadamer el mundo no es otra cosa que la totalidad de sus acepciones porque, en palabras del autor: "en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras" Cf. Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., 537.
[22] Cf. Hans Georg Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, 1998, Paidós, Barcelona, p.74.
[23] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., p.507.
[24] Hans Georg Gadamer, 1996, Op.cit., p.538.

CUERPO Y ALMA: DOS «TOPOI» PRIVILEGIADOS DE ACCIÓN. DISCIPLINA, PODER Y MODOS DE SUBJETIVACIÓN EN LA REFLEXIÓN FOUCAULTIANA.

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón

Introducción

El presente trabajo se propone intersectar el objeto de problematización propio del período genealógico de la reflexión foucaultiana, con aquel del período ético, buscando el punto de intersección entre la problemática del poder y la preocupación por la constitución del sujeto moral. La cuestión es hallar la bisagra que pone en diálogo ambos campos de reflexión, no siempre vinculados entre sí.

A nuestro entender, hay un tema dominante que permite trazar algunas líneas de continuidad entre un período y otro: la relación disciplina-poder. Proponemos partir del concepto de poder como ejercicio, propio del período genealógico, abordando la positividad del mismo, en tanto productor de efectos.

En el corazón de todo dispositivo de poder, se erige una herramienta fundamental, que vehiculiza el sueño que el mismo dispositivo moldea: la disciplina, la cual permite la disciplinarización del cuerpo de los sujetos.

Abordadas las consideraciones precedentes, propias de la indagación genealógica, nos referiremos a ciertas prácticas de sí, enmarcadas dentro de las tecnologías del yo, que nos permitirán transitar otro «topos» disciplinar, el alma, también con fines transformadores.

Nos referiremos al examen de conciencia y a la «hypomnemata», viejas tecnologías del sujeto sobre sí mismo, donde se dan ciertos rasgos de semejanza con un dispositivo disciplinar, observándose cierto juego de poder, por cuanto la constitución del sujeto ético supone un ejercicio de la «arkhe», en tanto ética del dominio.

a. El cuerpo como «topos» de maniobra

En 'Las Redes del Poder' Foucault hace un análisis de la noción de poder en términos positivos para oponerla a una visión meramente jurídica y negativa del poder, donde «el poder es esencialmente aquello que dice tú no debes»[1], resultando una visión sumamente raquítica del mismo.

Una concepción positiva de la tecnología del poder supone desplazar la mirada desde una lectura de la representación del poder hacia su funcionamiento.

Así, «poderes, quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente. Se trata siempre de forma locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica»[2]. Este poder productor, lejos de ser meramente represivo, produce cosas, saberes, discursos, sujetos, transformaciones y opera conforme a una tecnología que vehiculiza su funcionalidad.

Este desplazamiento es lo que Foucault denomina «la gran mutación tecnológica del poder en Occidente» y reconoce dos invenciones tecnológicas que lo posibilitan: la disciplina y la educación. Dice Foucault respecto de la primera. «Disciplina es, en el fondo, el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, eso es, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar más útil, esto es lo que es, a mi modo de ver, la disciplina»[3].

Este es el núcleo del maridaje entre poder y disciplina. El poder cumple su utopía productora porque la disciplina permite la disciplinarización de los sujetos, quienes logran transformaciones que responden al «telos» que el dispositivo modela.

El concepto de disciplina en la edad clásica, se refiere fundamentalmente al cuerpo. En efecto, «ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican... Es dócil un cuerpo que puede sèr sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado»[4].

La disciplina es una anatomía política del detalle. Por ella se ejerce un control minucioso, una coerción ininterrumpida que monitorea los procesos de la actividad, más que el resultado de la misma. Asimismo, la mecánica del poder vehiculiza su intrínseca teleología porque el cuerpo se convierte en un cuerpo máquina que aumenta su rendimiento, incrementa sus fuerzas productivas, corrige sus deformidades y brinda de sí los mejores y mayores logros.

Esta tecnología, que no implica dominación unívoca, sino acción reticular, se ha valido de ciertas «tekhnai». «A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción de docilidad-utilidad, es a los que se puede llamar las «disciplinas»[5].

A partir de la solidaridad entre poder y disciplina, proponemos ahora algunas consideraciones en torno al cuerpo como «topos» de operación y como geografía de sujeción. Poder, disciplina y cuerpo parecen constituir una alianza indisoluble, una unidad funcional.

Tomaremos al cuerpo como espacio de control y desde allí, como espacio político, en la medida en que constituye una geografía de maniobra, un «topos» de ensayo y transformación. El control exige estrategias de espacialización, de secuestro y fijación para evitar el posible desborde del cuerpo, lo cual disminuye su eficacia, por la dispersión de sus fuerzas.

El cuerpo sujetado a un reticulado de control se convierte entonces en un cuerpo-espectáculo, que muestra sus mínimos «topoi», sus debilidades, sus zonas a corregir, sus progresos, sus aptitudes maximizadas, sus cualidades. Constituye un vasto espectáculo que habla desde su propia materialidad.

El cuerpo se erige como un espacio de visibilidad. Desde sí, debe visibilizar todos sus intersticios, para que cada detalle entre en una percepción microfísica. El cuerpo se instituye como un cuerpo-jardín, en la medida en que se exhibe como un inmenso territorio de observación individualizadora. Pero el cuerpo no sólo constituye una superficie de visibilidad, sino también una superficie de operación. En esta línea, el cuerpo se convierte en un laboratorio, desde el cual se puede experimentar, probar técnicas de corrección y mejoramiento. Dice Foucault al respecto: «El Panóptico puede ser utilizado como máquina de hacer experiencias, de modificar el comportamiento, de encauzar o reeducar la conducta de los individuos»[6]. Esa máquina de hacer experiencias opera precisamente sobre el cuerpo-laboratorio.

El cuerpo se instituye como «topos» narrativo. La disciplina se instaura como tecnología de control, que se plasma en registro para testear su eficacia, sus logros, sus avances y retrocesos. No hay dispositivo disciplinar sin su correspondiente dispositivo de registro.

El cuerpo exhibe sus aptitudes, sus cambios, sus logros, y el registro, como forma de fijación-control, almacena una memoria; como la mirada no basta en la utopía disciplinaria, el registro es el complemento insustituible y el cuerpo, «topos» narrativo.

b. El alma como «topos» de higiene

A continuación, indagaremos una nueva dimensión del proceso disciplinario, donde la tensión se juega sobre otro «topos» privilegiado del quehacer ortopédico: el alma, y donde la noción de poder se juega en otro registro, sin perder por ello su positividad.

Abordaremos lo que Foucault denomina artes de la existencia, «tekhnai tou biou». «Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conductas sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo»[7]. Es este trabajo sobre uno mismo, esta verdadera cultura de sí, que toma la forma de un genuino cuidado de uno mismo, lo que constituye un fabuloso proceso de disciplinarización y un epicentro de poder, ya que ese ejercicio de la «arkhe» que recae sobre uno mismo es productor del más noble de los efectos: el hombre soberano.

Tal es el horizonte de la «epimeleia heautou». «Hay que comprender que esta aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones... Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo»[8]. Trabajo y disciplina. Disciplina y poder. Poder y autogobierno.

Ahora bien, ¿Sobre qué «topos» ha de recaer la vigilancia continua, el examen ininterrumpido, propio de todo dispositivo disciplinar?

El alma aparece como «topos» ambiguo, como geografía amenazante, porque se convierte en un campo agonístico, donde puede triunfar la «hybris», extremo de la desmesura que amenaza la desterritorialización del suelo ético-político. Es precisamente la «sophrosyne» la que territorializa al hombre libre en el marco general de las instituciones de la «polis» y por ella hay que velar. La mesura es una conquista, un «telos» que corona una nueva utopía histórica: el hombre amo de sí para devenir amo de los otros.

El esquema disciplinar se acentúa, entonces, sobre aquel «topos» llamado por naturaleza a gobernar, ya que el cuerpo está llamado a obedecer. Es el alma quien se erige como el verdadero «fulax», guardián, que sabrá gobernar todas sus regiones.

La autodisciplina del alma disciplina la vida en su conjunto, otorga al «bios» esa forma armónica que conduce a la vida feliz.

El alma-fulax dirige el trabajo disciplinar y, orientada por su racionalidad, «permite un equilibrio en la dinámica del placer y el deseo: le impide desbocarse, y caer en el exceso al fijarse como límite interno la satisfacción de una necesidad»[9]. Así, el alma se erige en un «topos» de combate, donde se libra ese «agon» ejemplar, cuyo resultado zanja las fronteras entre la libertad y la esclavitud, entre el hombre soberano y aquel sojuzgado por sus apetitos.

Alma-agon, que se ofrece como espectáculo ya que el retorno a uno mismo, la «epistrophe eis heautou», muestra el escenario del combate y el vigor de un alma en permanente estado de alerta, como forma de ejercer la soberanía sobre sí misma y así instalarse en el lugar de la «arkhe».

En el corazón mismo de este agonismo ritual se vehiculizan modos de subjetivación, técnicas de transformación de las conductas y modos de fijación de las identidades.

Como «topos» de fundación paradigmática, el alma exhibe su racionalidad como arma-herramienta de la constitución del sujeto ético. El alma es «topos» de la mirada. La mirada se dirige hacia ese interior con ciertas «tekhnai» que cumplen y vehiculizan el sueño higiénico. Así como la disciplina del cuerpo exigía ciertas «tekhnai» transformadoras, la introspección del alma, perfecciona las propias.

En el caso del examen de conciencia se da una dimensión de prueba y de control que exige, como toda estructura disciplinar, un registro narrativo, de base escritural, cuya función cumple la «hypomnemata».

En el examen de conciencia el sujeto se convierte en una especie de inspector de sí, en un guardián de su propio interior que, pasando revista de lo actuado, se dispone a afrontar el día y el sueño nocturno en las mejores condiciones posibles.

El sujeto recorre su íntimo territorio y la práctica enunciativa, autorreferencial, se centra esencialmente alrededor del balance. La «askesis» examinatoria se introduce por un juego autointerpelativo que abre el universo enunciativo.

La escena evoca una especie de control administrativo, donde el sujeto toma las medidas de una actividad cumplida, las articula en «logoi», reteniendo sus aciertos y corrigiendo los errores, como prevención futura. La finalidad no es fijar una forma de culpabilidad, sino, fortalecer el equipo racional del sujeto a partir de la detección del acierto y del error.

Como complemento de esta «askesis» testimonial, se abre otra herramienta disciplinar verdadero hito en la historia de la subjetividad y de las prácticas enunciativas, específicamente de sesgo escritural. Nos referimos a la «hypomnemata», que parece atravesar toda la cultura clásica.

La «hypomnemata», libros contables, registros públicos, anotadores individuales, sirven como «memoranda». En ellos se asentaban citas, fragmentos de trabajo, ejemplos, reflexiones y razonamientos que habían sido escuchados o habían sido pensados por uno mismo. Constituían una memoria material de cosas leídas, escuchadas o pensadas, disponibles como un tesoro acumulado para la relectura y futuras meditaciones.

El sujeto se constituye como tal a partir de esa puesta en «logos», donde se descubre como agente de sus propios actos. El sujeto toma conciencia de sí en un acto privilegiado que supone la dimensión narrativa como horizonte de emergencia.

La palabra abre el terreno del reconocimiento de sí, inaugurando una verdadera hermenéutica del sujeto, quien desplaza la mirada y la palabra hacia su propia interioridad. Este viaje al interior, que retorna en «logos», articula la experiencia y la ordena, la in-forma, porque le imprime una forma narrativa.

Jerarquizamos la dimensión de la «hypomnemata» porque la escritura refuerza la permanencia, la fijeza de la enunciación. La memoria toma cuerpo escritural, convirtiéndose en gesta narrativa. El «logos» toma cuerpo en la letra y territorializa el pensamiento, lo fija a un espacio que, al tiempo que lo visualiza y exhibe, lo conserva, lo disciplina.

La escritura es un ejercicio testimonial donde el sujeto deviene cartógrafo de su propio yo, recorre su propia geografía, indaga sus recovecos, delinea sus mapas existenciales y la escritura los corporeiza, les dona cuerpo. En este sentido, el sujeto deviene un «tekhnites» y la dimensión narrativa contribuye a la gesta estética.

A modo de conclusión, diremos que hemos analizado el poder en dos «topoi» diferenciados, pero exhibiendo en ambos, su matiz productor. Si bien los resultados son diferentes, en un caso, sujetos productores, en otro, sujetos soberanos, en ambas gestas, la disciplina y sus «tekhnai» específicas, parecen ser las herramientas que vehiculizan la utopía histórica.

Así, la aludida distinción entre un período -genealógico- y otro -ético- parecen anudar la misma problematización, más allá de rasgos específicos. El nudo de reflexión no sería otro que el maridaje entre poder y disciplina y su vinculación con las formas de subjetivación.

Notas

[1] Michel Foucault. 1992. *Las redes del poder*. Ed. Almagesto, Buenos Aires, pág. 8.
[2] *Ibidem*, pág. 13.
[3] *Ibidem*, pág. 15.
[4] Michel Foucault. 1988. *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI, Madrid, pág. 140.
[5] *Ibidem.*, pág. 141.
[6] *Ibidem.*, pág. 207.
[7] Michel Foucault. 1987. *Historia de la sexualidad*. Ed. Siglo XXI, Madrid. Volumen II, pág. 13.
[8] Michel Foucault. 1987. *Historia de la sexualidad*. Ed. Siglo XXI, Madrid. Volumen III, pág. 49.
[9] Michel Foucault. 1987. *Historia de la sexualidad*. Ed. Siglo XXI, Madrid. Volumen II, pág. 55.

EL ANTAGONISMO ENTRE HERÁCLITO Y PARMÉNIDES EN LA ÓPTICA DE DESCRIPCIÓN DE LA RETÓRICA ANTIGUA

Mariana Cruz
UNC

> Los pueblos guardan silencio sobre el origen del lenguaje; no conciben el mundo, los dioses y los hombres sin él. El examen histórico y fisiológico más elemental justifica esta cuestión. Comparando las lenguas se vio claramente que resulta improbable su formación a partir de la naturaleza de las cosas.
>
> (Friedrich Nietzsche - 1869)

A partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche se opone abiertamente a la filosofía metafísica tradicional. Sin embargo, esta oposición tiene su base en intuiciones y argumentos que él mismo ha ido desarrollando en textos póstumos desde el año 1867. En estos se hace evidente su interés por la investigación de la génesis y la naturaleza del lenguaje, como medio para desenmascarar los problemas fundamentales de la metafísica como pseudoproblemas.

La confirmación y el desarrollo de estas intuiciones tempranas del joven Nietzsche van de la mano de la incorporación crítica de la teoría de pensadores de diferentes disciplinas. En esta ocasión consideraremos la asimilación que realiza en el año 1872 de la obra de Gerber *El lenguaje como arte*[1]. La misma deja huellas profundas en los textos nietzcheanos que trabajamos en esta oportunidad: *Descripción de la retórica antigua*[2] y *La filosofía en la época trágica de los griegos*[3].

La incorporación de la retórica

Gerber sostiene que el lenguaje es esencialmente retórico y de origen sensitivo, ya que surge de operaciones de la percepción. Los conceptos del lenguaje son originariamente *tropos*: figuras retóricas que en su nacimiento pintan una imagen del mundo que será introducida y estabilizada en el lenguaje. Incluso los conceptos más abstractos se forman en el marco de un proceso artístico y azaroso que lleva de la sensación causada por un impulso nervioso a la producción de un sonido que pretende representarla y, finalmente, de un vocablo.

El proceso expuesto por Gerber es el siguiente: a partir de la «cosa en sí», se produce un «estímulo nervioso», éste provoca una «sensación», que a su vez se transforma en «sonido» [primer metáfora], la «representación», la «raíz» o «radical», [segunda metáfora] «palabra», «concepto». De este modo, para Gerber el proceso de producción de la representación conceptual está esencialmente marcado por la metáfora, lo que hace imposible que con el lenguaje lleguemos a lo «en sí»[4]. En *El lenguaje como arte* Nietzsche encuentra argumentos concluyentes que profundizan la ruptura, que comenzará con la lectura de Lange en 1866, respecto del romanticismo.

Sobre el proceso de formación del lenguaje, Nietzsche mantiene las mismas tesis que Gerber cuando en *Sobre verdad y mentira* expone la cadena de metáforas por la que se constituye el lenguaje. Sin embargo, Nietzsche elimina del proceso de formación del lenguaje la «cosa en sí» de la cual partía Gerber, para él, el primer eslabón de la cadena lo constituyen nuestros propios impulsos nerviosos. También en *Descripción de la retórica antigua* Nietzsche expone un proceso de génesis del lenguaje esencialmente análogo:

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos: él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma[5].

El carácter metafórico del proceso por el cual se configura el lenguaje es afirmado por ambos autores sobre la base de que todos los pasos del proceso son transposiciones: extrapolaciones y equiparaciones esencialmente arbitrarias regidas por el azar y no copias fieles del material de origen. Esto lleva a Nietzsche

a sostener que no hay significación propia, que todo discurso es figuración: los conceptos abstractos también tienen su origen en imágenes de la sensación, de modo que no se acercan un paso a la verdad en sentido correspondentista del término. Lo «propio» es meramente aquello que llega a ser sancionado por el *usus*, aquello que "ha perdido el brillo" al ingresar en la racional y estable realidad humana, en la conciencia, tomando distancia del deviniente mundo empírico. Así, la afirmación de la naturaleza retórica del lenguaje quita a éste toda posibilidad de expresar un conocimiento en sentido estricto:

Este es el *primer* punto de vista: *el lenguaje es retórica*, pues sólo pretende transmitir una *doxa* y no una *episteme*[6].

Desde esta perspectiva de la tradición de la filosofía del lenguaje, que Nietzsche asimila especialmente a través de la lectura de Gerber, se enfrenta a la oposición tradicional entre metáfora y concepto en términos de lo «impropio» frente a lo «propio», en ningún caso el conocimiento es más que una imagen de las cosas. Ni el lenguaje metafísico ni el científico escapan al origen retórico expuesto:

No hay expresiones «propias», ni *conocimiento propio sin metáforas*. Pero la ilusión persiste en ello, es decir, *la fe* en una *verdad* de la impresión sensible[7].

El desenmascaramiento de la «ilusión metafísica»

La retórica aparece entonces, dentro de los tempranos textos nietzscheanos, como un instrumento crítico que desenmascara la ilusión propia del conocimiento y explica porqué el mismo es necesariamente antropomórfico[8]. Sobre esa base, en *Descripción de la retórica antigua*, Nietzsche denuncia el origen metonímico de la abstracción, luego de toda especulación metafísica. Allí define la metonímia, como la sustitución o intercambio de un nombre por otro. Este es el caso, por ejemplo, de la sustitución de la causa por el efecto que está en el origen del concepto «ser», pilar de la metafísica y de la filosofía parmenídea en la que Nietzsche sitúa su origen:

¡El concepto del ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «*esse*» sólo significa, en definitiva, «respirar». Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive. (...) Enseguida, pues, se anula el significado original de la palabra, aunque siempre queda de él lo suficiente como para que el hombre se represente el ser de las demás cosas según su propia analogía, es decir, antropomórficamente, y en todo caso mediante una transferencia ilógica[9].

En *La filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche formula una crítica a la tradición metafísica que tiene sus raíces en Parménides. La misma adquiere sentido dentro de su pensamiento puesto que en aquel eminente filósofo griego Nietzsche encuentra las raíces del pensamiento metafísico que todavía identifica en sus filósofos contemporáneos. Esto resulta evidente en el siguiente fragmento:

Si Parménides, dentro de la ingenua e inexperta crítica del conocimiento de aquella época, se permitió imaginar que podía arribarse a un ser-en-sí partiendo de un concepto enteramente subjetivo, hoy, en cambio, después de Kant, no es sino muestra de una desvergonzada ignorancia[10].

Se ve entonces que cuando Nietzsche critica a Parménides está condenando de modo indirecto a sus contemporáneos, y hasta, podría decirse, la crítica no toca a Parménides. En *La filosofía en la época trágica* este aparece caracterizado como "profeta" de la verdad racional, de la lógica entendida como un criterio ontológico que permite discriminar lo que verdaderamente es de lo que sólo parece ser. La preocupación de Nietzsche por desenmascarar el origen espurio del concepto «ser» y el sentido derivado de la lógica en la que se asienta, tiene su base en el hecho de que con éste se introduce en la historia de la filosofía la ontología con la que el mundo del fenómeno, cuyo devenir contradice los principios lógicos elementales, será desacreditado como mera apariencia.

Nietzsche se opone a esta tendencia sosteniendo que ya el método de Parménides demostraba, más que la esencia de la realidad una "aptitud adversa y contraria a la evidencia de los sentidos y además un modo de proceder abstracto y lógico"[11], que conduce necesariamente a negar la realidad del mundo del fenómeno, único mundo del que tenemos para Nietzsche alguna evidencia, a fin de proteger una «ilusión metafísica» producto del ser más desvalido en la escala zoológica, el hombre, que necesita para sobrevivir de formas y estabilidad.

Pretender que conocemos el ser supone, para Nietzsche, la creencia infundamentada según la cual "poseemos un órgano del conocimiento que penetra en la esencia de las cosas y que es independiente de

la experiencia"[12]. De esta creencia se sigue como consecuencia necesaria la escisión de los sentidos respecto de la facultad de pensar "como si se tratara de dos actividades dispares", con lo que alentó "la tan errónea distinción entre «cuerpo» y «espíritu» que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía", haciendo que el filósofo mismo se asemeje a una abstracción.

Frente al modelo parmenídeo, Nietzsche ve en la perspectiva de Heráclito un modelo que puede guiar a la filosofía para librarse del yugo de la moralización y de la huida de la existencia, que se siguen de la afirmación metafísica del ser realizada por Parménides. La forma de expresión esencial de Heráclito, la metáfora, se opone a los conceptos y acepta la contradicción que observa en el mundo del fenómeno. Él toma como principios de su filosofar el contenido de la representación intuitiva, que comprende precisamente el mundo de la "apariencia", "el mundo que constantemente se nos acusa en todo su colorido y multiplicidad"[13].

Mediante la intuición Heráclito arribó a la misma conclusión que, posteriormente Schopenhauer: que la única esencia de la realidad es acción, que cada instante temporal existe en la medida en que destruye al que lo precede y será destruido por el que le sigue, igual ocurre con respecto al espacio, por lo que no es posible que exista en la realidad otra especie de ser que éste en devenir. Esta es para Nietzsche "una verdad de una inmediatez y una claridad absolutas y es accesible a cualquiera en virtud de la intuición"[14]. Esta verdad que lleva a la afirmación del cambio, de la lucha de opuestos y de la guerra como supuesto de la vida, es la que Nietzsche valora en Heráclito, puesto que supone la destrucción de toda ilusoria seguridad y toda metafísica, así como la afirmación del mundo del fenómeno como verdadera realidad.

El fundamento subterráneo de esta valoración nietzscheana de los filósofos de la época trágica se encuentra en los aportes de la teoría retórica del lenguaje que pone en evidencia que toda estabilidad y todo ser son en verdad la consecuencia del proceso de génesis del lenguaje y no la expresión de la verdad «en sí». Con esto se opone al racionalismo, mostrando que la razón no escapa al origen espurio de toda la realidad y que por la sola razón nos quedamos atascados sin encontrar la realidad «en sí». La retórica que, históricamente, encontró su decadencia con el racionalismo, vuelve para develar la ilusión que este envuelve con el ropaje de la verdad.

Bibliografía

Nietzsche, F. (2000), *Escritos sobre retórica*, Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid.

_____ (1999), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Trad. Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid.

_____ (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Ed. Tecnos, Madrid.

Sánchez, S. (1999), *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, universitas, Córdoba.

Guervós, L. (2000), *El poder de la palabra Nietzsche y la retórica*, en *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid.

Notas

[1] Gustav Gerber. 1871-1874, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, Vol. II.
[2] Friedrich Nietzsche. 2000, *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid.
[3] Friedrich Nietzsche. 1999, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid.
[4] Una exposición más detallada del tema se encuentra a disposición en *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, Sergio Sánchez, Universitas, Córdoba, 1999.
[5] *Escritos sobre retórica*, p. 91.
[6] Ibíd., p. 91-92.
[7] Ibíd., p. 7, 19, [228]
[8] Cfr. Sergio Sánchez op. cit., p. 41.
[9] *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 90
[10] Ibíd.
[11] Ibíd., p. 78
[12] Ibíd., p. 88
[13] Ibíd., p. 59
[14] Ibíd.

ENTRE TAYLOR Y BERNSTEIN

Lucia d'Assunçao
Alicia Devetak
CBC - UBA Cátedra Guiber

La línea de investigación de este trabajo apunta a revisar la mirada actual sobre la racionalidad de dos pensadores representantes de la teoría crítica en América. Analizar en que reside la importancia que Charles Taylor le otorga a Herder en relación con el lenguaje en "Argumentos Filosóficos" y la conexión que encontramos con la visión de Bernstein sobre el objetivismo y el relativismo, ambos centrados en la crítica a la epistemología standard.

Las oposiciones tradicionales: objetividad, subjetividad, racionalidad, irracionalidad, realismo y antirrealismo se han quebrado pero están emergiendo en este momento nuevas direcciones. Los debates y controversias que esto ha suscitado en los filósofos tienen, a pesar de sus diferencias, algo en común: determinar si hay naturaleza y el alcance de la racionalidad humana.

A partir de este objetivo se da una nueva comprensión de la misma cuyas consecuencias son importantes tanto en el orden teórico como en el práctico ya que el problema del conocimiento implica el vínculo entre lenguaje-realidad y experiencia. La multiplicidad de los lenguajes y los valores es condición de posibilidad de reflexiones que intentan superar el relativismo.

Una conversación verdadera es un diálogo abierto que presupone un background de acuerdos intersubjetivos y un tácito sentido de relevancia. Todavía muchos debates contemporáneos están estructurados dentro de los límites tradicionales dado que hay una ciencia subyacente que sostiene que las únicas alternativas viables son alguna forma de objetivismo, fundacionalismo último piso del conocimiento, la filosofía de la ciencia, y el lenguaje o que somos conducidos indefectiblemente al escepticismo. Bernstein trata de escapar a la representación irracionalista del escéptico y al científico objetivista siguiendo las consignas hermenéuticas de la fenomenología que se refugia en la praxis como ámbito típicamente precartesiano de la experiencia.

Hubo una época optimista en que la filosofía analítica creyó haber descubierto el camino seguro para la filosofía, el método correcto para alcanzar el progreso intelectual. Al seguir su desarrollo en el siglo XX tanto en la corriente angloamericana como en la filosofía continental se pueden detectar dudas crecientes sobre el proyecto de fundar la filosofía el conocimiento y el lenguaje. Además, esto se extiende a toda la vida cultural e intelectual

En las ciencias humanas y sociales hemos sido testigos de los esfuerzos para asegurar fundamentos y métodos que prometen un conocimiento genuino seguido por un cuestionamiento que revela rupturas y quiebres en lo que había sido tomado como sólido y cierto.

Taylor decididamente se aboca a la defensa de la postura de Herder. La crítica que este hace de Condillac va dirigida a la creencia de que el origen del lenguaje seguramente fue el grito expresivo que lograba significado nominativo y devenía palabra. Pero este supuesto habla de un sentimiento previo que se expresa tal como él ya era. Ahora, si lo pensamos análogamente con el sonido de una nota musical que el instrumento nos permite oír la tonalidad propia que adquiere se particulariza o determina a partir de la presencia de su intérprete y de ninguna manera podríamos oírlo antes de ser ejecutada con el color personal que el sujeto le imprima así como tampoco el grito podría llegar a ser palabra.

Taylor encuentra en Herder una visión acerca del origen del lenguaje ligado a concepciones contemporáneas, aunque el autor del romanticismo sólo ofreciera "semillas" para formulaciones como las de Humboldt, Wittgenstein y el mismo Saussure menciona una dimensión lingüística que opera con signos evoca estados de ánimo, recrea escena, dentro de una práctica. Defender el uso de una palabra en lugar de otra implica ser sensible a cuestiones irreductibles ya que esa es la palabra correcta. Si no es posible explicarlo se estaría en la misma situación que un loro quien es solo capaz de responder a señales.

Estar en una dimensión lingüística "es una cuestión de comprensión subjetiva, de qué corrección es consistente con ella, en calidad de qué una palabra es correcta." Charles Taylor, 1997, Argumentos Filo-

sóficos, Barcelona, pág.122. El lenguaje se adquiere cuando se participa de esa dimensión que es omnipresente en el lenguaje y constitutiva de todo tipo de actividades y propósitos más allá de lo puramente designativo por su parte la práctica científica tampoco es ajena a ella. Para Herder hay una capacidad de distinguir y centrarse en objetos; reconocerlos es una posibilidad de clasificar que inaugura para él, un espacio de reflexión y que se da en un trasfondo. Hace posible que las palabras puedan representar cosas y justamente es la dependencia con el trasfondo lo que no ha sido reconocido y es incompatible con la epistemología moderna descontextualizada.

Herder se pregunto, por el tipo de transformación de la vida para que el lenguaje emerja dado que para él, la reflexión aparece en un animal en relación con el mundo que lo circunda. El lenguaje interviene en nuestra forma de vida surge como una "... postura reflexiva hacia las cosas; aparece entre nuestras actitudes hacia los objetos de deseo o temor, hacia cosas que se presentan como obstáculos, como apoyos, etc... ". "La acción que expresa y actualiza esta nueva postura es el habla, expresión del pensamiento pero no es simplemente ropaje exterior de lo que podría existir independientemente; es constitutivo del pensamiento (lingüístico) reflexivo." Ibid, pág. 132.

Si bien Taylor advierte que no es este el punto al que Herder había llegado reconoce en él a quien lo ha hecho posible. Taylor va más lejos al hablar de un holismo del significado en Herder. Así, cada palabra presupone ya un lenguaje y su articulación con el trasfondo. Es de este modo, porque para Herder la palabra correcta solo aparece en virtud de algo, entonces, la explicación nominativa pierde todo valor. Además, el lenguaje es una postura, está ligada a lo corporal. Se trataría de una actitud expresiva que actualiza la reflexión y lo hace en el espacio público. De este modo aparece la dimensión lingüística a través del habla.

El holismo del significado abarca esta situación de que el lenguaje sea un pensamiento encarnado y situado, ya que las palabras y su significado se sostienen en virtud del léxico, del contexto, el modo de vida y el uso del lenguaje, de modo que señal y palabra nunca pueden confundirse.

Para Taylor la intuición herderiana conduce al holismo de significado y al papel constitutivo de la expresión. El lenguaje llega a ser red y Humboldt, sostiene que nuestra forma de estar en el mundo es un ir haciendo a partir del lenguaje con un trasfondo. No lo dominamos ni nos domina totalmente porque somos creadores y creados, por eso, el locus primario del habla es la conversación en la que mi lenguaje es nuestro lenguaje y lo que al mismo tiempo es capaz de expresar el tipo de relaciones en los vínculos con los otros.

Desde el punto de vista de Bernstein, la prioridad de la praxis (en el sentido de la phronesis aristotélica) se encuentra en el centro de una parte importante del pensamiento contemporáneo: es sobre todo el grupo central de una "nueva conversación sobre la racionalidad humana" la disputa sobre objetivismo y relativismo tiene un desenlace solo en el ámbito ético político.

El análisis que Gadamer hace de Aristóteles, dice Bernstein, en realidad es una especie de modelo de los problemas de la hermenéutica es decir, de la compresión hermenéutica, es también un ejemplo de conciencia histórica efectiva.

La hermenéutica filosófica es la heredera de las tradiciones más viejas de la filosofía práctica cuya tarea principal es justificar este camino de razón y defender la razón práctica y política contra la dominación de la tecnología basada en la ciencia. Bernstein, teniendo en cuenta a Heidegger y Gadamer considera que hay dos reclamos centrales: la primacía ontológica de la hermenéutica y su universalidad. Estamos arrojados al mundo como seres que comprenden y la comprensión en si misma no es un tipo de actividad de un sujeto, sino que se puede decir con propiedad que subyace a todas las actividades.

Bernstein tiene en cuenta el concepto de "juego" que introduce Gadamer, con el fin de iluminar la sutil relación dialéctica y dialógica que existe entre el intérprete y lo que busca interpretar. Participamos en el mundo del arte, en textos y en la tradición que encontramos y, es solo a través de la comprensión que su significado y verdad es llevado a cabo.

El significado de un texto o de una tradición es solo realizado a través del proceso, pathos, de la comprensión pero tal comprensión sólo es posible a causa de los prejuicios que son constitutivos de lo que somos, nuestra propia historicidad. Hay un juego, un movimiento que ocurre en toda comprensión en el cual ambos lo que buscamos comprender y nuestros prejuicios están dinámicamente implicados. Es en este contexto que el problema de la aplicación llega a ser central en Gadamer de la misma manera que el análisis de phronesis aristotélica. Phronesis es una forma de razonar y conocer que incluye una me-

diación distintiva entre lo universal y lo particular, un tipo de ética saber - como, en la cual lo que es universal y lo que es particular están codeterminados. Phronesis no debe ser identificado o confundido con "conocimiento objetivo" ya que reclama una comprensión auténtica, phronesis no está separado del intérprete sino que es constitutivo de su praxis. La comprensión es una forma de phronesis.

La interpretación que hace Gadamer de Aristóteles ilustra lo que quiere significar por "fusión" de horizontes ". Se cuestiona el texto de Aristóteles desde nuestro horizonte histórico porque el encuentro dialógico con su pensamiento nos permite ver como la comprensión contemporánea de praxis ha llegado a deformarse. Aprendemos de Aristóteles que la "práctica" no debe ser confundida con la "aplicación de la ciencia a tareas técnicas", concepto que prevalece en la sociedad moderna sino que la relación praxis phronesis permite abrirnos a la tradición y dar vida a nuevos significados...

Esta comprensión como la phronesis es una forma de conocimiento moral - práctica que llega a ser constitutivo de lo que estamos en vía de llegar a ser.

Gadamer considera que la comprensión hermenéutica nos humaniza y en consecuencia su tarea principal es corregir la falsedad peculiar de la conciencia moderna y defender la razón práctica y política contra la dominación de la tecnología basada en la ciencia. Es en este sentido que la hermenéutica filosófica es la heredera de la tradición más vieja de la filosofía práctica

Bernstein considera que somos testigos de una nueva vuelta en la conversación de la filosofía y en la comprensión de la racionalidad humana donde hay una apropiación y una recuperación de un conocimiento práctico que es característico de la phronesis.

Para Gadamer lo que dice Aristóteles es verdad no porque lo dice él sino porque podemos dar argumentos convincentes para mostrar porque es verdad. La fuerza no es solo lo que la tradición nos dice pues hay tradiciones conflictivas que hacen a su vez reclamos conflictivos de verdad. Bernstein sugiere que Gadamer apela al concepto de verdad que puede ser argumentativamente validada por la comunidad de intérpretes quienes se abren a lo que la tradición nos dice. Esto no significa que hay alguna perspectiva trascendental ahistórica del cual podemos evaluar la competencia de los reclamos de verdad ya que juzgamos y evaluamos tales reclamos por los standards y prácticas que han tenido lugar en el curso de la historia.

Conclusiones

Nuestra mirada sobre la racionalidad implica:

a) La posición holista del lenguaje conduciría a descartar el objetivismo sin caer en la irracionalidad.
b) La constitución del mundo define el alcance de la racionalidad humana.
c) La relación lenguaje realidad y experiencia nos llevó en este trabajo al concepto de praxis´.
d) El relativismo se supera a partir de una nueva conversación que tiene como eje el carácter dialógico del lenguaje. El lenguaje explícito en el diálogo abierto presupone un background de acuerdos intersubjetivos que identificamos con un trasfondo tácito.
e) Señalamos la importancia que Taylor le asigna a Herder y Bernstein a Aristóteles a partir de Gadamer.
f) Somos agentes en el mundo, no tenemos representaciones de él y este rechazo a la concepción heredada también nos dice que somos agentes encarnados, por eso pensamos que situarnos en la cuestión del lenguaje conduciría a una interpretación que excede a la tradicional fundamentación del conocimiento y quizás la vía de burlar la raíz del problema en interpretaciones abandonadas, abra el debate en una dirección que explique nuevamente como el lenguaje es la posibilidad de constituir el mundo.

Creemos que tanto Bernstein como Taylor van buscando vestigios pasados y presentes que aporten comprensión a nuestra compleja realidad. Se trata de indagar y rearmar un rompecabezas? O quizás se trate del dinamismo de un calidoscopio. Solo sabemos que estamos intentando conversaciones porque sería importante darnos cuenta de cuales son las posibilidades de intervención del hombre cuando afirmamos:

1) No es solo la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene a la comunidad de hablantes.

2) Las palabras dan forma a nuestras relaciones sociales por ej., se definen lugares al decir profesores y alumnos, madre e hijo, ciudadanos iguales en una república o seguidores de un líder en una guerra. Entonces nos preguntamos ¿de qué modo encarar la conversación?

Bibliografía

Bernstein R. J. (1997), Beyond objetivsm and relativism: science, hermeneutics and praxis. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
D Agostini F. (1997), Analíticos y continentales, Cátedra, Madrid
Taylor C. (1997), Argumentos filosóficos, Paidos. Buenos Aires

MULTICULTURALISMO Y RECONOCIMIENTO UN CRUCE ENTRE TAYLOR, HABERMAS Y FOUCAULT

Gabriel D'Iorio
UBA

(apertura)

De los múltiples factores que hacen posible en el mundo moderno la inquietud por *el reconocimiento* y *la identidad*, dos merecen destacarse: *en primer lugar*, no existen jerarquías sociales predeterminadas que aseguren, como en las sociedades premodernas, *en reconocimiento* a priori conferido por el lugar que se ocupa en dicha jerarquía; *en segundo lugar*, al no poder derivar *la identidad* del individuo de la posición social que éste ocupa, se abre un inestable equilibrio entre lo interiormente generado y lo socialmente determinado. Esto es, si la identidad interiormente derivada no disfruta de reconocimiento garantizado a priori, entonces debe asumirse que el reconocimiento hay que ganárselo. Por ello se hace evidente que, hablar de *reconocimiento* en la modernidad es hablar de lucha por el reconocimiento.

El mismo carácter problemático que asume la constitución de las identidades personales se apodera del fenómeno de la diversidad cultural. Bajo la perturbadora presencia de la *otredad*, se inscribe en la aurora de los tiempos modernos una tendencia paradojal que despliega sus formas a través de la propensión obstinada de pueblos, comunidades de lengua y tradición hacia la afirmación de sus diferencias constituyentes, en el marco de una situación planetaria de creciente interdependencia económica que intenta borrar esas mismas diversidades que, trabajosamente, buscan certificar su identidad.

Aunque la condición posmoderna ha modificado los "marcos referenciales", la disputa práctica y el interés teórico en torno a estos problemas no ha cejado. Incluso no parece exagerado afirmar que los debates alrededor del *multiculturalismo* y el *reconocimiento* aportan señales fundamentales para entender las actuales fisuras del discurso ético y político en torno a la constitución de las identidades individuales y colectivas. Se presume con dicha afirmación que, en tiempos impregnados por el vértigo disolvente que la lógica autista del capital pretende imponer, preguntarse por el Qué, el Quién y el Cómo del *reconocimiento* resulta ser una tarea conceptual de efectos políticos inquietantes.

Ello puede observarse con claridad en el escrito de Charles Taylor, "La política del reconocimiento". Allí, el filósofo canadiense sostiene que los trazos constituyentes del sujeto moral y de la comunidad cultural *dependen* del reconocimiento que efectivamente se hace de la figura del "otro". Aceptar este

principio, implica asumir que la definición conceptual de la categoría de *reconocimiento* es determinante a la hora de pautar los compromisos éticos y políticos que comportan los procesos ciertos de construcción de *identidad*. Se supone que de hecho, estos procesos pueden reflejarse, o bien en políticas públicas de reconocimiento efectivo, o por el contrario, en deformación de las identidades a través de dichas políticas.

Múltiples son los contrapuntos teóricos que surgen a raíz de estas temáticas. En lo que sigue me propongo presentar *dos problemas* que considero relevantes para la comprensión de la disputa. El escrito antes citado de Taylor me servirá como hilo conductor para presentar una polémica -no siempre directa- con Habermas y Foucault.

(el problema de la neutralidad)

Un real compromiso público con políticas activas de reconocimiento supone, en algunos casos, poner en riesgo el principio de neutralidad y tolerancia que defienden liberales como Habermas. El conflicto de *Québec* analizado por Taylor muestra que un reconocimiento efectivo puede generar enmiendas constitucionales que *violan* principios muy caros a un liberalismo de tipo procedimental. Según el modelo procedimental de democracia, una sociedad liberal no puede abrazar, en tanto sociedad, una particular forma de vida. Adherir a un bien particular porque mayoritariamente se lo concibe como bien supone no tratar con igual respeto a las minorías; esto es, una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la concepción de vida buena; debe limitarse a tratar imparcialmente a los ciudadanos y asegurar condiciones de respeto mutuo[1].

Habermas lo afirma claramente: una sociedad pluralista se estructura a través de relaciones de *reconocimiento* recíproco bajo las que todos y cada uno han de poder encontrar *igual protección* e *igual respeto* en

> (a) su integridad como individuos incanjeables, (b) en su calidad de miembros de un grupo étnico o cultural, (c) en su condición de ciudadanos, esto es, de miembros de la comunidad política[2].

Como puede observarse, este modelo intenta dar cuenta del fenómeno del multiculturalismo estableciendo principios de convivencia que exigen tratar al *otro* con *dignidad y respeto*, no sólo porque pertenezca a tal o cual cultura sino por su sola condición de *persona*. Sin embargo, esta estrategia no parece ir en la dirección de una efectiva política de reconocimiento que cruce el umbral del respeto igual para todos. Ahora bien ¿No supone el *respeto igual* un reconocimiento pleno?

En "La política del reconocimiento", Taylor sostiene que no. El *respeto* es condición necesaria pero no suficiente para un reconocimiento pleno, pues el *reconocimiento* que forja las distintas identidades individuales y colectivas puede manifestarse como: (a) un reconocimiento positivo -respeto y valoración-; (b) falta de reconocimiento; (c) falso reconocimiento. Este último tipo puede jugar un papel determinante en el proceso de construcción de la identidad ya que según Taylor:

> Un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente [...] que lo rodea le muestran un cuadro [...] degradante de sí mismo[3].

El reconocimiento debido no es, como puede observarse, sólo una cuestión de civilidad sino un momento constituyente de identidad.

El contrapunto se manifiesta con toda claridad en el plano cultural, pues para Taylor, una sociedad con metas colectivas como Québec viola el modelo procedimental de democracia. Para el gobierno de Québec debe *reconocerse* que la supervivencia y el florecimiento de la propia cultura es un bien. Por ello, su sociedad política no permanece neutral entre quienes permanecen fieles a la cultura de sus antepasados y quienes desean separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de auto-desarrollo[4]. Sin embargo, aquí cabría preguntar: organizarse en torno a una definición de la vida buena ¿no supone legitimar constitucionalmente una actitud de falso reconocimiento hacia quienes no la comparten?[5].

De ahí que Habermas sostenga que "El derecho democrático a la autodeterminación incluye [...] el derecho a preservar la propia cultura *política*, la cual constituye el contexto concreto para los derechos ciudadanos; pero no incluye el derecho a la autoafirmación de una forma de vida *cultural* privilegiada [...] Sólo una ciudadanía democrática que no se cierre en términos particularistas puede [...] preparar el camino para el status de ciudadano del mundo"[6].

Pero desde la perspectiva de Charles Taylor esta insistencia en la aplicación uniforme de reglas procedimentales con su correlativa desconfianza hacia metas colectivas, construye a priori un discurso de intolerancia que condena estructuralmente a sociedades como Québec[7]. Este tipo de sociedades exige que las relaciones de reconocimiento en el seno de una comunidad deben estar jurídicamente garantizadas, al tiempo que requieren cooperación ciudadana orientada por metas comunes. El ciudadano debe identificarse con su forma de vida, pues los principios constitucionales sólo cobran forma en prácticas sociales. Únicamente desde allí puede establecerse una nación de ciudadanos capaz de articular intenciones, actitudes y proyectos comunes. El reconocimiento mismo es una tarea común. Un constante *diálogo*.

(el problema de la fusión de horizontes)

Asimismo, la tensión siempre existente entre principios universales y derechos particulares nos recuerda que ninguna política de *reconocimiento* efectivo puede soslayar el problema del *valor* de una cultura.

Según Taylor, no deja de ser problemático determinar en que reside el valor que se atribuye a una cultura cuando dicha cultura difiere notablemente de la nuestra. El entendimiento mismo de lo que pueda tener valor nos resulta extraño y ajeno. El punto ante el que nos enfrentamos es el siguiente. Así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho a voto, cualesquiera sean su raza y su cultura, así también

[...] todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor[8].

Si bien esta exigencia es aceptable *no tiene sentido* plantear como cuestión de derecho la formulación de un juicio concluyente acerca de su valor. Una vez examinada encontraremos mayor o menor valor en una cultura, pero exigir que lo hagamos a priori supone tener marcos referenciales comunes. Para realizar un examen profundo tiene que ocurrir lo que Gadamer denomina *fusión de horizontes*[9].

En torno a esta problemática Taylor ajusta cuentas con los neonietzscheanos. Los acusa de no diferenciar *la validez de un juicio* del *apoyo* que se puede dar a una cultura[10]. Afirma que las culturas *desean respeto y valoración*, y no la simple condescendencia de un apoyo descomprometido. Afirmar que todo juicio de valor se reduce en última instancia una cuestión de poder y contrapoder, implica cambiar la política de reconocimiento por la de la *solidaridad*.

De ahí que el filósofo canadiense sostenga que

[...] un juicio favorable pero prematuro no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al otro, por ser como nosotros[11].

Así entendida, la demanda de juicios positivos de valor resulta homogeneizante, pues implica contar con normas universales para juzgar. Pero estas normas son las propias de la cultura occidental. Al invocarlas, *la política de la diferencia* hace que todo sea lo mismo. Pero si de hecho todas las culturas han hecho valiosos aportes, no puede ser que éstos sean idénticos. En consecuencia, según Taylor existe algo a medio camino entre la exigencia inauténtica de reconocimiento del igual valor y las normas etnocéntricas. Ese algo lo constituyen los juicios de valor configurados en el marco de la fusión de horizontes.

Desde la perspectiva foucaultiana, el problema del " reconocimiento del valor" no resiste el test del imperativo genealógico. Para Foucault, detrás de las intenciones áuricas que subyacen a toda fusión de horizontes se esconde la trama binaria que intenta determinar un tipo de subjetividad. En el cuerpo de la historia se encuentra el estigma de los sucesos pasados,[12] el mapa que recoge las marcas de *la lucha por el reconocimiento*. Ese cuerpo enseña que en la historia de las colonizaciones y conquistas, "la fusión de horizontes" ha sido cuestión de imposición y de masacre.

En este sentido, no parece factible reducir la posición de Foucault -como reiteradamente hace Taylor- a una cuestión de apoyo solidario y etnocentrista a ciertas culturas, pues lo relevante de su programa reside en señalar las conexiones insospechadas que existen entre las raíces de la racionalidad moderna y el montaje de los operadores disciplinadores que impiden la emergencia de otro tipo de subjetividad. De ahí que al final de su conferencia *Omnes et Singulatim*, Foucault señala que ante configuraciones estatales como las modernas que son a la vez individualizantes y totalizadoras resulta una ingenuidad oponer el individuo y sus intereses, o la comunidad y sus prerrogativas[13]. Por el contrario, se trata tanto de poner en cuestión la racionalidad misma que hace posible los procedimientos de exclusión binaria que son

constituyentes de un tipo de subjetividad[14], como de enseñar la verdadera historia de la construcción comunitaria de la identidad en procesos de reconocimiento -o si se prefiere, de las sociedades multiculturales como espacios de confrontación[15].

(epílogo)

Más allá del carácter introductorio del escrito, puede observarse con claridad el lazo común que une al problema de la *neutralidad* con el problema del *valor*: el reconocimiento como política en el marco de las sociedades multiculturales. Sin embargo, no es todo lo que se desprende de allí. Al tiempo que pensamos la crisis de ese lazo, cabría preguntar: ¿Es posible la fusión de horizontes que propone Taylor en el marco de una globalización impuesta por los imperativos del mercado informatizado? ¿Cómo sostener la neutralidad, en el sentido de Habermas, cuando al interior de los territorios nacionales la atomización cultural y política es cada vez mayor? ¿Sirve hoy la historia, como la entendía Foucault, para poner luz sobre el presente o por el contrario, esa historia es utilizada por los enemigos de la libertad para su provecho?.

Quizás otras preguntas sean más pertinentes. Aunque, desde luego, no el preguntar.

Bibliografía

Taylor, Ch. (1992), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.
_____ (1884), *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta.
_____ (1991), "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" en *Escritos sobre moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
Foucault, M. (1995), "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política" en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
Foucault, M. (1980), "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.

Notas

[1] El antecedente de esta posición liberal es Kant y su concepto de dignidad humana que consiste en gran parte en la idea de autonomía, es decir, en la capacidad que tiene cada uno para determinar por sí mismo la idea de buena vida. La dignidad está asociada con esa capacidad de determinar la propia opinión. Si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima de los otros dejamos de respetar esta capacidad de los sujetos.
[2] HABERMAS J., "Ciudadanía e Identidad Nacional", en *Facticidad y Validez*, p624, Madrid, Trotta, 1998. Esta idea de una comunidad política que se determina así misma ha quedado jurídicamente plasmada de formas muy diversas en las Constituciones, y en general en los sistemas políticos de la Europa Occidental y de Estados Unidos.
[3] TAYLOR CH., cit., p44. Cabría preguntar a Habermas si el predicado "Refugiados" hace justicia con la dignidad de las personas, pues ¿Qué significa construir al otro como refugiado?.
[4] Es por ello que las medidas políticas tendientes a la *supervivencia* tratan activamente de crear miembros de la comunidad Ej. Asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes.
[5] Si la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común ¿no se está condenando a priori a quienes no desean hacerlo?. Por ello se supone que una sociedad como Québec debe distinguirse, dice Taylor, por: 1° el modo en que trata a sus minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno; 2° los derechos que asigna a sus miembros. Su límite infranqueable son las libertades y derechos fundamentales (derecho a la vida, a la religión, a expresar ideas, al proceso legal, a la libertad) más allá de las inmunidades temporarias.
[6] HABERMAS J, cit., p643.
[7] Habermas no lo percibe así. Para el filósofo alemán, Suiza y EEUU son los ejemplos paradigmáticos de sociedades multiculturales. Su cultura política muestra que no se necesita de un origen étnico-lingüístico y cultural común para sostener sus principios constitucionales. Antes bien, despliegan una cultura política liberal cuyo denominador común es un patriotismo de la constitución
[8] TAYLOR CH., cit., p100 y siguientes.
[9] La fusión de horizontes actúa mediante el desarrollo histórico de nuevos vocabularios de comparación por cuyo medio es posible expresar los contrastes interculturales. Se trata de encontrar un lenguaje común.
[10] Taylor asume que el acto de declarar que las creaciones de una cultura tienen valor es visto por las propias culturas, como un acto de respeto; en cambio, el evento de declarar el simple apoyo solidario es visto como un acto de condescendencia
[11] TAYLOR CH., cit., p 104.
[12] FOUCAULT M., "Nietzsche, la genealogía, la historia" *en Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980, p 14.
[13] Como hacen, respectivamente, liberales procedimentalistas y comunitaristas.
[14] FOUCAULT M., "Omnes et Singulatim", en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, p 140. Poner en cuestión la racionalidad política de la modernidad no supone renunciar a la razón sino implica renunciar a la pretensión totalizadora de esa razón.
[15] Aunque efectivamente estamos ante un contrapunto casi irreductible, vale la pena señalar que ambos indagan históricamente sobre el problema de la subjetividad y la identidad, al tiempo que realizan una crítica de la razón instrumental y del individua-

lismo egocéntrico -y de cualquier otra forma de atomismo ilusorio-. Pero mientras Foucault intenta desde su labor intelectual desenmascarar los múltiples orígenes del entramado de una ortopedia social que con insistencia busca producir un tipo de subjetividad, Taylor intenta encontrar en el ideal de autenticidad la tensión constitutiva desde la cual elevar nuestras prácticas, o lo que es igual, intenta articular el horizonte de significación a partir del cual se pueda comprender la lucha por el reconocimiento en la modernidad.

POLÍTICAS DEL PENSAMIENTO. LA POLÍTICA EN GILLES DELEUZE

Guido Fernández Parmo

La política del pensamiento tiene que ver con la delimitación de territorios, con qué territorios traza el pensar. Estos territorios tienen que ver, claro está, con los posicionamientos, las estrategias y las actitudes. Posicionarse es demarcar el lugar desde el cual uno se enfrenta a los problemas, a las oposiciones, a las máquinas totalizantes (medios, instituciones, etc.); las estrategias se refieren a qué movimientos tomaremos para escapar a la sumisión del poder (concentrado, molar, y representacionista, tal como lo entendieron Bakunin y Foucault); y las actitudes se refieren a las implicancias éticas del pensamiento, es decir, no meramente una 'postura intelectual', sino más bien una postura corporal que expresa las ideas. Todo esto debería mostrarnos, de cada pensamiento o sistema filosófico, la política de la filosofía, por ejemplo: ¿hacia dónde nos lleva la intencionalidad de Husserl? Que es lo mismo que decir: ¿qué implicancias políticas tendrá en el contexto actual (léase: dentro de los territorios configurados en la actualidad por la filosofía y el capitalismo) el pensamiento de Husserl?

Intentamos, entonces, averiguar sobre qué plano descansa el concepto de «política» y cuáles son las bifurcaciones que componen su territorio. Rastrear esta geología del concepto excede los límites de la presente ponencia. Aquí sólo podremos apuntar algunas líneas de composición del concepto, destacar alguna de sus «bifurcaciones». Esto nos podría llevar, en un análisis más detallado, a detenernos en algunos momentos internos del concepto: su territorialización en Husserl, como inicio original del concepto, fundamentalmente en los conceptos de sentido e inmanencia, en el pragmatismo de Pierce y James, donde el sentido opera en un marco socio-político determinado como 'rule of action', y en la filosofía de Sartre, como producción del sentido por la diferencia radical entre el ser en-sí y el ser para-sí.

La motivación para pensar la política del pensamiento surge de la crisis que recorre al capitalismo, a sus legitimadores y a sus opositores. Y este es el punto de partida obligado. ¿Qué efectos para la política produce la mundialización del mercado y el corrimiento de los estados-nación?. Porque al perder legitimidad el Estado, también pierde legitimidad la idea de representación. Por lo tanto, hoy más que nunca, el sentido de los actos políticos pertenece a otro ámbito que el de la representación. El sentido siempre tiene que ver con la diferencia y con el acontecimiento. El sentido es lo que recorre al acontecimiento por su superficie, es su razón de ser. Y un acontecimiento es la emergencia de una diferencia dentro de un campo de posibilidades limitadas. De lo que se trata es de proponer no la correspondencia que no nos saca de lo ya conocido, del pensamiento único, sino su sentido explicitado en la creación de problemas. Más importante que no caer en la falsedad resulta el no caer en la imbecibilidad, en la crueldad, etc. El sentido es la punta del pensamiento, la vanguardia que lleva al pensar hacia sus propios límites ampliando el saber e incorporando constantemente las diferencias.

Así, el sentido de los actos políticos encuentra su producción desde el seno mismo del nuevo capitalismo[1]. Sentido político que es en sí mismo una política del sentido, una estrategia y posición ante la

producción desterritorializante del capitalismo. Esto es lo que Negri y Hardt describen en su último libro "Empire" como el pasaje de la modernidad de los estados-nación a la posmodernidad del Imperio. La representación ya no representa (si alguna vez lo hiciera) nada: los referentes se encuentran perdidos en el flujo des-territorializante del mercado. Porque el capitalismo se caracteriza por elevar a su esencia, dice Deleuze[2], lo que siempre quisieron conjurar las sociedades: los flujos externos, diferentes al código 'oficial', que amenazaban con desarmarlo. Siguiendo a F. Jameson[3], vamos a decir que lo propio del neologismo deleuziano «desterritorialización», a pesar de usarse para infinidad de materias, se encuentra en esta función des-codificadora del capitalismo que produce él mismo flujos (de gente, de producciones artísticas, de culturas, etc.) que se alejan de cualquier proyecto de identidad. Resulta evidente que a medida que el «capitalismo tardío» (Jameson) o «capitalismo mundial integrado» (Guattari) avanza, la política ya no se inscribe en la donación de sentido de ninguna trascendencia.

La ventaja, si es que la podemos llamarla así, de este nuevo orden mundial, es que nos obliga a buscar alternativas que no se encuentran ya en el pensamiento filosófico tradicional asociado a un Estado que dejaba, al pensamiento de los Estados tercermundistas, en la ambigüedad de un pensamiento local. El Imperio nos obliga a construir desde nuestro territorio específico, esto es, desde una posición configurada por el entrecruzamiento de un pensar europeo desterritorializado y de una tierra latinoamericana que construye un tercer mundo particular, aunque sobrecodificada por un capitalismo universal de las formas abstractas. Con esto queremos decir: la desterritorialización absoluta llevada a cabo por el capitalismo, y la consecuente destrucción y aniquilación de las diferencias (culturales, políticas o económicas) socava también la idea de representación. Cualquier modelo trascendente que se pretenda instaurar y que no sea funcional al mercado está condenado a ser re-territorializado en el mercado mismo. Al no existir los 'grandes relatos', el pensamiento se encuentra desorientado, pero lo que en realidad le sucede es que no puede instalarse, no puede afectar, funcionar dentro del único y por excelencia gran relato del capitalismo: el mercado. El pensar filosófico y sus implicancias políticas, se alían a la liberación de la tierra subyugada cuando acepta desviarse y transformarse para territorializarse en nuevos espacios, esto es, en nuevos entramados económicos, culturales y también políticos, liberados de categorías como europeo, latinoamericano, dominado o dominador, verdadero o falso. El problema del 'pensamiento de liberación' sólo debe entenderse en ese vínculo entre la filosofía y el capitalismo, más allá, incluso, de los localismos y de los universalismos: ni local ni global, la política es puro movimiento y desplazamiento de sentidos, se trata, como dicen Hardt y Negri, de una 'production of locality'[4], producciones de localidad, de diferencias, de subjetividades que no preexisten ni son naturales, sino, más bien, que responden a un régimen de producción determinado. Así, la política tiene que ver, precisamente, con una pragmática de las construcciones de sentido. El efecto de sentido es producido cuando el pensar mismo parte de lo primero necesario: darle voz al pueblo[5], construir una lengua menor, que no se fundamenta en un origen, una raza o una nacionalidad, sino que instaura la diferencia para poder actuar.

De aquí que tampoco podamos levantar las banderas de las desterritorialización, el nomadismo o el caos en el pensamiento: el capitalismo *es* la máquina de guerra desterritorializante por excelencia. Por lo tanto, debemos relativizar los planteos, situarlos, posicionarlos, y no absolutizar los mismos conceptos que nos proponen estos autores: la desterritorialización llevada a cabo por el capitalismo necesita de límites, de fronteras infranqueables, de territorios impenetrables que puedan permitir desterritorializaciones de libertad, es decir, de creación, de novedad. Aquí radica, si podemos alcanzar algún criterio más o menos estable, aunque an-exacto, el valor político de la filosofía de Deleuze y Guattari que nos interesa: generar espacios de creación de sentido que liberen la potencia de la vida misma. Se ha perdido la noción de Vida como poder, poder de producir formas, lenguajes, personajes (la libertad ya no puede ser un concepto para juzgar los modelos y actos que nos proponemos). Pero, entonces, ¿qué espacios generar? Esa es una pregunta que no puede responderse más que de las prácticas colectivas, coordinadas pero descentralizadas, conjuntas pero heterogéneas.

El pensamiento político deberá poder «seguir funcionando», como proyecto de transformación o como guía de acción, sin pretender ser representante de ningún grupo, sino más bien «hablando con» o «junto a» los grupos. Antes que dar cuenta de la realidad, el pensamiento debe poder plantear los problemas; antes que «reconocimiento», el pensar es «acontecimiento»; y antes, por último, que una fundamentación lógica o cognitiva, el desplazamiento del que hablamos se fundamenta en una necesidad de enfrentar "la terrible fábrica de riqueza y pobreza"[6] que es el capitalismo. Dice Deleuze en "Diferencia y Repetición": "No aprendemos nada con quien nos dice: «haz como yo». Nuestros únicos maes-

tros son aquellos que nos dicen «hazlo conmigo» y que en vez de proponernos gestos a reproducir saben emitir signos desplegables en lo heterogéneo"[7].

El capitalismo, así, no se comprende sin toda una geografía y una geofilosofía que le dan sustento y resistencia. La filosofía política se da dentro de este doble marco: por un lado, la banalidad y complicidad del pensar, y por el otro, la pérdida de las antiguas identidades y antiguos referentes. Redefiniendo el pensamiento de izquierda, Deleuze y Guattari continúan en cierta medida el proyecto de Marx: no puede darse una filosofía política sin centrarse antes en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos. Porque el capitalismo no se entiende sin el pensamiento europeo, y porque la mundialización del mercado no se comprende sin la europeización del pensamiento, el grito de «proletarios uníos» no es el único que recorre al capitalismo tardío. Deberíamos decir, tal vez con más razón, «foráneos uníos»: extranjeros en nuestra propia tierra, extranjeros en nuestro pensamiento.

El pensamiento, de esta manera, *ya* es una práctica, la práctica de proponer nuevos problemas. Perdida toda trascendencia, el pensamiento se vuelve político, o tiene un devenir político, cuando deja al margen los criterios de verdad o falsedad para buscar otros criterios más convocantes: ¿es Interesante o estúpido ('non-sense', sin-sentido) tal pensamiento? Más allá de las 'fundamentaciones', la coherencia es una coherencia «ética». El pensar político, la «política» delineada en estas páginas, tiene sus efectos éticos. Es una actitud política, y por ello mismo ética, problematizar estos temas. No importa qué sea la realidad o qué pensamiento sea verdadero, parecen decirnos los autores aquí trabajados, sino cómo podemos hablar sin decir estupideces, sin caer en el 'non-sense', sin comunicar ideas que todos sabemos.

Notas

[1] M. Hardt / A. Negri. 2000. Empire. Ed. Harvard University Press. Massachusetts. P. 45-46
[2] Gilles Deleuze. "Curso del 16/11/71", en la página www.imaginet.fr/deleuze.
[3] F. Jameson. 1999. El Giro cultural. Ed. Manantial. Buenos Aires. P. 200
[4] M. Hardt / A. Negri. *Op. Cit.* P. 45
[5] G. Deleuze/F. Guattari. 1997. ¿Qué es la filosofía? Ed. Anagrama. Barcelona. P. 111. Dicen Deleuze y Guattari en el mismo lugar, a partir de unas reflexiones sobre Heidegger: "la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor" (*Ibid.*)
[6] G. Deleuze. 1996. Conversaciones. Ed. Pre-Textos. Valencia. P. 270
[7] G. Deleuze. 1988. Diferencia y repetición. Ed. Júcar. Barcelona. P. 69[7] M. Hardt / A. Negri. 2000. Empire. Ed. Harvard University Press. Massachusetts. P. 45-46.

NIETZSCHE Y HEIDEGGER, LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

Máximo Hafford
UN de La Plata

El problema que se intenta abordar aquí, es el que plantea la metafísica a partir de la crítica nietzscheana ejercida contra las nociones ontológicas fundamentales, esto es, el de encontrarse en su final. Desde la concepción heideggeriana propia de la segunda mitad de los años treinta, dicho final lleva a plantear a su vez otra cuestión, a saber, el problema de la superación de la metafísica occidental. Pero plantear el problema de la superación de la ontología tradicional implica ya establecer la cuestión central de la posibilidad misma de la metafísica y, de modo análogo, de una metafísica fundamentada en la noción de "posibilidad".

A partir de las indagaciones heideggerianas, la conclusión de la metafísica se entiende como el destino (*Geschick*) de la historia occidental, mientras que la filosofía de Nietzsche, centrada en la noción de "voluntad de poder" ("*Wille zur Macht*"), representaría la consumación de la metafísica. Partiendo de esta interpretación, es común considerar que la crítica nietzscheana no llega a los fundamentos de la metafísica sino que, en cuanto culminación de este modo de pensar, los asume y, por lo tanto, radicaliza todas sus determinaciones nihilistas. En este sentido, se afirma que la noción de *voluntad de poder*, devela destinalmente la esencia de la metafísica de la subjetividad o, dicho en otros términos, de la metafísica del dominio del ente en desprecio del ser.

En lo que sigue se intentará desarrollar, en confrontación con la interpretación heideggeriana, una comprensión de la noción de *voluntad de poder*, de modo tal que represente una verdadera crítica *fundamental* de la metafísica y, por lo tanto, una apertura para su superación. A partir de esta interpretación de la noción central del pensamiento nietzscheano se pretende, por una parte, establecer el *espacio común* que sirve de base a la divergencia de las posiciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger y, por otra, determinar las posibles direcciones que encuentra el pensar metafísico en la época de su conclusión. Ahora bien, la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el último metafísico occidental, puede reducirse a tres afirmaciones básicas: En primer lugar, se sostiene que Nietzsche mantiene con Descartes una "relación esencial" y que es "desde esa relación [como] se determinan los presupuestos *internos* de la metafísica de la voluntad de poder"[1]. Esto implica afirmar que la subjetividad moderna, expresada en el "*ego cogito*", es el hilo conductor a partir del cual sólo se puede pensar la noción de voluntad de poder. Se afirma, pues, que dicha noción sólo es comprensible, en cuanto continuación de la posición metafísica fundamental de Descartes, como "*ego volo*"[2]. Desde esta interpretación la noción de voluntad de poder responde a la pregunta conductora de la metafísica, y es pensada, en conformidad con la tradición, como el carácter fundamental del ente en su totalidad, esto es, como la "substancia" del ente.

En tanto que para la modernidad es el "sujeto" lo que propiamente subyace al ente, en cuanto objeto, la noción clásica de "substancia" es considerada como una mera *representación* (*Vorstellung*) del mismo. De ahí que, para Heidegger, tanto Descartes como Nietzsche coincidan en un punto, a saber, en reducir las categorías fundamentales de "ser" y de "verdad" al pensar, en cuanto representaciones del sujeto. Por lo tanto, el paso que instaura Nietzsche en la historia de la metafísica al definir la verdad como voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*), en correspondencia a la comprensión del ser como voluntad de poder, no constituye para Heidegger una superación de la noción cartesiana de la verdad como certeza, esto es, como lo representado en la conciencia por el sujeto sino, más bien, constituye su culminación.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se concibe el pensamiento de Nietzsche como una "metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder"[3]. La crítica nietzscheana a la noción de verdad como representación, en el sentido de adecuación con lo real conduce, según Heidegger, a determinar el modo de pensar representativo de manera incondicionada, es decir, a llevar hasta su último límite posible la representatividad. En efecto, según esto, el sentido fundamental que encierra el pensar como *Vor-stellen* (representar), reside en el carácter del presentar (*stellen*) en cuanto tal, esto es, en el carácter de la fijación misma en la presencia, antes que en la adecuación de lo así representado. Puesto que el pensar no contiene ya ninguna referencia a la verdad, tampoco está condicionado en su función de re-presentar, es decir, de fijar la presencia. Por lo tanto, "la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder" significa que la voluntad de poder, en cuanto voluntad de verdad, determina de manera incondicionada las condiciones de presentación (representación) del ente, en función del dominio de lo real, como forma de aseguramiento.

En tercer lugar, se concibe el final de la metafísica como "el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica"[4], siendo la última de estas posibilidades, aquella en la que se invierte su esencia. De este modo se interpreta la inversión nietzscheana de la metafísica, como una necesaria consecuencia póstuma del error que definió a la metafísica en su historia y, por lo tanto, como una inversión que permanece dentro de la historia de la metafísica de la subjetividad.

Ahora bien, para comprender en modo propio el sentido de la inversión nietzscheana, es necesario situarla en el origen mismo de la metafísica, es decir, no como la última de sus "*posibilidades esenciales*" sino, antes bien, como una inversión que se realiza a nivel fundamental. Como una inversión, por lo tanto, que está dirigida al fundamento de la ontología occidental. Sobre esto, Nietzsche determina su posición dentro la historia de la metafísica en un conocido fragmento: "Parménides había dicho: 'No se piensa lo que no es'; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: 'Lo que puede ser pensado tiene que

ser necesariamente una ficción (*Fiktion*)'[5]. En efecto, el fundamento de la metafísica es comprendido desde Parménides a partir de la identificación originaria de ser y pensar. Es esta identificación primera la que conduce, en el inicio de la filosofía, a pensar el ser desde el modelo de la presencia y, en la filosofía moderna, a pensar el ser como una *re*-presentación (*Vor*-stellung) del sujeto. Pero si Parménides afirma la perfecta unidad de ser y pensar, Nietzsche se ubica en el otro extremo del fundamento de la metafísica occidental. Al sostener que "lo que puede ser pensado tiene que ser necesariamente una ficción", no se lleva a cabo una mera inversión de la metafísica, a la manera de una nueva interpretación (inversión) de la esencia de la verdad como "ficción". De un modo más profundo, lo que se devela como "ficción" es la unidad misma de ser y pensar, es decir, la correspondencia en cuanto tal. En consecuencia, también se develan como ficciones los diferentes modos en que tal correspondencia fue pensada, en las distintas épocas de la historia de la metafísica, a través de los conceptos de substancia, de sujeto, de voluntad, etc. En el mismo lugar en el cual realiza una crítica, entre otras, a las nociones metafísicas de "ser", de "substancia", de "unidad" y de "identidad", Nietzsche afirma lo siguiente sobre el sentido de la noción de "voluntad": "En el principio está ese grande y nefasto error de creer que la voluntad (*Wille*) es algo que hace (*wirkt*), que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que ella es sólo una palabra..."[6].

Afirmar que la voluntad no es "algo" que genera efectos, que aquello que se nombra es "sólo una palabra" significa, en acuerdo a la crítica lingüística de Nietzsche desarrollada contra la metafísica, que la aparente identidad de la palabra está en constante tensión con la diferencia de lo que pretende nombrar. Según la interpretación desarrollada aquí, la noción de "voluntad" es irreductible a la noción ontológica de "substancia", puesto que precisamente expresa la descentración de toda unidad conceptual concebida como fundamento último. En razón de ello, tampoco puede reducirse su sentido al de "*ego volo*", a partir del cual sólo se puede comprender la voluntad de poder como "sujeto incondicionado", es decir, como una subjetividad que determina las condiciones de presentación del ente. Al afirmar que la correspondencia misma entre el "pensar" y el "ser" es una ficción, la noción de voluntad de poder no puede pensarse ya como fundamento ontológico sin negarse a sí misma en cuanto tal, es decir, sin negarse como principio de *identidad*. La voluntad de poder expresa, pues, la *diferencia* que subyace a la identidad del concepto.

Según lo que antecede, el camino que encuentra la metafísica tras la inversión nietzscheana, puede comprenderse en dirección a pensar el fundamento a través de la noción de "potencia", por lo tanto, como "posibilidad". Nociones estas que expresan, según esta hipótesis, el sentido primero que posee la noción de *Wille zur Macht*, en cuanto principio de diferencia ontológica. De ahí que esta noción no responda a la pregunta conductora de la historia de la metafísica sino que, antes bien, esté dirigida a realizar su desfundamentación. A partir de esto, se sostiene que la divergencia de las posiciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger parten, sin embargo, de un espacio teórico común, a saber, del modo de pensar el fundamento como "posibilidad". Ambos coinciden en ubicar el elemento del pensar en "lo posible" (*das möglich*).

Ahora bien, al determinar el elemento del pensar como "lo posible", se establece ya la dirección hacia una superación de la metafísica de Occidente. En efecto, la superación de la metafísica supone una superación del modo de pensar, no una mera substitución del concepto de ser. En *Carta sobre el "Humanismo"*, Heidegger plantea dicha cuestión a partir de la esencia del pensar. La superación de la metafísica está orientada, por lo tanto, a establecer nuevamente el pensar en su elemento, en tanto que éste posibilita al pensar ser un pensar originario. En dicha obra Heidegger afirma lo siguiente: "El ser en cuanto elemento [del pensar] es la "silenciosa fuerza" de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible (*des Möglichen*)"[7]. Según Heidegger, el pensar originario reside en la permanencia dentro de lo que posibilita dicho pensar. En tanto pierde su origen, el pensar pierde a su vez su dirección y se trastoca en un pensar técnico, esto es, en una pura referencia al ente en cuanto es algo presente. La desfundamentación del pensar metafísico, lleva a ambos a pensar el fundamento de lo que es desde la única determinación que permite un pensar en tales términos, esto es, como una capacidad o potencia que halla su elemento en "lo posible". Pero si las posiciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger coinciden en el fondo, en cuanto ambos piensan el fundamento de lo que es como posibilidad, se diferencian, sin embargo, por el modo de concebir lo posible *en cuanto* elemento del pensar. Heidegger comprende el ser, en cuanto elemento del pensar, como la "silenciosa fuerza de lo posible" y, por lo tanto, el pensar como un *escuchar* que remite al origen de aquello que permanece en silencio. Aquello que permanece en silencio es la verdad del ser en cuanto fundamento del pensar. Nietzsche, por su parte, concibe el elemento del pensar, en cuanto volun-

tad de poder, como *creación* dentro del horizonte de lo posible. El horizonte de lo posible esta dado, para Nietzsche, por el sentido y el valor. En este aspecto, pensar más allá del nihilismo, esto es, pensar en modo propio, significa *crear* nuevas *posibilidades de vida*, a través de la creación de valores nuevos. Para Nietzsche también tiene vigencia, pues, la afirmación heideggeriana que sostiene que "todavía no pensamos en sentido propio"[8].

Pensar en sentido propio significa, de acuerdo a esta interpretación, comenzar a pensar desde lo posible. A partir de esto, en la instancia de la superación de la metafísica se encuentran, por lo tanto, dos direcciones a seguir. Esto es, el modo de pensar desde lo posible como *creación* en la diferencia del sentido o como *resguardo* de la identidad del mismo.

Notas

[1] Martin, Heidegger, 2000, "El nihilismo europeo", *Nietzsche*, Destino, Barcelona, II, p.144.
[2] Martin, Heidegger, Op. Cit., p. 150.
[3] Martin, Heidegger, Op. Cit., p. 164.
[4] Martin, Heidegger, Op. Cit., p. 165.
[5] Friedrich, Nietzsche, 1980, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Hrsg. v. K. Schlechta, Ullstein Materialien, Frankfut/M-Berlin-Wien, *Werke*, III, p. 730.
[6] Friedrich, Nietzsche, 1980, *Götzen/Dämmerung*, Op. Cit., p. 960.
[7] Martin, Heidegger, 2000, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, p. 8.
[8] Martin, Heidegger, 1994, "¿Qué quiere decir pensar?", *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, p. 125.

EL ETERNO RETORNO COMO PENSAMIENTO POSIBLE

Máximo Hafford
UN de La Plata

En el presente trabajo se realiza una interpretación del eterno retorno de lo mismo (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*), a partir de considerar que Nietzsche se ubica en un modo de pensar desde lo posible. Este modo de pensar desde la posibilidad como determinación ontológica, se desprende de la crítica nietzscheana ejercida contra el fundamento de la metafísica occidental, es decir, contra la identificación de pensar y ser. Develada esta identificación como una ficción, todo fundamento (*Grund*) se entiende en adelante como ausencia o abismo (*Abgrund*), mientras que toda verdad se comprende, dentro del marco del perspectivismo, como una verdad o perspectiva posible. Según la interpretación desarrollada aquí, el eterno retorno es también una perspectiva, una ficción, es decir, un pensamiento posible. Por ello, esta comprensión del eterno retorno se opone a la interpretación heideggeriana que concibe dicha doctrina como aquel pensamiento que determina el "modo en que es el ente en su totalidad [es decir], la *existentia* del ente"[1]. En efecto, la interpretación heideggeriana del eterno retorno está subordinada a la interpretación de la filosofía de Nietzsche, centrada en la noción de voluntad de poder (*Wille zur Macht*), como culminación de la historia de la metafísica occidental. En este sentido, para Heidegger, la filosofía de Nietzsche se mantiene dentro del proyecto metafísico que piensa el ser a través de la *presencia* del ente, siendo el eterno retorno aquel pensamiento que "piensa la constante consistencia del devenir (...) en la única presencia del repetirse de lo mismo"[2].

Al contrario, al comprender la filosofía de Nietzsche más allá de los presupuestos de la metafísica occidental, se considera que la concepción del eterno retorno es sólo una interpretación del tiempo y, por lo tanto, es una visión posible del mismo. Esta tesis encuentra su justificación más próxima -aunque no su plena fundamentación-, situando las llamadas doctrinas positivas de Nietzsche dentro del marco general del modo de pensar perspectivista, el cual sirve de base a lo que posteriormente se denominará el pensar en términos de valores. Recuérdese que ya a partir de 1873[3], Nietzsche sostiene una concepción pragmática de la verdad, en la cual se afirma que el hombre, en tanto requiere de ficciones ("verdades") para prevalecer en la vida, es indiferente a la verdad en sí, pues sólo se interesa por las *consecuencias* de la verdad, esto es, sostiene las ficciones con consecuencias útiles y niega aquellas que le son perjudiciales. Esto significa que el criterio de verdad o, hablando propiamente, el criterio de ficción está dado por las consecuencias prácticas que se desprenden de una interpretación dada del mundo. A partir de dicho criterio hay que entender también cualquier certidumbre que el propio Nietzsche pretende establecer, como es el caso abordado aquí de la idea del eterno retorno de lo mismo. La concepción cíclica del tiempo será comprendida, según lo antedicho, como aquella interpretación a la que es factible extraerle más consecuencias positivas para la vida.

Considerado como una perspectiva posible, el contenido que implica este pensamiento es siempre un contenido *virtual*, es decir, no efectivo sino, solamente pensado y, por lo tanto, que se desarrolla en la pura posibilidad que abre el pensamiento. Nietzsche lo expresa del siguiente modo:

"Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el *pensamiento* de que *algo se repite* (...). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el *pensamiento de una posibilidad* (*Gedanke einer Möglichkeit*) nos puede estremecer y transformar (...) ¡Cómo ha obrado la *posibilidad* de la perdición eterna!"[4].

Este fragmento, no demasiado comentado por los intérpretes, expresa que la sola posibilidad del eterno retorno encierra todo el valor de esta doctrina. Ahora, que sea un pensamiento posible significa que sólo vale y, más aún, que sólo vale en cuanto es pensado. Esta idea guarda su posibilidad en tanto pueda ser pensada, puesto que todo cuanto es pensable es, por esto mismo, posible. En razón de ello, se considera aquí que las diversas argumentaciones racionales que Nietzsche ensaya en función de los conceptos de "tiempo infinito" y "fuerza limitada", no tienen por finalidad -como a primera vista parecería- la demostración del eterno retorno como realidad efectiva sino, antes bien, probar contra los prejuicios de la época que la concepción de un tiempo infinito no encierra en sí contradicción alguna. Por consiguiente, que es una idea pensable. En un pasaje relevante, dentro del conjunto de los fragmentos en los que Nietzsche ensaya la demostración racional de este pensamiento, antes de proceder a la prueba y dando razón de su necesidad, afirma:

"Últimamente se quiso encontrar repetidas veces *una contradicción* en el concepto de infinidad de tiempo del mundo en el pasado: por cierto, al precio de confundir la cabeza con la cola..."[5].

Pero demostrar meramente que el eterno retorno no es una idea contradictoria no significa sostener que es una idea o pensamiento que se reduce a afirmar su simple posibilidad vacía. De modo análogo, afirmar que es sólo un valor, puesto que sólo vale en cuanto es pensado, no implica una devaluación ontológica en cuanto regla del tiempo. Dentro del marco del modo de pensar que inicia Nietzsche, el *ser* se reduce al *valer*, y el valer se reduce al *querer*. Es decir, lo ontológico está determinado por lo axiológico, y lo axiológico, a su vez, por lo volitivo: la voluntad es quien decide y determina el valor de la posibilidad. En consecuencia, sostener que el eterno retorno es un pensamiento posible implica, en un principio, reconocer que la doctrina que tiene por meta superar el horizonte desde el cual se piensan las categorías ontológicas occidentales -esto es, la noción lineal del tiempo- no sólo está fundamentada en un nuevo modo de pensar desde la determinación ontológica de la posibilidad, sino también que ésta es función de la voluntad. La significatividad de este modo de pensar cobra su pleno sentido, si se considera que la inversión nietzscheana de la metafísica, en tanto es una inversión fundamental, lleva a pensar la noción de fundamento como potencia y, por lo tanto, como posibilidad.

Ahora, la noción de *posibilidad* (*Möglichkeit*) posee dos significados fundamentales: un pensamiento de lo posible, encierra tanto el sentido de la *virtualidad* de lo pensado, como el sentido de la *potencialidad* o capacidad del pensamiento. En el primer sentido, el eterno retorno como pensamiento posible significa que la circularidad del tiempo, la repetición del instante, es sólo pensada, es decir, no efectiva. En verdad, nada hace al valor de esta idea que el ciclo del tiempo se cifre en realidad en el retorno, puesto que

nada alteraría si no fuese pensado como tal. La existencia (*existentia*) de hecho de un tal retorno no modifica que vivamos la novedad de la misma vida, que pensemos este instante como el único posible. Por ello, lo que Nietzsche pretende con esta doctrina es, ante todo, que se viva *como si* nuestra vida retornase eternamente. Repetidas veces afirma que esta doctrina es indulgente para los que no creen en ella.

En el segundo sentido, el eterno retorno como pensamiento posible significa que dicha idea, en tanto es pensada, tiene cierto poder, cierta capacidad o potencialidad. En el fragmento citado al comienzo no sólo se fundamenta al pensamiento en general, y al pensamiento del eterno retorno en particular, en la dimensión de la posibilidad sino, se sostiene que "también el *pensamiento de una posibilidad* nos puede (...) transformar". Se afirma, por lo tanto, que el pensamiento del eterno retorno posibilita la transformación de la individualidad, de la voluntad individual. En este último sentido, la idea del eterno retorno puede comprenderse analógicamente, desde la terminología de J. Derrida, como una filosofía de lo propio[6], puesto que es un pensamiento que recae sobre lo mismo. En efecto, la temática de lo propio conlleva, a su vez, el problema de la constitución de la identidad, es decir, de la mismidad. Pero el punto es que así como lo más propio implica la desapropiación, también el eterno retorno en cuanto es un pensamiento de la *mismidad* implica la *alteridad*. El pensamiento que recae sobre lo *mismo* nos torna *otro*, es decir, un transformado. Esta alteración no consiste sino en la determinación de la voluntad por ella misma.

El aspecto potencial de la posibilidad de este pensamiento radica, por consiguiente, en la conversión del fundamento de la acción. Es necesaria una transformación en la determinación de la voluntad para poder vivir cada instante con el peso de la eternidad: cuando la fugacidad se torna eterna el deber se trastoca en querer, por la eternidad *debe* decidir el *querer*. De este modo, la voluntad deja de determinase en forma externa por un deber universal e impropio, en tanto pasa a determinarse internamente a partir de sí misma, es decir, a partir de lo individual y lo propio del querer. En este sentido, la pregunta de Zarathustra -"¿puedes ordenarte a ti mismo tu bien y tu mal, y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley?"[7]-, halla su respuesta únicamente tras el pensamiento que eterniza y hace propio cada instante.

Por ello, considerar al eterno retorno como un pensamiento posible, no sólo significa considerarlo como un pensamiento que se fundamenta en la posibilidad, esto es, que se desarrolla *desde* lo posible como fundamento, sino también que tiende *hacia* lo posible como meta, que tiende, por lo tanto, hacia nuevas posibilidades de acción, en función de nuevos tipos de decisiones. Dado que la eternidad se resuelve en la fugacidad de cada instante, cada fugaz instante plantea la más decisiva tarea. El tiempo circular despliega, por lo tanto, un tiempo de decisión. Y en cuanto abre un tiempo de decisión este pensamiento deja atrás -fuera de su alcance- el tiempo pasado, pues tiende sólo a la determinación del tiempo futuro, que es mera indeterminación por acontecer. El pasado sólo opera dentro del pensamiento del eterno retorno en tanto es pura potencia por retornar y condiciona, de este modo, la decisión presente.

Al pensar en el eterno retorno, he querido encontrar cuál es el sentido, sea teórico o práctico, que posee la pregunta que indaga qué ciclo efectivamente es éste, en el que se leen estas palabras. En verdad, está pregunta no guarda ningún sentido, en tanto y en cuanto tampoco guarda significado la pregunta que cuestiona cuál fue la primera vez del ciclo, pues el instante es siempre *un mismo* instante: es uno y el mismo. Al contrario, al pensar en un posible retorno encuentro que sólo encierra un sentido, la pregunta que indaga por las *posibilidades* de acción de este *mismo* instante. Sólo las posibilidades que plantea el instante, permiten comprender el valor de este pensamiento.

Jorge Luis Borges quien, en su célebre obra sobre la eternidad, reconoce regresar eternamente a pensar esta inquietante idea del retorno, le opone la fuerza persuasiva de las más diversas doctrinas y teorías de la historia del pensamiento. Luego de enfrentar las modernas teorías matemáticas a la frágil demostración racional que Nietzsche ensaya, para fortalecer lo que en un principio no fue más que una simple intuición, Borges concluye: "...-y la necesidad de un Regreso queda vencida. Queda su mera posibilidad, computable cero"[8]. Lo que en este escrito intenté pensar, siendo la cita de Borges aquello que actúo como provocación, fue justamente esa simple posibilidad, es decir, la potencialidad que encierra la sola posibilidad de este pensamiento.

Notas

[1] Martin, Heidegger, 2000, "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche*, Destino, Barcelona, II, p. 211.

[2] Martin, Heidegger, 2000, "El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder", Op. Cit., p. 14.
[3] Friedrich, Nietzsche, 1980, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, Hrsg. v. K. Schlechta, Ullstein Materialien, Frankfurt/M-Berlin-Wien, *Werke*, III, pp. 1017-1030.
[4] Friedrich, Nietzsche, 1996, *Die nachgelassenen Fragmente* Eine Auswahl, Hrsg. v. Günter Wohlfart, Reclam, Stuttgart, 11 [203], p. 95.
[5] Friedrich, Nietzsche, Op. Cit., 14 [188], p. 265. El subrayado es agregado.
[6] Ver Jacques, Derrida, 1984, "Nietzsche: políticas del nombre propio", *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona, pp. 61/90.
[7] Friedrich, Nietzsche, 1980, *Also sprach Zarathustra*, "Vom Wege des Schaffenden", Hrsg. v. K. Schlechta, Ullstein Materialien, Frankfurt/M-Berlin-Wien, *Werke*, II, p. 600.
[8] Jorge Luis, Borges, 1989, *Historia de la eternidad*, Emecé, Barcelona, Obras Completas, I, p. 387.

PRAGMATISMO, DEFLACIONISMO, VERDAD

Daniel Kalpokas
UBA-Conicet

La esencia de la verdad radica en su resistencia a ser ignorada
Charles Sanders Peirce

Cuando alguien hace una aserción que es verdadera, entendemos que describe correctamente el mundo; y cómo es el mundo no es algo que dependa de lo que los sujetos crean. Esto ha sido expresado en ocasiones diciendo que la verdad trasciende el reconocimiento y que, a diferencia de la justificación, es una propiedad que los enunciados no pueden perder. Aparentemente, este rasgo del predicado veritativo permite afirmar que, en algún sentido, la verdad es algo incondicional, esto es, no depende de los contextos particulares en los que se sostienen pretensiones de verdad ni del hecho de que los agentes crean efectivamente que un enunciado es verdadero. Ahora bien, no todo el mundo está de acuerdo con esto. Rorty, por ejemplo, en repetidas oportunidades ha sostenido que no hay nada incondicional en la verdad y que, además, desde el punto de vista de la investigación, la búsqueda de la verdad no introduce ninguna diferencia pragmática con respecto a la búsqueda de justificación de las creencias. Habermas, Putnam y otros, en cambio, han insistido en que la verdad expresa una trascendencia que está más allá de toda evidencia disponible[1]. En este trabajo voy a examinar la estrategia deflacionista de Rorty a fin de reafirmar el carácter incondicional de la verdad, aunque de un modo ligeramente diferente al defendido por Habermas y Putnam.

Originalmente, Rorty había sostenido que "verdadero" no tiene usos explicativos y, por tanto, que el concepto de verdad no merecía ningún tratamiento filosófico particular. Posteriormente, en discusión con Davidson, ha reconocido el papel explicativo del concepto en cuestión en el marco de una teoría de la verdad que explique la conducta de los agentes[2]. La tesis de que "verdadero" no tiene usos explicativos se reduce ahora a la idea de que no tiene objeto aducir (como hace el realista) la verdad de una creencia para explicar su éxito en nuestro trato con el mundo. Pero si el concepto de verdad resulta imprescindible para explicar la conducta –así cabría argumentar- entonces introduce una diferencia significativa en la práctica; algo que, no obstante, y de acuerdo con su deflacionismo, Rorty quiere negar. En cualquier caso, y aunque no parece muy consistente, Rorty podría argüir que lo que importa es considerar cuál podría ser la utilidad de distinguir entre verdad y justificación *desde el punto de vista de la investigación*. Y aquí, como se sabe, su tesis es que no hay diferencia alguna entre estos dos conceptos. Pero para que ello resulte plausible, debe brindar una interpretación adecuada del uso cautelar de "verdadero",

pues es precisamente este uso el que, dentro del contexto de la investigación, parece sugerir una diferencia entre verdad y justificación. En efecto, el uso cautelar de "verdadero" dice que una creencia puede estar muy bien justificada y, no obstante, no ser verdadera[3].

Ahora bien, ciertamente, sería de esperar que, si el concepto de verdad es un concepto primitivo -como sostiene Rorty- no pudiera ser reemplazado por ningún otro[4]. Dicho en otros términos: que hiciera una diferencia en la práctica de la investigación. Empero, no es esto lo que sostiene Rorty. Por el contrario, la especificidad del concepto en cuestión parece decantarse en cierta vacuidad que lo hace reemplazable por la noción de justificación. La investigación no apuntaría, pues, a la verdad sino a la justificación. Su argumento puede reconstruirse del siguiente modo: 1) si algo no hace una diferencia en la práctica, entonces tampoco debería suscitar diferencia alguna en la filosofía[5]; 2) en el contexto de la investigación, la verdad no difiere pragmáticamente de la justificación; 3) pero sólo podemos reconocer cuándo una creencia está justificada, no cuándo es verdadera y, puesto que 4) toda meta ha de ser algo que podamos reconocer (pues de otro modo no serviría para orientarnos), 5) sólo la justificación -pero no la verdad- puede ser la meta de la investigación.

Tanto la tesis de Rorty como su argumento presentan algunos problemas. Para empezar, la segunda premisa aduce que no hay una diferencia práctica entre verdad y justificación, pero a continuación se nos dice (premisa 3) que sólo la justificación -no la verdad- es susceptible de ser reconocida. Esto fundamenta la afirmación de Rorty de que la verdad no puede ser la meta de la investigación. Pero si sólo la justificación puede ser la meta de la investigación, entonces no puede ser cierto que no hay diferencia práctica entre verdad y justificación. Por otro lado, si la verdad y la justificación no hacen una diferencia, como aduce Rorty, sería de esperar que dichos términos pudieran intercambiarse en las diversas situaciones de uso. Pero esto no es así. En el contexto de la investigación -según reza la tesis de Rorty- sólo podemos perseguir la justificación. Además, como el mismo Rorty concede, expresiones como "Verdadero para mí, pero no para usted" o "Verdadero ahora, pero no antes" carecen de objeto, aunque no es éste el caso si reemplazamos "verdadero" por "justificado". Por último, es manifiesto que el uso cautelar le cabe sólo a "verdadero", no a "justificado". Estas observaciones no sólo indican que Rorty no ha podido mostrar que no hay una diferencia práctica entre "verdadero" y "justificado", sino que además parecen ofrecer un apoyo indirecto a nuestra comprensión intuitiva de que "verdadero" y "justificado" significan cosas distintas, aun dentro del marco de la investigación. En efecto, cuando decimos que un enunciado es verdadero entendemos que describe correctamente el mundo. Saber que un enunciado es verdadero es saber cómo es el mundo. Saber que un enunciado está justificado, en cambio, es saber que hay buenas razones para creer que es verdadero. Incluso podemos saber que un enunciado es verdadero sin saber cuál es su justificación. Esto explica los posibles desajustes que pueden darse entre verdad y justificación: un enunciado puede ser verdadero y, no obstante, carecer de una adecuada justificación; y viceversa, un enunciado puede estar justificado y sin embargo ser falso. Es decir, podemos equivocarnos al fundamentar nuestros enunciados (aunque estos sean verdaderos) o podemos equivocarnos al creer que ciertos enunciados son verdaderos[6]. Rorty pretende dar cuenta de estos desajustes recurriendo exclusivamente al contraste entre lo que está justificado para una comunidad y lo que sostiene otra comunidad en mejores condiciones epistémicas[7]. En efecto, intentando explicar el uso cautelar de verdadero" sostiene: "Toda la fuerza del uso cautelar de 'verdadero' se dirige a señalar que la justificación es relativa a una audiencia, y que nunca podemos excluir la posibilidad de que exista, o llegue a existir, una audiencia mejor para la cual no fuera justificable una creencia que nosotros tenemos por tal"[8]. Pero, ¿qué quiere decir aquí que una comunidad está en mejores condiciones epistémicas que otra? Por lo que dice Rorty, simplemente que posee una mejor justificación para sus creencias. No obstante, ¿qué quiere decir "una mejor justificación"? ¿Cómo puede Rorty determinar qué es una mejor justificación sin apelar a la noción de verdad como algo diferente de la justificación? Si una justificación no es buena porque conduce a la verdad, ¿cómo puede Rorty decidir cuándo los fundamentos para una creencia son mejores que para la creencia contraria? Entiéndase como se quiera a la verdad (como correspondencia, como asertabilidad justificada idealmente, como lo conveniente en el orden de la creencia), en cualquier caso parece que debe ser aquello que acredita a la justificación de la creencia en su valor epistémico. Si estoy en lo cierto, Rorty no puede en realidad explicar cómo es posible que haya audiencias en *mejores* condiciones epistémicas que otras. Si no hay más que decir acerca de la verdad que lo que podemos decir acerca de la justificación, y si la justificación es siempre relativa a las audiencias particulares, no hay parámetro alguno que nos permita establecer la comparación requerida. Hablar de "mejores condiciones epistémicas" supone una

comparación entre dos o más audiencias para las cuales, independientemente de lo que sostienen *de facto*, debe haber una adecuada justificación para sus creencias. La justificación no puede ser relativa a las audiencias en ningún sentido interesante. Ahora bien, para hacer inteligible el falibilismo deberíamos asumir que la verdad es incondicional, es decir, que trasciende su reconocimiento y que es una propiedad que no se puede perder. El argumento es como sigue: supongamos que la comunidad C1, en el tiempo t1 cree que p es verdadero. Y supongamos también que la comunidad C2 en el tiempo t2 cree que ¬p es verdadero. Asumamos que C2 está en lo cierto. Pues bien, ¿cómo puede C2 decir con sentido que C1 está equivocada? La salida es sostener que la justificación es indicativa de verdad. Si p es falso no describe correctamente el mundo, esto es: el mundo no es como cree (aun justificadamente) C1 que es[9]. Y decir esto es decir que ¬p es verdadero aun cuando C1 no lo reconozca así. La verdad de ¬p en los momentos t1 y t2 permite decir que C1 estaba equivocada al creer que p. Es debido al hecho de que en t1 ¬p ya es verdadero que tiene sentido decir ahora que C1 estaba equivocada al creer que p. En otros términos: para poder decir que estábamos equivocados (y, por ende, para dar cuenta también del aprendizaje), debemos suponer retrospectivamente que el enunciado correcto ya era verdadero antes, cuando no éramos conscientes de que fuera el enunciado correcto. Por tanto, para poder afirmar que en el pasado estábamos equivocados debemos asumir que la verdad trasciende espacio y tiempo, esto es, que es "incondicional". La posición de Rorty (que entiende que no hay más que justificación para comunidades particulares) sólo lo autoriza a establecer un contraste diferenciador entre las creencias de unas y otras audiencias, pero no a determinar cuál de ellas está en mejores condiciones epistémicas[10].

Por último, cabe también objetar una de las premisas centrales del argumento de Rorty, a saber: que la diferencia entre la verdad y la justificación es la que hay entre lo reconocible y lo irreconocible (premisa 3). Parece que subyace aquí la idea de que, puesto que la verdad absoluta no es asequible, entonces la verdad no es alcanzable en absoluto. En cualquier caso, ¿por qué sería más fácil determinar cuándo una creencia está justificada que cuándo es verdadera? Mi sospecha -que aquí no puedo desarrollar- es que Rorty cree que la justificación es algo reconocible y la verdad no, porque concibe a la justificación como un hecho sociológico. Pero, ¿cómo podemos estar seguros de que nadie alberga dudas u objeciones relevantes sobre una creencia? Y, puesto que estamos hablando de una noción normativa, cabe preguntar: ¿Cómo podemos estar seguros de que tenemos una justificación adecuada para una creencia? Ciertamente, desde un punto de vista descriptivo podemos decir, por ejemplo, que un enunciado está justificado cuando todos los agentes relevantes están de acuerdo, después de una discusión racional, en que ese es el caso (aunque nunca podamos descartar completamente la posibilidad de que alguien se haya guardado objeciones relevantes para el asunto). Pero desde un punto de vista normativo también podemos poner en cuestión que un enunciado esté realmente justificado. La justificación siempre puede afinarse, siempre puede aducirse nueva evidencia. Nunca podemos estar seguros de haber dado con la justificación adecuada sencillamente porque nunca podremos contemplar todas las objeciones posibles. De un modo paralelo a lo que sucede con el uso cautelar de "verdadero", se puede decir también "justificado, pero tal vez no realmente justificado". Por tanto, si el uso cautelar era el que suscitaba la sospecha de que nunca podremos saber cuándo una creencia es verdadera, eso mismo puede aducirse en contra de la justificación: nunca podemos estar seguros de haber dado con la mejor justificación posible de nuestras creencias. La consecuencia que debería extraerse de esto no es, sin embargo, que ni la verdad ni la justificación son asequibles, sino, más bien, que tanto una como la otra son atribuibles a aquellas creencias *que pensamos* que describen correctamente el mundo y *que pensamos* que están adecuadamente justificadas luego de atender a todas las razones relevantes disponibles en un momento dado.

Tenemos, pues, lo siguiente: primero, que "verdadero" es un predicado distinto de "justificado", y esto no sólo porque en los contextos de uso difieren ambos predicados, sino porque la verdad parece ser indispensable para acreditar a la justificación en su valor epistémico; segundo, la verdad es tan reconocible (o irreconocible) como la justificación: así como tal vez nunca podamos estar seguros de la verdad de nuestras creencias, así también nunca podemos estar seguros de tener la mejor justificación para ellas. Lo que está implicado por este punto de vista es que no sólo la verdad, sino también la justificación es lógicamente independiente de lo que creamos *de facto*. Y tercero, la incondicionalidad de la verdad es un requisito indispensable para poder explicar el falibilismo. Me limito a enunciar ahora, en tono asertórico, en qué sentido la verdad es a mi juicio incondicional. En primer lugar, en el sentido de que -como dije al comienzo- si una creencia es verdadera, lo es independientemente del hecho de que lo creamos o de la justificación de que disponemos para ella[11]. Ello es así puesto que una creencia verdadera nos dice cómo

es el mundo, y la forma de ser del mundo no depende de lo que pensamos acerca de él. En este sentido, la verdad es objetiva. En segundo lugar, si una creencia es verdadera, exige en principio su reconocimiento por parte de toda comunidad. "Incondicional" significa aquí "no relativizable a comunidades particulares". No puede ser el caso que, si p es verdadero, la comunidad que lo reconoce como tal y la que lo niega estén en lo correcto. En este sentido, la verdad es esencialmente intersubjetiva. De esta forma, la incondicionalidad del predicado veritativo posee dos dimensiones: una que va en dirección al mundo y otra que va en dirección a nuestros pares. Para explicar este rasgo del predicado veritativo tal vez no haga falta apelar a idealizaciones tales como la de "condiciones epistémicas ideales" o la de "situación ideal de habla"; quizá sea suficiente señalar que el rasgo en cuestión pertenece a la "lógica" -por así decirlo- del uso del concepto de verdad. Tener el concepto de "verdad" supone la incondicionalidad en el doble sentido ya señalado. Si esto es correcto, cualquier teoría de la verdad mínimamente satisfactoria debería dar cuenta de este hecho.

Notas

[1] Para Habermas, por ejemplo, la verdad es incondicional en el sentido de que si p es verdadero -esto es, resulta racionalmente aceptable en un contexto dado- debería estar justificado en todo contexto posible. Cfr. J., Habermas, (1999) *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, p. 69. Putnam, por su parte, entiende (o al menos entendió en algún momento) que verdadero es un enunciado que estaría justificado en condiciones epistémicas ideales. H., Putnam, (1988) *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, p. 65.

[2] Cfr. "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson vs Crispin Wright", R., Rorty, *Truth and Progress*, (1998), Cambridge University Press, Cambridge, p. 25, n. 23.

[3] Sin embargo, parece existir una ambigüedad en este uso tal como Rorty apela a él. En efecto, por un lado, lo utiliza para mostrar que el predicado veritativo es irreductible a otros términos y que, por tanto, no puede ser definido (de manera semejante a como Moore afirmaba que "bueno" no podía ser definido en función de otros conceptos más primitivos). Esta es una cuestión semántica, no epistémica. Sin embargo, por otro lado, Rorty sostiene que el uso cautelar nos previene de considerar a algo como verdadero por el simple hecho de estar justificado. Esto es, el uso cautelar es un indicador de nuestro ineludible falibilismo Y esta es una cuestión epistémica, no semántica. Rorty apela indistintamente a estos dos sentidos de un modo inconsistente, creo yo, para rechazar la idea de que el concepto de verdad puede ser explicado en términos más básicos y, al mismo tiempo, para negar que involucre una diferencia pragmática con la idea de justificaciónCfr. por ejemplo su artículo "Pragmatism, Davidson and Truth", en R., Rorty, (1991) *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 127. Cfr. Ibid., p. 128. También "Response to Habermas" p. 57, "Universality and Truth", p. 4, ambos en R., Brandom, (2000) *Rorty and His Critics*, Massachusetts, Blackwell, Massachusetts, y "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", en R., Rorty, (1998) *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge. Es preciso observar aquí que, si adoptáramos la noción de correspondencia para definir a la verdad, ya no se presentaría la objeción de falacia naturalista que Rorty esgrime frente a aquellos que intentan definir el predicado veritativo. Por ejemplo: "se corresponde con la realidad, pero tal vez no es verdadero" no tiene sentido.

[4] Del hecho de que "verdadero" no tenga definición no se sigue que no haga una diferencia en la práctica (Davidson, por ejemplo, no está de acuerdo con Rorty en esto). Para que "verdadero" no tenga valor explicativo, Rorty tiene que ser deflacionista; pero no es claro porqué, si "verdadero" no va más allá de "justificado", este último no debería entenderse como un término que define al primero. ¿Qué más podría esperar un pragmatista de una definición?

[5] Como su antecesor William James, Rorty aplica la máxima pragmática a la noción de verdad, algo que el propio Peirce se había negado a hacer.

[6] Se da aquí una interesante asimetría: si un enunciado es falso, es seguro que está mal fundamentado

[7] "No hay nada para decir sobre la verdad, no porque sea atemporal, mientras que la justificación es temporal, sino porque *el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual*", R., Rorty, (1997) *¿Esperanza o conocimiento?*, FCE, Bs. As, p. 36. También "Toda la fuerza del uso cautelar de "verdadero" se dirige a señalar que la justificación es relativa a una audiencia, y que nunca podemos excluir la posibilidad de que exista, o llegue a existir, una audiencia mejor para la cual no fuera justificable una creencia que nosotros tenemos por tal", R., Rorty, *Truth and Progress*, p. 22.

[8] R., Rorty, *Truth and Progress*, p. 22.

[9] Para que el argumento funcione no es preciso comprometerse con una noción robusta de "verdad". Basta, en mi opinión, una versión trivializada de la concepción correspondentista de la verdad, intra-teórica, según la cual, dado un lenguaje, podemos decir que los enunciados se "corresponden" con el mundo.

[10] El uso cautelar en Rorty diría así: "justificado aquí y ahora para nosotros, aunque tal vez no justificado para otra comunidad particular". ¿Por qué supone Rorty que de aquí se seguiría alguna advertencia de que tal vez nosotros estamos equivocados? Una vez que el uso cautelar se parafrasea en términos de justificación exclusivamente, esto es, una vez que se borra la diferencia entre justificación y verdad, el uso cautelar, tal como lo entiende Rorty, no dice nada más que lo que nosotros tenemos por justificado puede no ser considerado así por otra comunidad. Esto no es lo mismo que decir que tal vez estemos equivocados al tener por justificadas las creencias que sustentamos.

EXPERIENCIA, CARÁCTER Y ACCIÓN

Gustavo Llarull
UN de La Plata

Una tesis central de la hermenéutica gadameriana postula que a través de (o luego de) un evento genuino de diálogo, interpretación o experiencia, se da un cambio en la propia posición, y que este cambio es una pasión más que una acción, algo que nos ocurre más que algo que hacemos. Si bien en algunos casos esta descripción es plausible, sostendré que el cambio en la propia posición es, por lo general, más complejo, y que la hermenéutica de Gadamer no da cuenta de esta complejidad. Sostendré luego que, si esto es así, el cumplimiento de las intenciones prácticas de la hermenéutica se ve seriamente amenazado. Por una cuestión de claridad, y por los límites que impone un trabajo de este tipo, centraré mi análisis en la noción de experiencia, aunque las conclusiones son válidas también para las nociones de diálogo e interpretación.

I

De los varios sentidos en que Gadamer usa el término "experiencia"[1], me centraré únicamente en aquel más cercano a nuestras intuiciones de la vida cotidiana, que podría definirse como el proceso histórico-social de aprendizaje por el que pasan los individuos y las sociedades en su relación con el mundo. Este proceso se despliega en dos pasos: (a) lo que Gadamer llama experiencia en sentido "positivo", es decir, la instancia de aplicación de un cierto tipo de saber en virtud del cual predecimos un suceso determinado[2]. Gadamer toma aquí como ejemplo modelo el análisis aristotélico de experiencia e inducción: si bien no es ciencia, la generalidad de la experiencia nos permite manejarnos en el mundo y predecir, por ejemplo, que el medicamento x tendrá el efecto y; (b) el sentido "negativo" de experiencia, en virtud del cual aprendemos algo nuevo, y que se presenta como la *frustración de una expectativa*. Este tipo de experiencia -a diferencia de la experiencia en sentido positivo- no es repetible, pero deja mayores enseñanzas: sólo con la frustración de una determinada expectativa -originada en nuestra experiencia previa- corregimos nuestro saber sobre algo, nuestra experiencia sobre algo. De esta manera, quien pasa por una experiencia nueva accede "a un mejor saber, no sólo sobre sí mismo sino también sobre aquello que antes se creía saber"[3]. Creíamos saber que el medicamento x tendría el efecto y -esperábamos que x produjera y- pero luego experimentamos que x en realidad produce z. Así, nuestra "experiencia" en el sentido "positivo" es modificada.

Sin embargo, este proceso de aprendizaje nunca puede culminar en un cuerpo de conocimiento definitivo que cancele el paso (b). Hay un límite inherente a la cognición humana que impide que tal cosa ocurra. Nunca podremos tener una experiencia "total" que nos permita predecir completamente lo que va a ocurrir. Necesariamente habrá, en algún punto, un evento inesperado que frustrará nuestras expectativas y que modificará, por tanto, nuestro saber. Porque es la experiencia misma, y no sólo la reflexión, la que arrojará luz - en el doble movimiento descripto más arriba como pasos (a) y (b)- sobre supuestos y prácticas que nos constituyen y que operan a nuestras espaldas[4].

Gadamer a continuación señala que la creciente familiaridad con el proceso arriba descripto hace que las personas se tornen conscientes de la contingencia de su propio conocimiento, y se vuelvan así no dogmáticas, sabiendo que nunca lograrán un control total sobre la experiencia y sobre su propio conocimiento. De esta manera, el reconocimiento de este proceso debería llevarnos a un moderado escepticismo, que a su vez debería predisponernos a involucrarnos en experiencias (o, insisto, en diálogos o interpretaciones) que nos llevarían a ganar una mejor perspectiva - más abarcativa, más tolerante- de nuestras vidas y de nuestro conocimiento. Aquí Gadamer parece haberse deslizado desde un nivel descriptivo a un nivel normativo. Por una cuestión de consistencia, supondré que seguimos en un plano descriptivo. De todas maneras, se trate de uno u otro caso, los problemas que debe enfrentar esta posición -a los que enseguida me referiré- son básicamente los mismos[5].

II

Querría ahora examinar algunos supuestos de esta concepción de la experiencia. Para eso ordenaré mi exposición en torno a dos preguntas: (1) ¿Es cierto que cuando atravesamos el paso (b) -la experiencia "contradictora" o lo que Gadamer llama experiencia en sentido negativo- nos damos cuenta de manera más o menos inmediata que estábamos errados y por tanto cambiamos nuestra posición respecto del asunto en cuestión? Y (2) ¿las características de la experiencia que bosquejamos más arriba nos hacen necesariamente más tolerantes, menos dogmáticos, más predispuestos a enriquecernos con otras posturas?

Pasemos a la pregunta (1). He dicho que, de acuerdo a la descripción gadameriana de la experiencia, todo nuestro saber es modificado cuando una nueva experiencia nos ocurre. Ahora bien, la naturaleza de este cambio no es explicitada por Gadamer. A veces, el hermeneuta parece postular una suerte de cambio gestáltico en el modo en que "vemos" o consideramos una situación. En palabras de Gadamer, "la experiencia que uno hace transforma *el conjunto de su saber*"[6], haciéndole así cambiar su posición respecto del asunto en cuestión, tanto en lo que en sentido amplio podríamos llamar nivel teórico como en el nivel práctico -con lo cual dicho cambio debería reflejarse en nuestra acción. Pero otras veces Gadamer sostiene que cuando "sufrimos" una nueva experiencia, ésta pone en evidencia prejuicios o supuestos inadvertidos hasta ese momento; podemos entonces analizarlos críticamente y actuar en consecuencia. Estas dos descripciones no son contradictorias, y podrían incluso referirse a procesos complementarios, pero ambas presentan problemas de los que la hermenéutica parece no ocuparse.

Veamos el primer caso. Ciertamente, cuando "sufrimos" una nueva experiencia, a veces cambiamos nuestra consideración respecto de cierto tema en una manera que puede ser descripta como Gadamer lo hace: consideramos las cosas de manera diferente, quizás luego de un cambio que podríamos llamar "gestáltico." Creo que es una verdad de sentido común que a veces eso es lo que ocurre, y que, de manera más o menos automática, cambiamos nuestra actitud hacia el tema en cuestión. En este sentido dice Gadamer que la experiencia, como la comprensión, es más una pasión que una acción. Pero creo que es también igualmente evidente que hay otros casos, bastante frecuentes, en los que el proceso de cambio es más complejo. A menudo, dicho cambio es el producto de una intensa discusión con uno mismo y con los demás. El cambio gestáltico es un modelo demasiado estrecho para explicar las múltiples versiones del cambio que la experiencia produce. En el mejor de los casos, el modelo gestáltico explica *un tipo* de cambio, no *todo* cambio. Además, no es un modelo explicativo desprovisto de consecuencias. ¿Qué rol se supone que tienen las personas si todo lo que podemos esperar de ellas es una "conversión" pasiva? ¿Se ajusta esto a lo que sucede en realidad? Más aún, ¿cómo encaja este modelo explicativo con otras propuestas de la filosofía hermenéutica, p. ej., la apelación a la responsabilidad individual y social, la afirmación de la necesidad de oponerse a la manipulación tecnocrática, etc. -propuestas todas que parecen sugerir un rol más activo por parte de las personas?[7].

Se podría objetar que estoy tomando la imagen de la *Gestalt* demasiado literalmente, y que lo que la hermenéutica sugiere en realidad es que, luego de la experiencia contradictora o "negativa", consideramos la situación desde una perspectiva diferente, y que esta nueva perspectiva motiva un cambio práctico que implica un proceso *temporal luego del cual* tanto nuestro conocimiento como nuestra posición se ven transformados. Pero mi respuesta sería simplemente que Gadamer *no da indicio alguno acerca de cómo es ese proceso de cambio*. En primer lugar, muchas veces Gadamer se refiere a un cambio más o menos automático. En segundo lugar, aún cuando pensemos en un cambio que lleve tiempo y sucesivas transformaciones, marchas y contramarchas, Gadamer no explica cómo ocurre esto ni qué papel cumple el sujeto en estos cambios. El hermeneuta podría argumentar ahora que la posición gadameriana apunta a la segunda descripción que mencionamos más arriba: en lugar de proponer algo así como un cambio gestáltico, Gadamer señala que luego de la experiencia contradictora se ponen en evidencia prejuicios no examinados, preconcepciones que dominaban nuestra consideración del asunto, y que podemos ahora examinar críticamente. Estos prejuicios serían supuestos, creencias y prácticas heredadas que determinan nuestro modo de considerar las cosas, y que, según Gadamer, podríamos examinar parcialmente en los procesos de experiencia, diálogo e interpretación.

Ahora bien, dejemos de lado los problemas conceptuales que esta noción de prejuicio puede presentar, y supongamos, por mor del argumento, que algo semejante a eso efectivamente ocurre. De hecho, parece cierto, o al menos consistente con nuestras intuiciones de sentido común, que en algunas instan-

cias de diálogo o interpretación, o luego de ciertas experiencias, nos damos cuenta de que estábamos errados en la consideración del asunto en cuestión, y podemos incluso apreciar, a veces para nuestra propia sorpresa, que habíamos actuado o reflexionado en base a supuestos que hasta ese momento pasaban inadvertidos. Pero el punto central aquí es que una premisa subyacente de esta descripción -que un cambio en la esfera práctica tendrá lugar junto con (o luego de) este análisis- puede ser cuestionada, porque *el cambio "intelectual" en la consideración de un tema no implica un cambio práctico en la misma dirección*. Supongamos que Juan tiene un prejuicio contra cierto grupo minoritario. En determinado momento, Juan pasa por una experiencia que contradice su prejuicio. Juan podría sensatamente reflexionar y reconocer que tenía un juicio infundado acerca del grupo minoritario. Pero la pregunta aquí es si *la mera fuerza de la experiencia -o de la reflexión que sigue a la experiencia- cambiaría su juicio y su disposición hacia dicho grupo minoritario*. Juan podría no cambiar su conducta a pesar de haber cambiado su consideración "racional" o teórica acerca del tema luego de pasar por la experiencia contradictora. Por ejemplo, podría sorprenderse a sí mismo actuando de la manera en que lo hubiera hecho antes de atravesar la experiencia que supuestamente lo hizo cambiar de parecer. Por supuesto, seguramente luego Juan se sentirá avergonzado, pero el hecho es que ni la experiencia "negativa" o contradictora ni el análisis de los prejuicios que dicha experiencia pondría sobre el tapete tuvieron el efecto en su disposición práctica que la hermenéutica supone que tienen.

Podríamos incluso encontrar otro tipo de problemas: Juan podría percibir erróneamente su experiencia "negativa" y así no pasar en absoluto por tal "experiencia." O podría interpretarla de modo tal que pueda mantener su antiguo juicio o prejuicio respecto al tema en cuestión ("Es la excepción a la regla."). Estos problemas apuntan a otro supuesto de esta posición: que la experiencia contradictora es más o menos "transparente." En otras palabras, que no habrá impedimentos para percibir la experiencia contradictora como tal, ni impedimentos que interfieran con nuestra supuesta voluntad de cambio. Cierto, la hermenéutica reconoce que los prejuicios operan "a nuestras espaldas"[8], pero también supone que la experiencia, la interpretación y el diálogo revelan prejuicios de una manera demasiado simple, y que podemos manejarlos más o menos a voluntad una vez que han sido revelados[9]. Una vez que nos hacemos conscientes de prejuicios que antes pasaban inadvertidos, podemos simplemente "elegir" cuáles preservar y cuáles descartar.

Pero estos supuestos (que la experiencia, la interpretación y el diálogo revelan prejuicios de una manera sencilla, y que luego podemos manejarlos más o menos a voluntad) pueden ser cuestionados: primero, como ya he dicho, podríamos no percibir siquiera la experiencia contradictora. Y, segundo, incluso si la percibimos, podríamos aferrarnos al antiguo juicio, convicción o acción por distintas razones -hábito, intereses, motivaciones emocionales, etc. Si esto último es el caso -y el relevamiento empírico más superficial muestra que lo es- podemos rechazar la afirmación de Gadamer que propone una apertura no dogmática como consecuencia necesaria de esta descripción de la experiencia, lo cual responde la pregunta (2) realizada al comienzo de esta sección.

En resumen: la descripción gadameriana de la experiencia no considera ciertos factores que juegan un rol fundamental en el fenómeno que intenta describir -factores como fallas cognitivas, debilidad de carácter, etc. Esta omisión, a su vez, hace que la hermenéutica suponga sujetos (a) demasiado pasivos, si entendemos el cambio en la propia posición como una "conversión" gestáltica; (b) demasiado racionales, si entendemos el cambio en la propia posición como el producto de una elección racional que tiene lugar luego del análisis de los propios prejuicios que ocurre, supuestamente, luego de la experiencia contradictora; o, por último, (c) demasiado voluntaristas -una variación de (b)-, si entendemos el cambio en la propia posición como una especie de "auto-creación" que uno practica por medio de la progresiva elección de prejuicios (creencias, valores y prácticas) que se van poniendo en evidencia tras las sucesivas experiencias por las que el sujeto atraviesa.

III

Si la hermenéutica desea realizar sus intenciones práctico-políticas, deberá desarrollar tanto una teoría de la mente y del carácter, como una teoría de la acción, que den cuenta de los problemas que he tratado de mostrar. De otra manera, las apelaciones de Gadamer a la responsabilidad individual y colectiva serán apenas expresión de buenas intenciones. ¿Cómo reclamar responsabilidad si no explicamos y resolvemos fenómenos como la *akrasía* (en mi ejemplo, Juan actuando por hábito y no en base a su mejor

juicio) o la racionalización (la negativa de Juan a reconocer la experiencia contradictora y actuar en consecuencia)? ¿Cómo no pensar que los reclamos de Gadamer contra el conformismo y la manipulación instrumental de las personas quedan reducidos a una mera expresión de deseos sin una teoría del carácter y de la mente que pueda distinguir deseos y creencias autónomos, por un lado, de deseos y creencias inducidos internamente (autoengaño) o externamente (manipulación), por el otro? ¿Y cómo hacer estas distinciones si suponemos o proponemos individuos enteramente pasivos, racionales o voluntaristas?

Si bien algunas obras de Paul Ricoeur abordan parcialmente estos temas[10] y van sin duda en la dirección correcta, no llegan a resolver los problemas señalados. El trabajo de Jon Elster, en cambio, empieza donde Gadamer y Ricoeur terminan. Sus obras[11] sobre formación y cambio de preferencias y creencias pueden ser un buen punto de partida para la empresa propuesta, no reñido necesariamente con una fundamentación hermenéutica. Su teoría de la racionalidad -una racionalidad "limitada", no el tipo de racionalidad que critica Gadamer -, con ciertas correcciones de las que no podemos ocuparnos aquí,[12] bien podrían constituir la "técnica" que Richard Bernstein reclamó hace ya tiempo[13] como complemento necesario para el cumplimiento de las intenciones práctico-políticas de la hermenéutica.

Notas

[1] Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1960), Sígueme, Salamanca, 1998, Parte II, cap. 2 para el desarrollo de los distintos sentidos de "experiencia"

[2] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pág. 425

[3] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pág. 429

[4] Estas consideraciones presuponen la crítica gadameriana a la noción moderna de razón, entendida como facultad que opera algorítmicamente. Siguiendo a Heidegger, Gadamer postula la radical finitud del ser humano, y por tanto, de la razón. Su crítica histórica abarca la idea de genio en Kant, la noción diltheyiana de reflexión y empatía, y la noción de ciencia o saber absoluto en Hegel. El intento de examinar todas las creencias y liberarse de todos los prejuicios está condenado al fracaso, porque tal intento estaría presa del prejuicio ilustrado que postula la posibilidad de un examen o reflexión completos. En otras palabras, si no podemos superar el proceso de experiencia para alcanzar el saber absoluto, si la experiencia siempre tendrá algo de impredecible, es porque siempre habrá elementos que se nos escapan, prejuicios inanalizables que la experiencia, y no la reflexión, pondrán ante nuestros ojos. Este moderado escepticismo no debería obligarnos a pensar en relativismo. Podría pensarse en cambio que lo que la hermenéutica está tratando de mostrar -y criticar- es lo que Otto Neurath, a comienzos del siglo XX, juzgó como "hiperracionalidad", esto es, el intento de aplicar procedimientos estrictamente racionales a contextos de información incompleta, como es el caso de la experiencia cotidiana. (Para la posición de Neurath, véase Jon Elster, 1989, *Juicios Salomónicos*, Gedisa, Barcelona, cap. 2. Para una interpretación de la postura de Gadamer como moderadamente escéptica pero no tan alejada del proyecto iluminista como pudiera parecer a la luz de ciertos pasajes provocativos de *Verdad y método*, véase Georgia Warnke, 1987, *Gadamer: hermeneutics, tradition and reason*, Stanford University Press, Stanford).

[5] No es del todo claro si las tesis gadamerianas acerca de la experiencia son normativas o descriptivas. Cualquiera sea el caso, deben enfrentar objeciones similares. Si se trata de tesis *normativas*, tienen consecuencias cuestionables, porque proponen o bien sujetos demasiado pasivos (si entendemos el cambio en la propia posición como una pasión, un *insight* o una conversión gestáltica) o sujetos que son enteramente racionales o voluntaristas en sus acciones (si entendemos el cambio en la propia posición como el producto del análisis de los propios prejuicios que ocurre luego de una experiencia, como enseguida mostraré). Por otro lado, si se trata de tesis *descriptivas*, parecen dejar de lado factores que juegan un rol considerable en los fenómenos que Gadamer intenta describir -factores como fallas cognitivas, debilidad de carácter, etc. Esta falla, a su vez, hace que Gadamer suponga sujetos con las características recién referidas (o bien demasiado pasivos o bien demasiado racionales o voluntaristas).

[6] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pág. 429 (La cursiva es mía)

[7] Véase Hans-Georg Gadamer, 1976, *Reason in the age of science*, MIT Press, Cambridge, 1998.

[8] Hans-Georg Gadamer, 1967, "On the scope and function of hermeneutical reflection", *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1997. Pág. 38

[9] Puede verse que este supuesto es poco plausible si examinamos uno de los modelos explicativos del diálogo y la experiencia que Gadamer parece privilegiar: el aprendizaje de lenguas. En *Verdad y método*, Parte III, Gadamer compara los procesos de diálogo y experiencia con el aprendizaje de lenguas extranjeras. La comparación es atractiva pero no es válida. Cuando aprendemos una lengua extranjera -sostiene Gadamer- primero nos sentimos incómodos y tratamos de referir todo lo aprendido a nuestra lengua materna. Luego de cierto tiempo nos empezamos a sentir más cómodos y así empezamos a ser capaces de notar diferencias de estructura entre las dos lenguas. Más importante aún, empezamos a notar características de nuestra lengua materna que no éramos capaces de percibir antes de aprender la lengua extranjera. Tomar esta descripción como modelo del diálogo, la interpretación y la experiencia es engañoso, porque sugiere que podemos apreciar las diferencias entre las dos lenguas -y la estructura de nuestra lengua- con una facilidad y una "distancia" emocional que no encontramos cuando tratamos con nuestras creencias, valores y "prejuicios" (en el particular sentido en que Gadamer usa este término).

[10] Véase Paul Ricoeur, 1977, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981, y Paul Ricoeur, 1990, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996. (Ver esp. Quinto estudio, I, 2 para consideraciones relevantes -pero insuficientes- acerca del carácter)

[11] Jon Elster, 1983, *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge. Del mismo autor, véase también *Ulises y las sirenas* (1984), Fondo de Cultura Económica, México, 1997

[12] Me extiendo más en este tema en mi "Hermeneutics, Experience and Action" (en preparación)

[13] Richard Bernstein, 1982, "De la hermenéutica a la praxis", *Perfiles filosóficos*, 1986, Siglo XXI, México, 1991.

DEL FUNDAMENTO AL HORIZONTE SOBRE EL SUPUESTO CARÁCTER "METAFÍSICO" DE LA HERMENÉUTICA DE H. G. GADAMER

Diana María López
UNL

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, se ubica resueltamente fuera de los parámetros establecidos por la filosofía de la conciencia y su paradigma epistemológico. La idea de cognición mediada por el lenguaje y ligada a la acción, así como el virtual desplazamiento de la reconstrucción racional a la praxis, se articulan en orden al rechazo de los medios que llevaron a postular el carácter necesario del fundamento como modo de resolver en una instancia a-histórica, el cumplimiento de un destino en el que todos los opuestos estuvieran determinados a resolverse en una síntesis. El modelo del diálogo "... abre -según el propio Gadamer- una dimensión de acuerdo que va más allá de los asertos fijados lingüísticamente y sobre pasa también la síntesis omnicomprensiva entendida como autocomprensión en el monólogo de la dialéctica"[1].

Al proponerse como teoría de la constitución intralingüística del mundo, la hermenéutica se configura como una teoría de la comprensión que toma conciencia de sus bases y pregunta por sus condiciones de posibilidad, al tiempo que en este movimiento, esclarece y redefine la capacidad de comprender sustituyendo el marco interrogativo fijo por la movilidad de los horizontes.

Dado que el lenguaje redefine su significado en el marco de la hermenéutica al resultar comprensible en el sistema de la estructura mundana de la existencia - al momento del Verstehen le corresponde el análisis de un comprender ya fijado en su esencial historicidad -, la comprensión misma ocurre en y como lenguaje; éste funda la continuidad del acontecer. En este marco, el círculo hermenéutico, la distancia temporal y el principio de la productividad histórica, conducen a delimitar el núcleo del pensamiento gadameriano configurando un nuevo concepto de experiencia que se desarrolla desde los límites de la filosofía de la reflexión a la vez que recupera el campo de la palabra como acontecer que irrumpe en el despliegue de la condición finita de la existencia en su relación con el mundo. Al respecto, Gadamer recuerda la frase de Heráclito grabada sobre la puerta en la cabaña de Heidegger: "El relámpago lo guía todo". El relámpago significa aquí "lo repentino de la iluminación que hace visible de golpe, como un relámpago, todas las cosas, pero de tal manera que la oscuridad vuelve a devorarlas inmediatamente"[2]. Visto así, la verdad del entender tiene mucho más el significado de una participación que el de una apropiación total y definitiva y, en cualquier caso, está muy lejos de un dominio metafísico del saber sostenido por la capacidad infinita de la conciencia para racionalizar sus contenidos[3].

I. "...aprender a ver las cosas juntas"

Considerada una de las contribuciones más decisivas del pensamiento filosófico, la obra de Gadamer también ha sido objeto de serios cuestionamientos tanto por la supuesta "ausencia de un contenido crítico" como por postular una idea de "voluntad de entender" en la que estaría operando la continuidad de la aspiración a un dominio total del ente. Aquí, las interpretaciones de la filosofía hermenéutica oscilan entre el advertir en ella una recaída en el "idealismo hegeliano" - en sustancia la tesis de Habermas -; como en la de conservar una adhesión residual -o no tan residual- a la antigua metafísica de la presencia[4], tal cual lo entiende J. Derrida.

Veamos. Habermas aprendió de Gadamer que el lenguaje puede trascenderse a sí mismo, que los círculos del lenguaje no están monádicamente cerrados, sino que son porosos tanto hacia fuera como hacia adentro[5]. Lo son hacia fuera porque el lenguaje está por principio abierto a todo lo que se pueda decir y entender en general. Sus horizontes se amplían constantemente. Pero también hacia adentro, puesto que los lingüísticamente actuantes pueden tomar distancia respecto de sus propias expresiones para interpretarlas, reflexionar sobre ellas, etc. Esto responde al juicio, por parte de Habermas, de que la

hermenéutica se consuma en un "idealismo de la condición lingüística", en el sentido de que su pretensión de universalidad desconocería los límites fácticos del discurso: la interiorización del mundo dentro del lenguaje no dejaría espacio para explicar la presión proveniente de los diversos contextos y la ineludible necesidad de revisar nuestras creencias.

De hecho, no es así. Refiriéndose específicamente a la estética de la interpretación de las obras de arte entregadas por la tradición, Gadamer hace preceder la exposición de su propio modelo interpretativo por el análisis de dos modalidades hermenéuticas que estima insuficientes: la reconstrucción según Schleiermacher, y la integración propuesta por la filosofía hegeliana de la historia. Para Gadamer, referirse hermenéuticamente a las obras del pasado no significa ni reconstruir el mundo histórico originario, ni simplemente, según el modelo hegeliano, inscribir la obra en una teleología histórica que la motivaría, instituyendo una mediación efectuada por el pensamiento con la vida presente. En esta perspectiva, la integración como práctica hermenéutica requiere una mediación distinta, efectuada no por un espíritu absoluto sino por una tradición esencialmente lingüística, con la obra que aquella misma tradición le entrega. La relación hermenéutica se compone, por tanto, de una tradición, transmisión y traducción, que integra todo lo que en el curso del tiempo la obra pierde inevitablemente -el mundo histórico y espiritual en el cual ha surgido- con la historia (en gran medida accidental: no orientada, teleológica y perentoria) de sus interpretaciones, de su "fortuna" -que es parte integrante, por lo tanto, de la misma obra, del objeto a interpretar en cuanto tal.

De este modo, la universalidad de la reflexión hermenéutica tiene que ver con la interiorización del mundo dentro del lenguaje, lo cual está muy lejos de ser un renacimiento del "solipsismo" por otros medios: "Nuestra reflexión -dice Gadamer- ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. Hemos elaborado también el modo como se representa este centro especulativo del lenguaje como un acontecer finito[6] frente a la mediación dialéctica del concepto" (VM-567). En este sentido, no habría un "dentro" como opuesto a un "exterior": cada palabra es, pues, indicación hacia la apertura indeterminada del futuro. Todo lenguaje real es un "acaecer idiomático". (o para decirlo con las palabras de Hörderling una "novedad infinita").

Por su parte, la otra objeción que Habermas dirigió a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, tiene que ver con el papel central que juega aquí el concepto de tradición. La rehabilitación del "prejuicio" por parte de Gadamer, podía leerse como la desacreditación de la Ilustración y la devaluación de la crítica. Habermas piensa que una teoría filosófica de la racionalidad debe dar cuenta y preservar las estructuras universales compartidas por todos los mundos de la vida; si bien el propósito primario del lenguaje es el logro del entendimiento y la comunicación surge siempre en contextos específicos, las pretensiones de validez de toda afirmación trascienden las contingencias de su origen. En realidad, Gadamer nunca había atribuido a la autoridad y a la tradición una prioridad frente a la razón, más bien son las nociones de "distancia en el tiempo", "horizonte" e "historia efectual", las que logran despejar los malentendidos acerca de una aceptación acrítica de todo lo legado por el pasado. El carácter provisional de todo conocimiento y la afirmación de la opacidad de un tiempo sido, tornan problemática la consideración de que la autoridad de la tradición sea "per se" una fuente de verdad. Así dice: "Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido. En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios" (VM, 376).

Esto no puede darse sino en el marco del entendimiento como diálogo, lo cual disuelve la ilusión historicista de que podemos recrear por completo el pasado por vía de nuestro entendimiento presente. Entender el pasado es expandir nuestro propio horizonte al descubrir el otro; es "dejarse decir" por la mayor diversidad de voces históricas posible con sus múltiples diferencias y en sus múltiples interpretaciones.

II.- "Ousía" o "Grammé".

Flaubert escribe en 1852 a Louise Colet: "Lo que me parece hermoso, y quisiera escribir, es un libro sobre nada; un libro sin pretextos exteriores, que se mantuviese por sí solo gracias a la fuerza intrínseca

del estilo..."[7]. Esta concepción flaubertiana reaparece puntualmente en la memoria literaria de Mallarmé, constituyéndose en los antepasados de la noción de grammé como diferencia, como huella de una ausencia, como dimensión expresiva, evocativa, alusiva,... la écriture vale en este sentido ante todo como grafema o ideograma; y toda la crítica derrideana de la jerarquía platónica de un significante sensible que remite, y está superpuesto, a un significado ideal, encuentra aquí sus propias raíces.

Según la concepción tradicional, un signo debe "querer" decir algo, pero no se puede averiguar nunca del todo qué es lo que quiere decir. Así, la presencia exigida de sentido siempre queda "diferida", de manera que para Derrida todos los signos están animados por una différance nunca alcanzada. Todo el esfuerzo de la metafísica se sintetizaría en la tendencia de buscar, en general, un sentido y de tratar de entender. Frente a lo cual la "deconstrucción del logocentrismo se propone como "... el análisis de un rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón. Este rechazo constituye -dice Derrida- el origen de la filosofía como 'episteme, de la verdad como unidad del 'logos' y de la 'phoné'"[8].

En una perspectiva general, hermenéutica y deconstrucción, reflejan actitudes muy cercanas; sin embargo, los aires de familia no alcanzan para disimular las profundas divergencias que las separan: - tentativa de reconstruir un sentido orgánico, un contexto reconocible, en la hermenéutica; a la que corresponde en la deconstrucción un énfasis en el carácter fragmentario y descontextualizado de las huellas textuales; - la relación con la tradición, para la hermenéutica, se piensa como una integración de dos intenciones, la actual del intérprete y la pasada del autor, cuyo texto constituiría el tejido mismo de la mediación; para la perspectiva derrideana el punto es: dado que nuestra relación con el texto es inicialmente de interrupción y de separación, ¿qué puede asegurarnos que alguna vez lograremos apropiarnos de su sentido?.

El encuentro entre Gadamer y Derrida se produjo en el contexto de unas jornadas organizadas por el Instituto Goethe en París, en abril de 1981. Gadamer ofreció una conferencia sobre "Texto e interpretación"[9] a través del cual intenta responder al principal cuestionamiento de J. Derrida: al conservar la unidad de sentido implícito en todo texto y en la afirmación de su voluntad de entender, la hermenéutica seguiría moviéndose en el horizonte de la metafísica de la presencia. Ya Verdad y método en su capítulo sobre la "Aplicación", desvincula a la hermenéutica de cualquier saber de predominio. Para Gadamer, el entendimiento es un proceso de comunicación en el que cada palabra -en el texto escrito, en el diálogo,... - hace aparecer el todo del lenguaje y, a la vez, lo no-dicho. El discurso hermenéutico es un hablar de varios estratos, cada uno de los cuales tiene su propia particularidad y movimiento no subsumible en una identidad de fondo; el discurso metafísico, tiene un solo estrato, aquel que supera a los otros, cancelándolos y elevándolos a una única síntesis de sentido. El lenguaje es una trama de interrogaciones y respuestas reales(finitas) y posibles(infinitas) que, en definitiva, existe solamente - en palabras de Gadamer- "por el hecho de que los hombres se hablan."

Para terminar

El lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros nuestra voluntad. El entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que... "Todos los comienzos yacen en la oscuridad, y lo que es más, sólo pueden ser iluminados a la luz de lo que viene, después y desde la perspectiva de lo que sigue"(...) "... esto orienta a la marcha interminable de la historia del mundo hacia la apertura a sus tareas futuras y no brinda ninguna afirmación apaciguadora de que todo ya está en orden"(Reason in the Age of Science, 37).

Notas

[1] Gadamer, H.G.: "Destrucción y deconstrucción", en *Verdad y Método II*, trad. M.Olasagasti, Salamanca, Sígueme 1992, pp. 349-363.

[2] GW VI, p.232, véase p. 241. También: "Texto e interpretación", en *Verdad y Método II*, op.cit., pp. 319-247.

[3] Gadamer, G.H.: *Verdad y Método I*, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salaman, Sígueme, 1977, p. 418. En adelante, VM.

[4] J.Caputo, un gran admirador de Derrida, no duda en acusar a Gadamer de ser un "esencialista encubierto". Ver "Gadamer Closet Essentialism: A Derridean Critique" de J. Caputo en Michelfelder and Palmer, *Dialogue and Deconstruction*. También para

R.Rorty, quien ubica a Gadamer dentro de los "textualistas débiles". Ver "El idealismo del siglo XIX y el textualismo del siglo XX" de R. Rorty en *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 217-240.

[5] Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort/M. 1970, p. 250. Cit. por J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, pp. 185-191.

[6] El subrayado es nuestro.

[7] Flaubert, G.: *Lettere* (Cit. en Blumenberg, *La leggibilitá del mondo*, p. 304)

[8] Derrida, J.: "Freud y la escena de la escritura" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 271-317.

[9] Gadamer, H.G.: "Texto e interpretación", op. cit.

BENJAMIN Y LA REVOLUCIÓN

Jorge Lovisolo
UNSa

La posición de los integrantes de la escuela de Frankfurt frente al cambio revolucionario de la sociedad no es homogénea. La mayoría adhiere a una variada gama de posturas marxistas; no obstante, hay marcadas diferencias doctrinarias en el modo de entender los métodos, las estrategias, los objetivos, el alcance y las consecuencias del acontecimiento revolucionario. Si escogemos el periodo que va desde 1902 hasta 1924, es decir, desde *Qué hacer?* de Lenin hasta *Historia y Conciencia de clase* de Lukács, pasando por *Huelga de Masas, Partido y Sindicatos* de Rosa Luxemburgo y los dos primeros volúmenes de los *Escritos políticos* de Gramsci, vemos que la teoría política con intención práctica se centra en un acalorado debate que obsesiona a las inteligencias más honradas al servicio de intereses emancipatorios: la *organización*. Si se ha decidido no entrar de espaldas al porvenir ¿cuál es la forma organizativa que debe darse el proletariado para la toma del poder? ¿la forma movimiento, la forma partido, la forma sindicato, la forma...? Según Marx, "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos". Pero, después del fracaso de la revolución parisina del 48, rectifica esta posición asentada en el "movimiento" y opta por el "partido de masas". Esta propuesta es llevada adelante por Lenin: el partido, como vanguardia de la clase obrera, se convierte en una suerte de laboratorio de la historia. Ilustrado con el método científico, transforma la conciencia "embrionaria" de la clase obrera siempre inclinada al reformismo en conciencia política de clase: la disciplina centralizada del partido encuadra la acción y fija los objetivos. Rosa Luxemburgo, desde el Movimiento Espartaquista, se opone a esta metodología y opta por el "catastrofismo espontaneista". Dirigiéndose a Lenin, cierra la obra mencionada en estos términos: "En fin, hablando francamente entre nosotros: los errores que un verdadero movimiento obrero comete, históricamente son de una fecundidad y de un valor incomparablemente más grandes que la infalibilidad del mejor de los Comités Centrales".

A la Escuela de Frankfurt que en bloque ha emigrado a EEUU, después de las investigaciones empíricas se le desvanece el "sujeto histórico". De ahí que su posición ante la *Kritik* y la *Aufhebung* se torne dramáticamente dilemática. Adorno, por ejemplo, que se ha quedado sin la vanguardia política cuyo cometido es la *superación* de lo existente, acudirá al potencial *crítico* de las vanguardias estéticas y desde ellas enfatizará la *crítica* generalizada de la barbarie consensuada por la industria cultural.

No pasa lo mismo con Benjamin: "en Europa aún hay posiciones que defender"; y, desde un nihilismo radical, en su último escrito apostará por el Movimiento Espartaquista y contra la claudicación del positivismo progresista de la Socialdemocracia. Pero, para esto construye una *visión* de la revolución que

se aparta del glosario básico de la teoría revolucionaria de su presente histórico. El *tempo* de la revolución es el *Jetztzeit*, la "detención mesiánica del acaecer" que no repara en las llamadas "condiciones objetivas"; Benjamin no emplea el glosario clásico: sustituye el *Knochengelenk* (coyuntura) por la inefable *revolutionäre Chance*.

Se intentará mostrar que la "dialéctica en suspenso" alcanza su más acabada expresión en la chance revolucionaria que tiene múltiples fuentes de inspiración:

En la mística judía y la rabínica luriánica tal como la presenta G. Scholem; en el joven Hegel y el joven Marx; en el nihilismo ruso de Dostoyesvki; en la revelación profana del surrealismo de Breton y Aragon; en la iluminación retrospectiva de Proust; en las iluminaciones de Rimbaud y Baudelaire; en el Kafka de las contemplaciones; en el joven Lukács; en las cervecerías y tabernas de los puertos, en los juegos infantiles, en la vidente inspirada, en los salteadores de caminos, en los filatelistas, en los objetos perdidos, en las calles que terminan en el pajonal del aburrimiento, en una fantasmagoría mal definida según Adorno, en el mensaje oculto de los carteles publicitarios, en una felicidad elevada a percibirse sin temor, en el charquito de un rimmel empastado en lágrimas, en el placer abstracto de un burdel, en la paciencia de un colombófilo, en la hembra-brújula al fin obligada a pronunciar la palabra Sur, en la escasez de la abundancia, en un estuche de felpa escarlata, en el eco lejano del chasquido de un guijarro en el fondo de un aljibe de hojalata, en un dandy de barricada, en libros eróticos sin ortografía, en un test conductista desmentido por el cuerpo, y, naturalmente, en esas cosas triviales liberadas de la maldición de ser útiles.

PENSAR LA FENOMENOLOGÍA DESDE LOS MÁRGENES DE LA METAFÍSICA UNA INTERPRETACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN DERRIDEANA DE HUSSERL

Luis Niel
UN de Luján

Introducción

La motivación del presente trabajo ha surgido a partir de una investigación de la lectura de Derrida de la fenomenología y de las diversas posturas contestatarias y reaccionarias de los seguidores de Husserl. Estas lecturas críticas se caracterizan, en general, por mostrar los puntos criticables dentro de la argumentación derrideana en lugar de valorar lo positivo para replantear críticamente el alcance de la fenomenología. Recorrer este último camino es la meta de este trabajo, tratando de vislumbrar las posibilidades de una investigación fenomenológica en el marco de la filosofía contemporánea.

En el año 1967 el pensador francés Jacques Derrida irrumpe en el mundo filosófico con *La voix et le phénomène*[1]. Ya en la introducción la intención expresa es la de «deconstruir» la fenomenología husserliana para intentar desenmascarar en ella muchas de sus limitaciones, quizás más insospechadas, a partir de la idea de «signo». Ahora, ¿es posible que esta práctica textual llevada a cabo por Derrida pueda poner en jaque a una de las filosofías más complejas y sistemáticas del siglo XX? ¿Y qué perspectivas serían abier-

tas ante tal consideración? Mostrar las limitaciones inherentes al proyecto fenomenológico, ¿es simplemente una actitud netamente «destructiva» o abre a nuevas y potenciales posibilidades?

La deconstrucción en el texto de la fenomenología

La lectura de Derrida comienza cuando percibe en la actividad reductiva, en la constante intención de eliminación de la exterioridad, de lo otro como aquella mácula que ensucia la pureza de la identificación ideal presente, la pertenencia de la fenomenología a la metafísica. La primera de las "distinciones esenciales" (*Die wesentlichen Unterscheidungen*)[2] es entre «expresión» (*Ausdruck*) y «señal» (*Anzeichen*), como dos conceptos inherentes a la palabra «signo» (*Zeichen*). En el segundo capítulo de LVF ("La reducción de la señal"), vemos que la señal se presenta como un elemento extrínseco que no constituye el sentido ideal y originario del signo por su característica de "indicar algo". Por lo tanto debe ser eliminada conforme la actitud reductiva.

Luego, dentro de la pureza de la misma expresión, la alusión a la alteridad vuelve a ser problemática cuando considera el carácter de exterioridad que constituye al (ex)presar[3]. Esto nos lleva a dejar fuera de juego la relación con un "afuera" para permanecer, como Husserl indica en sus *Meditaciones Cartesianas*, en el interior de la vida de la conciencia, donde "no hay que expresar nada". Con un "cierto afuera", pues hay un cierto otro en la interioridad intencional de la conciencia que no puede ser extirpado[4]; el discurso interior debe expresar el sentido intencional de *este otro* que son las vivencias de la conciencia por lo que "todo discurso, en tanto está comprometido en una comunicación y manifiesta vivencias, opera como indicación"[5].

Pero la reducción pretende efectuar una operación que deja fuera de juego a esta función "originaria" al considerarla desde el solipsismo trascendental. El problema surge cuando Derrida desenmascara el hecho de que el signo sólo cumple con su función originaria cuando actúa como señal. Es decir, en tanto se intente definir fenomenológicamente al signo a partir de la solitaria esfera de la conciencia únicamente se logra eliminar aquello que constituye esencialmente al fenómeno que se está estudiando.

El análisis que se efectúa con respecto a la noción de «representación»[6] no hace sino ratificar esto. Las palabras interiores son sólo "palabras representadas". Esta representación es el punto en que el texto de Husserl se deconstruye. Por un lado es el intento de mantener una pura presencia ideal postulada como originaria que no sea alterada con elementos extrínsecos derivando así la exterioridad del signo; es la garantía para una posibilidad ideal de repetición. Por otro lado su carácter de re-presentatividad manifiesta en su misma identidad un *desplazamiento originario* de tal presencia, por lo que puede leerse lo «no originario» en el seno mismo de la más originaria metafísica de la presencia.

Sucede lo mismo cuando se considera a la presencia no ya como el intento de proximidad absoluta a sí mismo ("oírse hablar en el monólogo interior", "sin signo", donde nada hay que indicar), sino como la esencia temporal de esta proximidad", es decir, del presente como «ahora» (*Jetzt*)[7].

En el instante que dura un "parpadeo", Derrida pasa de la 1ª de las *Investigaciones lógicas* a la *Fenomenología de la conciencia de tiempo inmanente* de 1905[8]. Según Derrida, a pesar de la intención husserliana de considerar el horizonte temporal a partir de la apertura del presente hacia los dos polos, retencional y protencional, es la "identidad de la vivencia presente a sí en el mismo instante"[9] la que marca el sentido de la constitución de la temporalidad y que la ratifica la pertenencia a la metafísica de la presencia. El concepto de «ahora» le permite toda la edificación ulterior de las "distinciones esenciales". Husserl reconoce claramente en *Ideas I* que hay un "principio de todos los principios"[10]. Allí nos dice que el fundamento de todo conocimiento es una intuición presente, «punto-fuente» de todo conocimiento y que se da en la puntualidad del ahora actual[11]. En el privilegio del «ahora» se observa la pertenencia a la metafísica de la presencia en la consideración de la temporalidad.

Pero el movimiento deconstructivo muestra nuevamente que hay un punto que excede esta metafísica de la presencia y que no es asimilable en sus términos. Esta alteridad que Derrida encuentra en el tiempo aparece en aquellas no-percepciones que dan sentido a la percepción presente, es decir, la retención como "ya percibido", y la protención como un "por percibir"[12]. Si bien es cierto que Derrida enfatiza la retención olvidándose las perspectivas abiertas por la protención, lo importar a retener de Derrida es su conclusión de que más allá de toda pretensión de pureza y de objetividad ideal que pretenda lograr la fenomenología, "más allá" de lo originario, o quizás "más acá", es decir, constituyéndolo originariamen-

te como su más propia condición de posibilidad, encontramos una huella, algo no originario, tachado y que se difiere, por lo que su aprehensibilidad es un imposible: la différance. A pesar del enorme esfuerzo de Husserl por retener al fenómeno dentro de sus solapadas "pretensiones metafísicas", vemos un otro que se escapa; que por lo tanto asistimos a una «clausura» que nos muestra los límites mismos de la fenomenología (lo que no equivale a decir su fin[13])... en fin, que "la cosa misma se sustrae siempre"[14].

Conclusión

La deconstrucción derrideana de Husserl puede sintetizarse en dos momentos cuya articulación no siempre resulta evidente comprender:

1) un primer momento que pretende mostrar que en la más íntima interioridad de la fenomenología actúa la metafísica en la forma de la presencia;

2) un segundo momento que muestra que, *a pesar de* esta forma metafísica de la presencia a cuyo imperativo responde la fenomenología, a partir del deslizamiento provocado por el mismo lenguaje que la constituye, una no presencia originaria reside en su «originario seno» impidiendo tal identificación del presente consigo mismo. Esto es lo que Derrida denomina la "resistencia a la forma de presencia"[15].

Si seguimos el curso de la lectura de Derrida vemos que el primero de estos movimientos nos remite a la «intención metafísica» de la fenomenología tal como el mismo Husserl la defiende en la conclusión de las *Meditaciones Cartesianas*. A pesar de esta intención metafísica que estaría consciente o inconscientemente al servicio de una forma de metafísica que domina toda la historia de la filosofía («presencia», concepto metafísico adoptado por Derrida siguiendo a Heidegger), ella sería siempre desplazada impidiendo su identificación presente[16]. Ahora, ¿esto beneficia o perjudica a la fenomenología de Husserl? Sostener que en la más propia interioridad de la fenomenología funciona una alteridad tal que su desplazamiento abre a un horizonte cuya aprehensión total es siempre diferida, ¿no lleva a la fenomenología a desenmascarase de ciertos "presupuestos metafísicos", convirtiéndose la deconstrucción en un elemento propio de la "reducción fenomenológica"? ¿No condice este desplazamiento con la lectura realizada por Husserl sobre la temporalidad?[17].

Encontramos así un punto que se muestra como inaprehensible, inasimilable en términos fenomenológicos. Un punto de excedencia, de desborde. A partir del signo (y de su marca, su huella, la différance que opera en su interioridad y que lo dirige), se imprime un límite infranqueable a *ciertos* tipos de presupuestos de la fenomenología. El subrayado de la palabra «ciertos» no es un mero accidente; plantea la posibilidad que se abre en aquella ruptura, en aquella *Crisis* de *cierto* modo de pensar y que permite ver nuevas perspectivas. De la pregunta ya planteada que surge de esta deconstrucción puede inferirse que son dos los caminos viables a seguir.

1) Pensar la fenomenología como una mera actitud filosófica atrapada en los cánones de la metafísica de la presencia cuyo alcance estaría siempre limitado por su forma racionalista absolutista y fundacionalista ("ismos" tópicos dentro de aquellos que pretenden optar por esta salida negativa). Por su ambiciosa pretensión "cartesiana" sería un mero imposible irrealizable y sólo nos queda entregarnos al caótico juego de la différance, en donde la «trascendentalidad» desaparece en el juego intertextual y la filosofía se disuelve en la literatura.

2) O, se puede considerar a esta lectura no como un modo de matar a la filosofía y a la metafísica (como numerosas lecturas sostienen) sino que, ubicándose «en los márgenes de la filosofía» afirma la *pertenencia de todo texto (¡incluso el propio!) a la metafísica*[18], lo que permite recorrer el texto de la fenomenología explotando todo el valor de su pretensión de trascendentalidad, aún reconociendo sus limitaciones inherentes. Es decir, pensar *de otro modo* a la fenomenología. Esto significa considerar el "hallazgo" de la filosofía derrideana, la différance, no en su sentido meramente negativo (lo que significa sólo inhibir su alcance), sino como una manifestación más del fenómeno en toda su riqueza, mostrando que *lo fenoménico de la realidad* no se agota en lo captable en términos intencionales inteligibles para una conciencia trascendental, sino que uno de sus constitutivos esenciales y por lo tanto irreductible, es ese inconmensurable excedente que lo hace inaprehensible en su totalidad, dejando siempre un algo más que mostrar.

Considero que tal lectura puede llevarse a cabo a partir de la fenomenología de Husserl, entendiendo que la crítica derrideana no «destruye» a la fenomenología sino que la «deconstruye». En tal desambarazarse de *cierta* lectura de Husserl se nos da *otra* mucho más interesante y prometedora.

Notas

[1] Jacques Derrida, 1967, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris. (Trad.esp. de Patricio Peñalver, 1995, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pretextos, Valencia). En adelante cito LVF con la paginación de la edición española.
[2] Edmund Husserl, 1901, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, 2° Tomo, 1ª Inv., Cap. 1, en *Gesammelte Schriften* 3.
[3] LVF, p. 62.
[4] Ibid.
[5] LVF, p. 83.
[6] Sea ya como *Vorstellung*, *Vergegenwärtigung* o *Repräsentation*. Cf. LVF, p. 98.
[7] LVF, p. 109.
[8] Edmund Husserl, 1905, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 2000.
[9] LVF, p. 113.
[10] Edmund Husserl, 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, en *Gesammelte Schriften* 5, § 24.
[11] LVF, p. 115.
[12] "Se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la inevidencia en el *parpadeo del instante*. Hay una duración del parpadeo... Esta alteridad es incluso la condición de la presencia." (LVF, p. 119).
[13] Jacques Derrida, 1972, *Positions*, Les éditions de Minuit, Paris, 1995, p. 23, también p. 14.
[14] LVF, p. 167.
[15] LVF, p. 43.
[16] Cf. Jacques Derrida, 1966, "La phénoménologie et la clôture de la metaphisique", en *Derrida et la phénoménologie*, Alter, Paris, 2000, pp. 69-84.
[17] Cf. Natalie Alexander, "The Hollow Deconstruction of Time", en *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1995; John Brough, "Husserl and the deconstruction of time", *Review of Metaphysics*, XLVI, 3, 1993; Peter Völkner, *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen Verlag, Wien, 1993, Cap. 5.
[18] "Anders als (gewisse, frühere Texte von) Heidegger verneint Derrida jedoch die Möglichkeit einer wiederholenden Einholung dieser Vergessenheit und somit auch die Möglichkeit einer Überbindung der Metaphysik." (Rudolph Bernet, "Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Phänomenologische Forschungen, Tomo 14, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1983, p.21).

EL INFORTUNIO DEL PRAGMATISMO

María Josefina Norry
UNT

El pragmatismo es la corriente filosófica que se desarrolló sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, pero que ha repercutido en otros países, a veces con otros nombres (instrumentalismo, experimentalismo, humanismo, etc.).

El movimiento pragmatista nació y cobró protagonismo en América del Norte a fines del siglo 19 y principios del 20 en el "Club metafísico", que tenía su asiento en Cambridge, Massachusetts. Allí expresó Charles Peirce sus propósitos, que se resumían en la idea de que "toda la función del pensamiento es producir hábitos de acción". Luego, en el artículo "How to Make Our Ideas Clear" (1978) enuncia la conocida máxima pragmática, considerada como norma para alcanzar "el tercer grado de abstracción": *"Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then oour conception of these effects is the whole of our conception of the objects"*[1]. (Concebimos un objeto considerando los efectos que pueden ser concebibles como susceptibles de alcance práctico. Así, pues, nuestra concepción de estos efectos equivale a nuestra concepción completa del objeto).

William James aplicó este principio a la religión y a la filosofía, antes de transformarlo en una teoría de la verdad. Por su lado, John Dewey elaboró una teoría instrumentalista de las ideas. Algunos filósofos y escritores europeos adhirieron al pragmatismo tal como lo concebía James (Schiller, Papini, Prezzollini). Otros filósofos -todos lógicos- apelaron a Peirce (Ramsey, Vailati, Calderoni).

Parece indudable que, por lo menos desde el punto de vista de su origen histórico, el pragmatismo está esencialmente vinculado a la distinción kantiana entre lo regulativo y lo constitutivo y constituye una acentuación *sui generis* del primero. El pragmatismo supone que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es puramente pasivo, sino que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentante, ya sea en las "formas" del conocer, ya sea en sus "intereses".

Pero el nacimiento mismo del pragmatismo ocurrió en medio de circunstancias desafortunadas que hicieron de él una de las teorías peor entendidas. Esto trajo aparejada la desvalorización de una filosofía que constituye sin duda una de las contribuciones más importantes del pensamiento contemporáneo y que marcó el espíritu del mundo anglosajón, alcanzando una zona de influencia cada vez más extensa. Considero que las circunstancias adversas mencionadas pueden resumirse en los siguientes hechos:

a) Las simplificaciones a la teoría por parte de los textos que debían difundirla,
b) las distintas versiones del pragmatismo que dieron sus propios fundadores, y
c) su identificación con el "modo de vida americano" profundamente rechazado en Europa por su ligazón al modelo económico capitalista y liberal.

Analizaré brevemente cada uno de estos puntos.

a) Lo que nos dijeron

Voy a tomar como ejemplo de la deformación que sufrió el programa pragmatista el texto por medio del cual muchos de nosotros entramos en contacto por primera vez con esta doctrina: la *Teoría del Conocimiento* de J. Hessen.

Como se sabe, Hessen estudia el fenómeno del conocimiento y formula una serie de problemas presentados por él (posibilidad, origen, esencia y especies de conocimiento), clasificando a las distintas doctrinas filosóficas en función de la respuesta que dan a esas cuestiones. El pragmatismo hace su aparición como una de las respuestas a la cuestión de la posibilidad del conocimiento. Dice así: "*Como el escepticismo, también el pragmatismo abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo no se detiene en esa negación, sino que reemplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida*"[2].

Hay en esta declaración algunas afirmaciones inexactas y otras que constituyen flagrantes deformaciones.

En primer lugar, todo el capítulo parte de la suposición de que el Pragmatismo es exclusivamente una teoría de la verdad, y esto es absolutamente falso, hasta el punto que James -tal vez el único entre los primeros pragmatistas que se ocupó de este tema- define al pragmatismo como un método, un método que se utiliza principalmente para asir la significación de las palabras. Un objetivo ulterior del método que se obtiene a partir del anterior es la demarcación de los problemas que tienen sentido, mostrando que casi todas las proposiciones de la metafísica son absurdas; o sea que este método no es otro que el método científico, que desenmascara a los problemas filosóficos como pseudoproblemas. (nótese en todo esto la influencia que el movimiento pragmatista ejerció en el Positivismo Lógico).

En segundo lugar, el pragmatismo no rechaza la idea de verdad como correspondencia, como afirma Hessen, sino que más bien la supone. No hay una definición alternativa de la verdad porque en realidad a los pragmatistas sólo les interesa la verdad en tanto ésta tiene que ver las creencias. Y el famoso concepto de utilidad se aplica justamente a la creencias, afirmando -y tal vez aquí está la base de la confusión- que las creencias que "funcionan" (*work*) son las que deben tomarse como verdaderas[3] (en cuyo caso la utilidad sería el criterio y no la definición de la verdad).

Hay que hacer notar también que la palabra "útil" no debe ser tomada en su acepción corriente. Una idea verificada, devenida verdadera, es útil porque marca el fin de una búsqueda. Libera al pensamiento de otras tareas, de otras búsquedas. John Dewey prefiere llamar a la expresión de esta última etapa de una búsqueda dada "la aserción garantizada".

Llama también poderosamente la atención que en todo el apartado no se haga ninguna mención a la figura de Pierce, reconocido por todos como el fundador del movimiento, ni a Dewey, quien contribuyó poderosamente a su difusión. No es de extrañar que con versiones como estas, el pragmatismo haya sido rechazado en los ámbitos académicos como una posición interesada y poco seria.

b) Los pragmatistas

Aun cuando el pragmatismo americano fuera, como parece, la expresión de un método más que un cuerpo de doctrinas, los primeros pragmatistas fueron fundamentalmente teóricos. Peirce fue un astrónomo reputado; pionero de la lógica moderna; su teoría de las categorías lo hace precursor de la fenomenología y su teoría de los signos, el padre de la semiótica. James no sólo fue un brillante conferencista, sino también el primer gran psicólogo moderno; instigador del neo-realismo, se resistió a un "empirismo radical", que él se ocupó muy bien de distinguir del pragmatismo. Dewey, psicólogo, lógico, teórico de una filosofía humanista de corte naturalista, es el padre de la pedagogía moderna y fue cerca de medio siglo el portavoz del pensamiento liberal en América.

El pragmatismo es ciertamente el movimiento filosófico peor conocido, no porque no se sepa nada de él, sino porque la versión que se divulgó tuvo la garantía del más célebre de los pragmatistas americanos, James. El pragmatismo se difundió como una filosofía simplista de hombres de acción para la cual todo lo que es verdadero es útil y todo lo que es útil es verdadero. Fue por esta razón que Peirce propuso posteriormente el nombre de *pragmaticismo* para su teoría con el fin de diferenciarlo del pragmatismo de William James y alejarlo de las deformaciones que, a su entender, siguieron a su formulación del principio pragmático. En realidad no se trataba tanto de una deformación como de una transposición al campo ético de lo que había sido primitivamente pensado en un sentido puramente científico-metodológico. Dice Peirce que en su propia teoría hay por lo menos una ventaja: la de que se relaciona más fácilmente con una prueba crítica de su verdad. Pues el pragmatismo es la expresión de una teoría que permite otorgar significación a las únicas proposiciones que pueden tener sentido.

El nombre mismo del movimiento no deriva de *práctica* sino de *pragmática*. El rasgo más característico de la nueva teoría era su reconocimiento de una conexión inseparable entre el conocimiento racional y el fin racional; y fue esta consideración lo que determinó la preferencia por la palabra "pragmatismo". El espíritu experimentalista o espíritu de laboratorio, como lo llama Peirce, es el espíritu del pragmatismo. El pragmatismo es la filosofía de la ciencia. No de los resultados de la ciencia sino del método de la ciencia: es un experimentalismo. Peirce sustituye la duda cartesiana por la duda real del sabio; la intuición subjetiva, privada, de las ideas claras y distintas, por la puesta a prueba objetiva, pública, de las ideas-hipótesis.

La idea es una hipótesis, un plan de acción. Su puesta en acto es al mismo tiempo su puesta a prueba. Y no cabe oponer la idea del sabio a la del hombre de la calle: ambas son experimentales. Experimentar y aplicar una idea es una sola cosa. El pragmatista reconoce que hay ideas que pueden parecer estables y casi necesarias, a las que James llama "verdades establecidas". Sin embargo no hay ninguna garantía contra el cambio, ni nada dispensa a estas verdades establecidas de conformar a los resultados de la experiencia. Son cuerpos de principios establecidos cuya transformación es tan lenta que, con respecto a los individuos y las circunstancias de la vida, pueden ser consideradas como verdades universales.

Dice James: "*Nuestros pensamientos y nuestras creencias 'pasan', como moneda que tiene curso en tanto que nada las hace rechazar. Pero todo esto supone verificaciones expresamente hechas en alguna parte, confrontaciones directas con los hechos, sin los cuales nuestro edificio de verdades se derrumba, como se derrumbaría un sistema financiero en cuya base faltara toda reserva metálica. Usted acepta mi verificación de una cosa y yo acepto su verificación de otra. Se hace entre nosotros un tráfico de verdades. Pero hay creencias que, verificadas por alguien, sirven de base a toda la estructura*"[4].

El mensaje es claro: las verdades son creencias. Pero no todas la creencias o verdades tiene que ser verificadas, ni siquiera retrospectivamente. Hay creencias o verdades para las que basta la simple "voluntad de creer", son las "opciones obligadas". La verificación sólo sería necesaria para las opciones indiferentes, "donde no existe ninguna opción obligada, deberíamos tomar por ideal la inteligencia que juzga sin pasión y que al menos nos salva del error".

A esta concepción de James se opone Pierce al afirmar que una conclusión verdadera sigue siendo verdadera aún si no tenemos ninguna tendencia a aceptarla, y seguiría siendo falsa aunque no podamos resistir la tentación de creerla. Esta afirmación parece encerrar una concepción absolutista de la verdad, pero en otros textos lo verdadero parece ser sólo una cuestión de consenso: "*The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth...*"[5].

Y, en "What Pragmatism Is" afirma "*If belief were to tend indefinitely toward absolute fixity, we have the truth*"[6].

El pragmatismo no propone, en tanto que tal, una doctrina metafísica. La cuestión que se plantea Peirce es la del sentido de las palabras y de las cosas. Su principio no tiende primariamente, como piensa James, "a hacer desaparecer las incomprensiones y aportar la paz", aunque este pueda ser tal vez el resultado práctico. Es el medio que Peirce propone a Descartes, en lugar de la intuición, para distinguir las ideas que son realmente claras de aquéllas que sólo lo parecen. ¿Qué queremos decir al afirmar que un objeto es duro? Sólo la acción nos podrá revelar y justificar al mismo tiempo el sentido de la idea de dureza. Es duro el objeto que no puede ser rayado por un gran número de objetos a los que a su vez él raya. "No hay matiz de significación tan fino que no pueda producir una diferencia en la práctica" dice Peirce. Y por práctica él entiende la puesta a prueba de la idea en todo sentido. Abarca tanto una verificación puramente mental de orden matemático, como un experimento en el laboratorio, o incluso una verificación que hace intervenir la conducta del hombre, moral, religiosa o política.

c) El pragmatismo ¿filosofía de la ciencia o filosofía de los negocios?

Con Peirce, que enuncia su primer principio, con James y Dewey, este movimiento americano, injustamente criticado por los europeos como sostén de una economía y de una cultura determinada, es de hecho una filosofía de la ciencia, donde la racionalidad sustituye a la duda de tipo cartesiana en las preguntas concretas del sabio y que funda por eso una teoría experimental de la significación. Se presenta también como una filosofía de la democracia, haciendo de los métodos de puesta a prueba y de la verificación que caracterizan el espíritu de laboratorio el modelo mismo de la tarea política.

Los críticos europeos sólo vieron en ese movimiento americano la glorificación del valor práctico de las ideas: una idea sólo es verdadera si funciona. Y James acumula en *El Pragmatismo* afirmaciones que confirman a los ojos de muchos filósofos la justeza de esta interpretación: la función de una idea es la de "servirnos de guía, y de guía agradable"; "lo verdadero consiste simplemente en lo que es ventajoso para nuestro pensamiento". James habla de "monetarizar" las verdades que no tienen "por carácter común más que ser, todas, ideas que pagan".

Ahora bien, si es verdad que los financistas americanos cantaron loas al pragmatismo porque favorecía a sus intereses, no se puede aceptar la dura crítica de los filósofos europeos. En nombre de la independencia de espíritu, sostuvieron que el pensamiento no podía estar ligado a una coyuntura económica determinada, cuando es claro el condicionamiento que la realidad política y social tuvo siempre tanto en la filosofía como en la ciencia. De hecho, los pragmatistas fueron los primeros en denunciar el materialismo de la nueva sociedad industrial; y el más vehemente fue justamente James, que estigmatizó el "relajamiento moral nacido del culto exclusivo del dios Éxito". Dewey no niega que ese culto existe en América; hay allí un pragmatismo de los negocios: pero el pragmatismo filosófico no se inspira en él. Es su negación.

Conclusiones

Mientras la filosofía europea se volcaba a la solución de problemas filosóficos, la filosofía americana estaba enfrentada a los problemas concretos que la nueva sociedad planteaba al filósofo, pero para los cuales la filosofía europea no daba ninguna solución. El pragmatismo fue esa respuesta.

Con implicaciones importantes en el orden moral, el pragmatismo se presenta también como el método apropiado para la regulación de la conducta. La relación de los medios y los fines que definen toda conducta entra indiscutiblemente en su jurisdicción. Dewey es el que más ha defendido la idea de que el método pragmatista es la regla de oro de la democracia, porque el método experimental es el modelo de todo proceso que pretenda ser democrático. Al igual que las hipótesis científicas, el fin no se impone jamás desde el exterior; no es un ideal predeterminado que se conseguirá sin importar el medio.

La democracia es experimental: no hay una democracia ideal, ni una forma ideal de gobierno democrático, porque la democracia es ante todo "un modo de vida compartido", una experiencia comunitaria. Es la realización del espíritu de laboratorio. Dewey escribió que *"la democracia, comparada a todos los otros modos de vida, es la única que cree sinceramente en el proceso de la experiencia como fin y como método y como lo que es capaz de engendrar la ciencia, que es la única que libera las emociones, las necesidades y los deseos para poder aspirar a cosas que no han existido en el pasado"*.

A pesar de los múltiples reveses que sufrió, el pragmatismo no perdió su fuerza, y en la segunda mitad del siglo 20 se dio una revalorización de sus principios, una nueva lectura (por ejemplo desde el enfoque histórico de I. Ellacuría, de la teoría ético-pragmática de S. Haack o de la teoría hermenéutico-relativista de R. Rorty). Pareciera, entonces, que el pragmatismo, parafraseando a James, es una idea "que paga".

Notas

[1] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Harvard University Press, 1931-35.
[2] J. Hessen: *Teoría del Conocimiento*. Buenos Aires, ed. Espasa-Calpe, 1956.
[3] De modo que los portadores de verdad serían en sentido estricto las creencias.
[4] W. James: *Pragmatismo; un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Buenos Aires, Orbis, 1984.
[5] Peirce, *Op. Cit.*
[6] Peirce, *The Monist*, 1905.

UN APORTE PARA LA LECTURA DE LA ETAPA ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT

Beatriz Podestá

I

Uno de los inconvenientes que suscita el análisis del tratamiento del poder en Foucault, es el desplazamiento sustancial producido en su empleo del término durante el período que sigue inmediatamente al estudio de las disciplinas en *Vigilar y castigar* y su consideración de la biopolítica en el volumen I de *La Historia de la Sexualidad*. En su lugar, Foucault comenzó a abordar la cuestión del "gobierno", término con el que sustituyó de alguna manera, al término de "poder" que comenzó a considerar ambiguo. Para situar nuestro planteo abriremos el entramado del campo teórico foucaultiano en su tratamiento complejo del concepto de poder en relación con el de dominio y gobierno.

En una de sus últimas entrevistas, Foucault sostiene que *"hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades - juegos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que éstos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta por aquellos- y los estados de dominación, que son los que habitualmente llamamos poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales, concediendo a este término un sentido muy amplio"*[1].

Aquí se identifican tres tipos de relación de poder: juegos estratégicos de libertades, estados de dominación y técnicas de gobierno. La referencia al poder como "juego estratégico entre libertades"

indica la relación inseparable de *poder/libertad*, no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Este tipo de relaciones se caracterizan por las capacidades de unos de afectar las acciones de quienes son libres en el seno de una familia, en una relación pedagógica o en el cuerpo político. En este campo de relaciones puede darse lo que Foucault denomina *estados de dominación*, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles se encuentran bloqueadas y fijadas, volviéndose irreversibles ante cualquier estrategia económica, política, etc. La dominación es una modalidad particular del ejercicio del poder, a la que hay que rehuir siempre que fuese posible. En tal situación, las prácticas de la libertad no existen o sólo lo están unilateralmente. En estas relaciones asimétricas de poder los subordinados tienen escaso o nulo campo de movilidad.

El tercer tipo de relación planteada es el *gobierno*. Para Foucault este término tiene un significado muy amplio, él lo refiere tanto al gobierno de la casa, de los hijos como de una institución. La "gubernamentalidad"[2] implica tanto la relación consigo mismo, como el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden ejercer los unos respectos a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y de sí mismos, para ello disponen de ciertas *tecnologías gubernamentales* para gobernarlos y gobernarse.

La noción de gubernamentalidad implica dos cuestiones fundamentales. La primera es que posibilita tener en cuenta la libertad del sujeto y la relación con los otros, lo que conforma para Foucault la materia misma de la ética. La segunda, como consecuencia de la anterior, en cualquier análisis político que se examine el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política -el Estado, por ejemplo-, sólo será posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Esto nos pondría frente a un sujeto dotado o carente de derechos que la institución política se los otorga o quita, lo que nos remite a una concepción jurídica del sujeto.

Pese a los diferentes objetivos y campos específicos, a los que puede aplicarse el término gobierno, existe una cierta continuidad entre el gobierno de uno mismo (campo moral), el gobierno de un hogar (campo económico) y el gobierno de un Estado o de una comunidad (campo político). A esta continuidad se vincula el hecho de sostener en una *íntima relación los principios de acción política y los de la conducta personal.*

II

El análisis, entonces, se centra en el entramado de las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación y el entrecruzamiento de ellas con las *prácticas de la libertad*. La definición de las prácticas de la libertad se convierte para Foucault en un problema ético: la libertad es la condición ontológica de la ética y ésta es la forma reflexiva que adopta la libertad. Ahora bien, la ética se configura en el "cuidado de sí", éste es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera. Por otra parte, para que la práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* requiere un trabajo sobre sí mismo.

El ejercicio sobre sí es fundamentalmente un "cuidado de sí". Lo que nos interesa retener de esta noción es que implica un modo de enfrentarse al mundo, un modo de ser y hacer, un modo de establecer relaciones con otros. Esto significa que supone un haz complejo de relaciones, en la medida en que es una manera de ocuparse de los otros; de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado. La noción de "cuidado de sí" no se agota en el espacio de lo privado, se recupera desde el espacio público, donde se puede ejercer la actividad política.

Sobre este punto conviene aclarar que desde una lectura inadecuada del "cuidado de sí" se concluye que éste es mero culto de uno mismo. Foucault no propone la relación de uno consigo mismo como reducto último de una resistencia al poder político, menos aún la desconsideración del otro, es el proceso contrario: la recuperación foucaultiana del Alcibíades de Platón nos recuerda que difícilmente podrá cuidar de la ciudad quien no sepa gobernarse a sí mismo. Sócrates intenta transformar el estatuto de Alcibíades en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. La necesidad del cuidado de uno mismo está relacionada al ejercicio del poder, cuidarse a uno mismo deviene y se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros. No es posible gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, si uno no se ha cuidado a sí mismo[3].

De este modo, el cuidado de sí se sitúa en la acción política evitando los extremos de la dominación a través de la capacidad para regular el propio comportamiento y el ajeno; esto es lo que garantiza que el gobierno sea una relación entre juegos de libertades.

III

En torno a la relación entre ética y política, a partir del punto anterior, se puede sostener que el "cuidado de sí" no es de ningún modo un repliegue o rechazo de la participación política, sino una "problematización", en el orden moral, de la actividad política misma, en respuesta a una complejización de la constitución de un sujeto ético-político. Dentro del complejo análisis foucaultiano, en la problematización del éthos que responde a la actividad política, ésta se separa de la posición social y aparece como una función a desempeñar, que se define no a partir de las leyes de un arte de gobernar a los demás, sino por la acentuación del ejercicio del vínculo con uno mismo que hace posible una *ascesis* en el sentido foucaultiano.

De este modo, la participación política es una cuestión que atañe a la elección personal y libre. Las dificultades en el ejercicio complejo de poder que expone a todo sujeto frente a riesgos de dominación o fracasos, se resiste y responde con el fortalecimiento del trabajo sobre sí mismo: la capacidad de decidir por sí mismo, la sabiduría que se puede manifestar en lugar de sujetarse a las leyes de un gobierno de los otros, como en el arte clásico del gobernar. En suma, el arte de gobernarse a sí mismo, se separa y se convierte al mismo tiempo, en factor político preponderante.

El gobierno de sí y de los otros incide en las relaciones y se despliega en usos, costumbres, modos de hacer y pensar de hombres y mujeres. Asímismo, el arte del gobernar es esa "gubernamentalidad" en la que se juega lo que compete o no al Estado. El punto de atención no es ya el poder, sino sus relaciones, sus formas y sus economías. Y como anteriormente dijimos, el poder son relaciones estratégicas que se han establecido en instituciones o relaciones interindividuales, son estas relaciones las que deberán analizarse. Dichas relaciones de poder caracterizan la manera como los hombres son "gobernados" unos por otros, y su análisis muestra cómo, a través de formas diversas de "gobierno", se han constituido diferentes modos de objetivación del sujeto[4].

El cuidado de sí, cuando es entendido como experiencia y como técnica que se elabora y se transforma, es un proyecto que se encuentra en la confluencia de la constitución de la subjetividad y las formas de "gubernamentalidad". La consecuencia teórica de esto será estudiar las relaciones de poder a partir de las técnicas de sí, y no tomando como punto de partida las técnicas de dominación.

Las tecnologías gubernamentales juegan un papel central en las relaciones de poder, porque es a través de ellas que los juegos estratégicos pueden ser cerrados o abiertos; es por su ejercicio que se cristalizan y se fijan en relaciones asimétricas institucionalizadas -estados de dominación- o en relaciones fluidas y reversibles, abiertas a la creación de subjetividades.

En la frontera entre "relaciones estratégicas" y "estados de dominación", sobre el terreno de las "técnicas de gobierno", la relación ética-política adquiere pleno sentido. La acción ética es así concentrada sobre el vínculo entre relaciones estratégicas y tecnologías de gobierno, y tiene dos objetivos: 1) permitir las relaciones estratégicas con el minimun posible de dominación, al darse técnicas de gestión de las relaciones con los otros y también de las relaciones consigo mismo; 2) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues ellas son las condiciones de la resistencia y de la creación.

Consideraciones finales

Los desplazamientos teóricos en los análisis foucaultianos del concepto de "poder" al concepto de "gobierno" y las reflexiones éticas, de inspiración griega y grecorromana, dan lugar a que el tratamiento del gobierno adopte la forma de un planteo ético. El gobierno se da en el espacio de juegos estratégicos entre libertades y el hecho de que sea eficaz -en el seno de una familia, en una relación pedagógica, en un Estado, etc.-, deriva del gobierno de sí mismo. Por otra parte, si éste es entendido como el cuidado de sí, y a su vez el cuidado de sí es el principio de la práctica de la libertad y ésta es la condición ontológica de la ética, queda justificado que la categoría de gobierno en Foucault implica una relación inseparable con la ética.

Desde la perspectiva teórica conferida por Foucault a las nociones de ética, política y gobierno, cabe pensar en alternativas a los análisis del poder político en términos de soberanía y legitimidad. La visión no-estatalizada de la política implica una atención cuidadosa sobre los mecanismos de poder intervinientes en el seno de una sociedad, poniendo como nudo reflexivo la inseparable vinculación del trinomio *gobierno-ética-política.*

Para concluir, la relación entre ética y política, se sostiene a partir de que el "cuidado de sí" no es de ningún modo un repliegue al espacio privado y por lo tanto un rechazo a la participación política, sino una problematización, en el orden moral, de la actividad política misma, en respuesta a una complejización de la constitución de un sujeto ético-político.

Bibliografía

Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago, The University of Chicago Press. Junio, 1984. Trad. Luis Rossi. Publicada en Terán, O. Discurso, poder y subjetividad. Bs. As., Ed. El Cielo por Asalto, 1995, *Sobre la genealogía de la ética*

Entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad,* Enero de 1984, *Concordia, revista internacional de filosofía,* n. 6, julio-dicicembre de 1984, pp. 99-116

Conferencia del curso del Collège de France, año 1977-1978: "Seguridad, territorio y población", Lección 4, 1 de febrero de 1978. Un resumen de dicho curso con el mismo título de esta lección se encuentra en *Annuaire du Collège de France, 78 année, Histoire des systémes de pensée, année 1977-1978,* pp. 445-449

Curso 1975-1976 en el Collège de France. Publicado en Foucault, M. *Defender la Sociedad,* Bs. As., FCE, 2000

Foucault, M. (1999), "Subjetividad y verdad" en *Estética, Ética y Hermenéutica.* Barcelona, Ed. Paidós.

_____ (1990), "Omnes et singulatium: hacia una crítica de la razón política",.en, *La vida de los hombres infames.* Madrid, La Piqueta.

_____ (1994), *Hermenéutica del sujeto.* Madrid, La Piqueta. Primera lección.

Balbier y otros (1990), *Michel Foucault, filósofo.* Barcelona, Ed. Gedisa.

Notas

[1] Entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad,* Enero de 1984, *Concordia, revista internacional de filosofía,* n. 6, julio-dicicembre de 1984, pp. 99-116

[2] Conferencia del curso del Collège de France, año 1977-1978: "Seguridad, territorio y población", Lección 4, 1 de febrero de 1978. Un resumen de dicho curso con el mismo título de esta lección se encuentra en *Annuaire du Collège de France, 78 année, Histoire des systémes de pensée, année 1977-1978,* pp. 445-449.

[3] Foucault, M., "Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo" en *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, La Piqueta, 1994

[4] Foucault, M., *Foucault* en *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1999

LA MÁSCARA DE DIONISO: ARTE Y VOLUNTAD DE AFIRMACIÓN EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*[1]

María Marta Quintana
UBA

En la tercera publicación de *El Nacimiento de la Tragedia* en 1886, Nietzsche añade un ensayo de autocrítica en el que se arrepiente por haberse referido a algunas cuestiones que han hecho algo defectuoso de su primer libro, como por ejemplo: Wagner, el romanticismo y el espíritu alemán, entre otros. Tal vez sinónimos todos de lo que Nietzsche, en el desarrollo posterior de su obra, llamaría espíritus decadentes. No obstante ese ensayo no sólo se dirige a aquellos que han "echado a perder su obra", por cuanto el autor da cuenta de su propia genialidad moviendo los hilos textuales en dirección autobiográfica.

Se trata de un libro ruidoso y explosivo destinado a incinerar sienes de eruditos y a cuestionar tanto la moral cristiana como las pretensiones de verdad de la ciencia, dejando a su autor en una posición agudamente antitética respecto de la institución. Un libro que se cierra al profano vulgo de los "cultos"[2].

En este marco, mi propuesta es abordar *El Nacimiento de la Tragedia* desde una clave estética o artística, por cuanto es Nietzsche el filósofo de la máscara, de la perspectiva que nos invita a un ejercicio literario-filosófico, de marcas intertextuales - téticamente y necrosar los tejidos. Por ello, a modo de juego, de efecto con-textual trataré de circunscribir esta obra a la posibilidad de crear una metafísica estética, de artista que afirma la vida como una tensión de instintos creadores imposibles de sintetizar en una *arkhé*.

Ahora bien, una de las cuestiones fundamentales que da curso a las problemáticas aquí esbozadas se esgrime en torno de la siguiente pregunta: ¿por qué el griego tuvo necesidad de la Tragedia?; más aún, ¿en qué consistió el espíritu trágico de la Grecia pre-socrática?

Nietzsche reivindica el espíritu trágico como aquel que acepta la contradicción en su sentido más propio.

En el fenómeno de lo trágico yace la verdadera naturaleza de la realidad donde gobierna la ley inexorable de la corrupción, del devenir, de la putrefacción, de todo lo existente incluido el ser humano mismo. Se trata, pues, de un trágico juego cósmico.

En este sentido, hombres trágicos son aquellos que dan cuenta de su finitud, de su ser efímero en este gran flujo vital. Sin embargo, para ellos, llegar a este reconocimiento no representa un modo de ser pesimista que se entrega al saber de su inevitable perecer: la muerte implica el retorno al Uno primordial a partir del cual han surgido los diferentes individuos. La esencia del mundo, entonces, se basa en este antagonismo dialéctico del ser primordial y del principio de individuación[3].

Pues bien, Nietzsche traspola esta antítesis entre figura y cauce vital informe al fenómeno trágico del ser finito que continuamente se hunde en el in-finito. En consecuencia, Fink afirma: "el *pathos* trágico se alimenta del saber de que todo es uno"[4]. De este modo, en oposición al pesimismo, el sentimiento trágico de la vida es un grito jubiloso de afirmación de ésta. La vida es un devenir que no cesa, es energía que todo lo descompone pero que todo lo resurge.

En relación propiamente del arte, el filósofo se había preguntado qué era aquel instinto que se expresaba en la tragedia ática. Aquellas fuerzas antagónicas que se manifestaban en la naturaleza eran lo apolíneo y lo dionisíaco; las mismas que podían ser descubiertas en este género artístico.

A través de ellas, el arte se desarrolla ligado a la duplicidad de la apariencia y la embriaguez. El objeto del arte apolíneo es la escultura y el del dionisíaco es la música. Apolo, como dios-escultor representa la mesura, la limitación, el dominio de las emociones más salvajes; es sosiego en la bella apariencia. Por el contrario, Dioniso es la embriaguez, el desborde, el olvido de sí.

Nietzsche encuentra en la tragedia, una profunda relación entre el caos desbordante de la vida y el dolor primordial de la existencia, con la multiplicidad de formas que los hombres han creado para trans-

figurarse. Dice: "El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la "voluntad" helénica se puso delante de un espejo transfigurador"[5]. Es decir, que para poder vivir, los griegos tuvieron que crear dioses desarrollando el instinto apolineo de belleza frente a aquel orden titánico del horror que reinaba despiadadamente sobre su destino.

De esta manera, la conciencia apolinea oculta al mundo de Dioniso; sin embargo, su música no deja de agitar continuamente las formas dormidas. Las festividades dionisíacas se caracterizan por el desenfreno sexual; el mundo se redime y se transfigura. El desgarramiento del principio de individuación se convierte durante esos días en un fenómeno artístico por cuanto, mediante el éxtasis dionisíaco, explota la subjetividad, en tanto, yoidad. Cito: "El individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisíacos, y olvidó los preceptos apolineos. La desmesura se develó como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza"[6].

La única verdad es la inagotabilidad del sufrimiento. Ese orden de lo desmesurado que la forma lucha por subvertir. El sexo orgiástico como derroche de cualquier economía pulsional existencial. Lo apolineo se muestra así, como lo artificioso, como la calma que redime de la voluptuosidad y de la crueldad. Nietzsche entiende que detrás de estos instintos estéticos se halla la verdadera comprensión del mundo. No hay esencias imperecederas ni significados ideales. Hay un aparecer, digo en términos de Derrida, espectral, como lo que no admite valores en términos de veraz o falaz. Juego de un mundo que sólo se justifica como fenómeno estético de un dios amoral o artista siempre como fuerza diferida en la presente ausencia del uno individuado; en la ausente presencia de la máscara de Dioniso o también, simbolismo musical.

La música aparece como voluntad antitética del estado de ánimo puramente contemplativo pero sin ser ella propiamente voluntad, en tanto es lo no estético en sí. La música no necesita ni del lenguaje, ni de las imágenes. A través de ella se alcanza el simbolismo universal de la náusea y la redención de la existencia. El sonido extático de las fiestas dionisíacas se adivinaba en melodías seductoras, mientras la desmesura de la naturaleza se daba a conocer en la sensualidad del placer y del dolor.

Es esta la sabiduría trágica, la del mismo Nietzsche, como un continuo agotamiento de las formas petrificantes de Apolo en el éxtasis dionisíaco. Ante el sátiro, el hombre civilizado[7] y sus costumbres se ven reducidos a una caricatura mentirosa y más turbada.

El filósofo encuentra, entonces, que el griego trágico comprendió que la existencia se basa en el continuo devenir. No hay fundamento fundante. En la tragedia se ha realizado el instinto de creación estético que arranca al hombre de la fatalidad de la Moira. Dioniso se ha puesto la máscara que, sin embargo, no oculta ningún rostro. Dioniso es aquel que con su semen sólo produce efectos sin ser nunca causa. Lo que el arte reproduce es la pugna entre dos instintos naturales. El mundo es el juego de un dios-artista y la tragedia el juego artístico de un trágico demasiado humano.

De aquí la idea de una metafísica de artista basada en la apariencia de la forma plástica, siempre cambiante y la melodía universal que admite múltiples objetivaciones, múltiples máscaras.

El hombre al igual que dios sólo puede ser concebido como el artista que es arrebatado por sus instintos creadores. Su ser se constituye en el cruce de las fuerzas densificadoras y disgregantes.

Por eso, digo que es el mismo Nietzsche el filósofo-artista, el pensador trágico. El que contra la moral como "voluntad de negación de la vida" afirma una valoración puramente artística, antiscristiana, dionisíaca. De todo esto se desprende que en *Ecce Homo* diga que los únicos valores que reconoce en *El Nacimiento de la Tragedia* son los estéticos y que remplazar su nombre por el de Wagner no sería arbitrario.

Por último, Nietzsche encuentra que frente a la voluntad de afirmación de los hombres trágicos ha venido a oponerse la figura de Sócrates, quien caracterizado como un decadente-tipo ha reducido el instinto a la razón. El nuevo antagonismo se funda entre la desmesura vital y el optimismo socrático racionalista que pretende penetrar en la estructura más "profunda" de la realidad.

Con él, triunfa la nueva voluntad negadora de la vida. La logicización del mundo. Sócrates representa al filósofo ilusionista, el guardián de la *representación* de Maya, que crea ficciones, las olvida y luego las venera. Este encarna ahora, la oposición del pesimismo a la tragedia. El espíritu musical es reducido a la argumentación. Sócrates se siente excluido del espectáculo y su furia hace triunfar la voluntad nega-

tiva. Cito: "Imaginémonos ahora fijo en la Tragedia el grande y único ojo ciclópeo de Sócrates, aquel ojo en que jamás brilló la benigna demencia del entusiasmo artístico -imaginemos como a aquel ojo le estaba vedado mirar con complacencia los abismos dionisíacos"[8].

Afirma Nietzsche en una tesis agresiva, que el maestro de Platón no comprendió el sentido trágico de la vida; su corporalidad se sentía extraña a la música que burlaba sus movimientos mesurados, el sátiro dionisíaco hería su *ideal* de belleza como *fuga* a la realidad[9]. Hostil al arte, hostil a la vida relegó todo género artístico al reino de la mentira, pariendo un mundo trascendente que se proclama como el verdadero: Tesis: "Yo Platón, soy la verdad". El pensamiento filosófico subyuga al arte y se aferra al esquematismo lógico de Apolo. El héroe trágico comienza a argumentar y contraargumentar. La tragedia es asesinada, su veneno es el optimismo racionalista.

Nuevamente en palabras de Nietzsche: "Allí donde tropezamos en el arte con lo "ingenuo" hemos de reconocer el efecto supremo de la cultura apolinea: la cual siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria, por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras, sobre la horrorosa profundidad de su consideración del mundo y su capacidad de sufrimiento sumamente excitable"[10].

De esta caracterización del socratismo, que niega los valores estéticos, en busca de esencias y universales, se comprende que *El Nacimiento de la Tragedia* recupera el simbolismo dionisíaco como la afirmación extrema de la vida en su propiedad más intrínseca: la contradicción cual contraposición de fuerzas. Nietzsche opone al instinto racional que degenera en odio, en platonismo, en Schopenhauer, en Wagner, en cristianismo, una afirmación superior de todo lo problemático de la existencia: su enfermedad, su desamor, su incomprensión, su soledad.

La vida es extraña, dionisíaca. El hombre tiene la voluntad de sufrir *ad infinitum* y por ello crea, se relame en la calma plástica, se subordina al orden de la razón. Su interior es abismal, desmesurado, rompe los moldes de la forma, en definitiva, es lo que atormenta como el cauce vital informe de los instintos creadores, de los sentidos indeterminados, cambiantes, inescrupulosos.

Del mismo modo como el arte es, en términos de Nietzsche, el mago que salva y que de ello fueron los griegos trágicos quienes dieron cuenta lúcidamente, la escritura es, para este filósofo y en mi propuesta, el ejercicio que transfigura en la docilidad del aparecer bajo la máscara; se trata pues, de encontrar al primer filósofo trágico, en cualquier dirección hacia la que nos dirijamos como marionetas en un juego literario.

Notas

[1] Primera edición 1872.
[2] Cf. Nietzsche, F., 1998, *El Nacimiento de la Tragedia*, Ed. Alianza, Bs.As., p28.
[3] Nietzsche lector de Schopenhauer.
[4] Fink, E., 2000, *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, p.21.
[5] Op. cit. p.58.
[6] Op. cit. p.59.
[7] ... o francés ilustrado
[8] Op. cit. p.119.
[9] Cf. Nietzsche, F., 1986, *Ecce Homo*, Ed. Mexicanos unidos, México, p. 80.
[10] Nietzsche, F., 1998, *El Nacimiento de la Tragedia*, Ed. Alianza, Bs. As., p.54.

WITTGENSTEIN Y FREUD

Roberto Rojo
UNT

Mi propósito no es someter a análisis el enfoque y las críticas de Wittgenstein al psicoanálisis, sino mostrar que algunas ideas fundamentales de la primera y segunda etapa de la filosofía de Wittgenstein están, de algún modo, inspiradas o -según pienso- influidas por significativas reflexiones a propósito del sueño contenidas en la *Die Traumdeutung* Me parece más fundada esta hipótesis que la de la mera coincidencia por dos razones: 1) Wittgenstein conocía bien este libro de Freud y 2) erigió en modelo, exactamente como Freud, las fotografías de Galton -un científico más conocido por otros logros.

Los puntos de contacto o influencias freudianas de las convicciones fundamentales del pensamiento de Wittgenstein son, a mi criterio, las siguientes: a) la idea de que las constantes o *relaciones lógicas* no representan, b) la crítica al *isomorfismo*, c) la distinción entre idea *latente* y *contenido manifiesto*, que abre el paso a la distinción entre *gramática superficial* y *profunda y* d) el aire o *parecido de familia*, sugerido por las fotografías de Galton.

a) *Las relaciones lógicas.*

Dice Wittgenstein en el *Tractatus Logico-philosophicus* "Mi idea fundamentales que las "constantes lógicas" no representan. Que la *lógica* de los hechos no se puede representar". (4.0312)

Una idea similar desarrolla ampliamente Bertrand Russell a propósito de la "o", cuyo sentido psicológico no es otro que el de una vacilación, vinculada en la vida práctica a la forma de una elección.. No hay hechos alternativos, no hay en el mundo una situación expresada en la disyunción".(104)

En *Die Traumdeutung*, Freud expresa un pensamiento exactamente coincidente con referencia al sueño porque el trabajo onírico no puede expresar las relaciones lógicas como el "no", la disyunción "o....o" y la contradicción. "El sueño no puede expresar en general la alternativa" o..."(id. VI *Die Traumarbeit*, .315) Y es el sujeto, el que introduce en el sueño la mentada alternativa valiéndose del rodeo de determinadas imágenes o contenidos para hacer plástica dicha relación.

También resulta, para Freud, particularmente llamativo el comportamiento del sueño frente a la categoría de la oposición y la *contradicción* porque el "no" no parece existir en la actividad onírica, si bien es cierto que luego, páginas adelante, rectifica esta afirmación. De este modo, examinando un caso particular concluye que la no realización del sueño es una expresión de la contradicción (*Ausdruck der Widerspruches, ein "Nein"*.. id.p.333). Sin embargo, acaba prevaleciendo la idea de que sólo a través del contenido, de las imágenesdel sueño cabe una suerte de representación indirecta de la contradicción.

b) Isomorfismo.

Como es sabido, la teoría pictórica o figurativa del *Tractatus* entraña, sin utilizar la palabra, la idea del isomorfismo en el sentido de que a cada uno de los elementos de la figura *(Bild)* o del lenguaje corresponde un elemento en la realidad: "A los objetos corresponden en la figura los elementos de ella." (2.13).. Lo notable del caso es que Freud, en la interpretación de los sueños, descarta toda conexión isomórfica- palabra que ni él ni Wittgenstein emplean- entre la idea latente y el contenido manifiesto. No hay en el sueño una fiel traducción o proyección, punto por punto. de las ideas latentes en el contenido manifiesto porque a una idea latente corresponden varios contenidos manifiestos e, inversamente, un contenido manifiesto conduce a varias ideas latentes. Se anticipa aquí el abandono del isomorfismo de las *Investigaciones Filosóficas.*

c) Idea latente y contenido manifiesto. (manifester Trauminhalt, latente Traumgedanken)

La distinción que Freud establece entre el *contenido manifiesto* y el *pnsamiento latente* del sueño constituye uno de los ejes fundamentales de la teoría psicoanalítica porque revela el sentido del sueño - realización de deseos- y el sueño es la vía regia, el camino privilegiado para acceder al inconsciente. Tras el sueño más complejo, embrollado y contradictorio la aguda mirada psicoanalítica traspasa ese contenido manifiesto para sacar a luz el pensamiento latente, oculto en esa maraña de imágenes. Hay aquí un

proceso de doble faz, *la elaboración*, que va de las ideas latentes al contenido manifiesto, esto es, el proceso subyacente, invisible que sustenta el contenido visible, y la *interpretación* que sigue el rumbo inverso, la búsqueda de la idea oculta en la multiforme figura del contenido manifiesto. Por todo ello, el psicoanálisis puede proclamar que el contenido manifiesto es la *"realización disfrazada de deseos reprimidos"*.

La distinción que Wittgenstein establece entre *gramática superficial* y *gramática profunda* se vincula o, al menos, revela un sugestivo parentesco con lo que postula Freud entre el pensamiento latente y el contenido manifiesto de las imágenes oníricas. En efecto, para Wittgenstein, sólo horadando la dura capa de la gramática superficial se está en condiciones de apropiarse de la significación de las palabras de la gramática profunda. Por ejemplo, somos víctimas de la gramática superficial cuando consideramos que tienen la misma estructura estas dos proposiciones: "Tengo un libro de historia" y " tengo dolor de cabeza", cuando el análisis de la gramática profunda las revela totalmente diferentes.

d) Aire de familia (Familienähnlichkeiten) y las fotografías de Galton.

Me referiré, por último, a lo que juzgo la influencia de mayor peso de una idea de Freud sobre uno de los pensamientos esenciales del segundo Wittgenstein. Ambos toman como modelo las fotografías de Galton y, a menos que se estime una muy improbable coincidencia, hay que reconocer que Wittgenstein la tomó de Freud, sobre todo tratándose de algo que no es muy notorio dentro de los aportes científicos de Francis Galton.

Más allá de todos las contribuciones científicas del inglés Francis Galton (1822-1919) en meteorología, en eugenesia y la herencia importa destacar -para el tema que estoy desarrollando- el procedimiento de la *fotografía compuesta* con la superposición de distintas fotografías porque inspiró, con grandes resultados, la teoría psicoanalítica de Freud.

En varios lugares de *Die Traumdeutung* aparece considerado como modelo esta apelación a la fotografía compuesta de Galton. Se refiere así a un sueño en que se confunden los rostros de dos personas, es un rostro que en el sueño es al mismo tiempo el rostro de otra. Es como una fotografía compuesta *(Mischphotographie)* de Galton que logra un aire de familia (*Familienähnlichtkeiten*), fotografíndo varios rostros en una misma placa. Y en el mismo capítulo reitera el sueño y su relación con el procedimiento galtoniano. Confiesa Freud que adoptó el procedimiento conforme al cual Galton produjo sus retratos de familia *(Familienporträts)*, proyectando distintas imágenes, unas sobre otras, con lo cual se destacaban fuertemente los rasgos comunes y se eliminaban los rasgos no coincidentes haciendo vaga la imagen." (*op.* VI, Die *Traumarbeit*, A die *Verdichtungarbeit*, 295). En suma, el trabajo del sueño sigue estrictamente las pautas que emplea Galton para producir sus fotografías de familia, consistente en hacer coincidir los diversos componentes superponiéndolos para destacar lo común en la imagen conjunta, y eliminar los detalles discordantes .

Para medir los alcances de este recurrir a la estrategia de las fotografías de Galton -no restringida al análisis de los sueños -diré que Freud en su libro sobre Moisés, inspirándose en libro de O. Rank *El mito del nacimiento del héroe*, la aplicó también al examen histórico y mítico del héroe cuya figura cobra rasgos concomitantes en las distintas tradiciones. Así todos los pueblos civilizados los ensalzaron de las más distintas formas como tema de creaciones poéticas o como reyes legendarios o fundadores de sus religiones. De tal forma, frente a la multiplicidad de héroes de los distintos pueblos: Sargón de Agade, fundador de Babilonia, Moisés, Rómulo, Edipo, Paris, Gilgamesh y otros más examinados por Rank, destaca Freud los elementos comunes a todas estas figuraciones míticas. Siguiendo el método de Rank, y aplicando una técnica al modo de Galton hacer resaltar Freud los rasgos esenciales de toda estas versiones. Encara así la elaboración de los aires de familia de la figura del héroe, algunas de cuyas notas son: el héroe es hijo de padres muy ilustres; son muchas las dificultades de su concepción, el niño es condenado por el padre o por quien lo representa etc.

Me detuve en esta aplicación del procedimiento de Galton porque parece más que casual la extraña similitud con el análisis que hace Wittgenstein del concepto de juego. Hasta donde yo sé, salvo una mención en el *Cuaderno Azul*, la única vez que Wittgenstein recurre expresamente al método de Galton es en *Lecture on Ethics (p. 4)*, texto en el cual apuntando las dificultades para alcanzar una clara delimitación del objeto de la ética, enumera varias definiciones y al hacerlo expresa "Quiero producir el mismo efecto que Galton produce cuando toma un número de fotos de rostros diferentes sobre la misma placa fotográfica con el objeto de lograr la fotografía de los rasgos típicos que tenían en común".

Insistiré en esta idea del parecido de familia porque constituye, en el caso de Wittgenstein, una de las ideas claves que abrió un nuevo cauce al modo de hacer filosofía en el pensamiento contemporáneo. No se trata ahora de seguir siendo víctima de la tradicional obsesión metafísica que se lanza inquisitivamente tras la esencia de las cosas. La *esencia* es una ilusión y el abandono justificado de esta búqueda liberadora desemboca en la peripecia filosófica de encontrar las *semejanzas de familia.* No hay, en consecuencia, algo así como la esencia de lenguaje, sino *aire de familia (Familienähnlichkeiten)* entre las diversas clases de lenguaje, no hay la esencia del juego sino parecidos de familia entre los diversos tipos de juego. Pocas veces se expresó Wittgenstein con tanta claridad al caracterizar el juego apelando al concepto de aires de familia como en el siguiente texto (1963,§§66,67):" Y el resultado de este examen es el siguiente: vemos una complicada red de semejanzas que se solapan y entrecruzan en pequeño y en grande. ... No puedo caracterizar mejor estas semejanzas que con las palabras *aire de familia." (Familienähnlichkeiten)*d

No cabe duda de que la idea de parecidos de familia de Wittgenstein está claramente calcada del procedimiento de la fotografía compuesta de Galton que Freud empleó metodológicamente varias veces. Y no menos llamativo es el hecho de que Wittgenstein utilizara la misma expresión que utiliza Freud, *Familienähnlichkeiten*, para designar el mismo procedimiento, unido esto, por lo demás, a similares extensiones en la aplicación de dicho método. Así como Freud lo aplicó no sólo al fenómeno onírico sino a la figura del héroe, así también Wittgenstein lo extendió, no sólo al juego sino también al lenguaje y a la noción de causalidad. Que el método está lejos de ser ejercicio ocasional está puesto de relieve en la aplicación que hace de él H. J. Glock (p.72 – 3) al examinar la noción de *causalidad.* Según él, Wittgenstein rechaza una explicación uniforme de la causalidad porque hay de ella muchas clases irreductibles entre sí. Se la puede entender al menos en los siguientes sentidos, como (a) impacto, (b) tracción, (c) mecanismo, (d) reacciones.... (e) enunciados... Wittgenstein considera así a la causa" como un concepto de aire de familia,

Con todo, junto a estas similitudes o parentescos de las ideas de los dos grandes vieneses debo hacer constar algunas diferencias importantes: Freud habla a veces de rasgos comunes o esenciales (*wesentlich*); Wittgenstein., en cambio, esquiva el término para evitar el deslizarse por la pendiente metafísica y apela a términos descriptivos como *solapar y entrecruzamiento* de rasgos parecidos. (Wittgenstein, e § 67)

Al cabo de esta exploración de la influencia tan decisiva de Freud sobre la filosofía de Witgenstein, llama poderosamente la atención el hecho de que los estudiosos de este último no repararan en ella y, sobre todo, en el valor del método de Galton en relación con los parecidos de familia. No sólo están ausentes estas consideraciones en los estudios de los diversos aspectos del pensamiento de Wittgenstein, sino también en libros dedicados a examinar las relaciones entre Wittgenstein y Freud, como el de Frank Cioffi . Por otro lado, las referencias que conozco no se refieren al tema que acabo de desarrollar. Así Cyril Barret se limita a recordar que Wittgenstein aplica en su *Lecture on Ethics* -como indiqué ya- el procedimiento de Galton al esclarecimiento de las expresiones sinónimas del valor o de la ética. David Bloor alude a los aportes de Galton, como científico natural, a la eugenesia y a la estadística y, en especial a su concepto de correlación, de gravitación según él, en el contenido de las ciencias sociales. Por su lado, Stephen Hilmy se refiere extensamente a las consideraciones de William James a la teoría psicológica y a la psicometría de Galton. Todas son obras dedicadas a distintos aspectos de la filosofía de Wittgenstein, pero no se advierte en ellos la gravitación que en el pensamiento de Wittgenstein tuvo el empleo que hace Freud del aire de familia a través de la fotografía compuesta de Galton. Diré por último, que tampoco Bouveresse menciona esta cuestión en la obra dedicada a establecer la relación entre Wittegnstein y Freud

En conclusión, encuentro justificada la hipótesis de que Wittgenstein se inspiró en varias ideas de la teoría de Freud, o al menos, improbablemente, que fue coincidente con algunas de ellas.

Bibliografía

Wittgenstein ,L. (1988 a), *Tractatus Logico-Philosophicus.* N. York : Rouledge
Wittgenstein, L. (1966b), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.* Oxford: Blackwell
Wittgenstein, L. (1965,c), *The Blue and the Brown Books.* N.York: Harper
Wiggenstein, L. (1965 d), *Lecture on Ethics:* "Philosphical Review",v.14
Wittgenstein, L. (1963 e), *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell
Winch, P. edit (1969), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein.* N.York: Rouledge

Freud, S. (1972 a), *Die Tramdeutung* , Frankfurt am Main: Fischer Verlag
Freud, S. (1989 b), *Die Man Moses und die Monotheistische Religion.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag
Glock, H. J. (1996), "Causation" in *Wittgenstein Dictionary.* Oxford: Blackwell
Cioffi, F. (1969 b), " Wittgenstein"s Freud" en Peter Winch. (ed). *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* N. York: Rouledge
Cioffi, F. (1998 a), *Wittgenstein on Freud and Wittgenstein* , C ambridge: University Press
Barret, C. (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief.* Oxford: Blackwell
Bloor, D. (1983), *Wittgenstein . A Social Theory of Knowledge.* Cambrige: University Press
Hilmy, S. (1987), *The later Wittgenstein.* Oxford: Blackwell
Bouveresse, J. (1995), *Wittgenstein reads Freud. The Myth of Inconscious,* Princeton University Press.

LA ILUSTRACIÓN SEGÚN FOUCAULT: ANÁLISIS DE UNA DOBLE LECTURA

Aníbal Maximiliano Sánchez
UNSJ

Introducción

En este trabajo compararamos dos ideas de la Ilustración que maneja Foucault. En la primera parte estudiamos las consecuencias epistemológicasde las obras arqueológicas de Foucault respecto de la Ilustración. En ellas Foucault realiza un trabajo de desmontaje de las bases sobre las que se asienta el proyecto ilustrado: *sujeto, historia como progreso, racionalidad.*

Aquí agregamos una comparación con la clásica lectura de la Ilustración realizada por Cassirer. Sostenemos que mientras Foucault parece en principio cancelar el potencial crítico de la Ilustración, Cassirer dibuja una línea ilustrada que se prolonga hasta Kant y sus herederos de los siglos XIX y XX. En la segunda parte estudiamos el texto de Foucault de 1983 *Qué es la Ilustración,* donde Foucault vincula su propia obra al proyecto Ilustrado. Por último buscamos el sentido y las razones de la divergencia entre las dos estrategias interpretativas de Foucault, explicándolas en función del concepto mismo de arqueología. En nuestra opinión, esta aparente contradicción se resuelve si se considera que para Foucault toda la fuerza de la crítica radica en el acto ilustrado. Foucault nunca pretendió trascender la modernidad, sino que la amplió críticamente. Foucault conserva el impulso emancipatorio de la Ilustración, al tiempo que desmonta y de algún modo supera las herramientas conceptuales con que la Ilustración llevó a cabo estas luchas.

El método arqueológico y sus consecuencias

La arqueología del saber dejaba planteada una polaridad entre lo *discursivo* y lo *no-discursivo,* entre las palabras y las cosas. A este interjuego entre palabras y cosas, o entre lo decible y lo visible, Foucault lo denomina *archivo*[1].

A partir de las conclusiones de la *Arqueología,* pero sobre todo a partir de *Vigilar y castigar* queda claro que el *a priori* histórico, aquel fondo que fija nuestra mirada y nuestro lenguaje, y sobre el cual se estructuran los conocimientos científicos, es un complejo de intereses políticos[2].

A partir de sus obras de los años '70, Foucault conectará lo discursivo y lo no-discursivo al borne que faltaba: el borne del poder, que es como la fuente primaria que canaliza las visibilidades por un lado y las discursividades por el otro.

Aquí se observa cómo la ciencia está filtrando intereses que no son científicos sino meramente políticos. A la base de la ciencia hay una reja, un horizonte de visibilidad, que fija nuestra mirada y nuestro lenguaje (lo visible, lo decible) y sobre la cual estructuraremos nuestro conocimiento. Dicho de otro modo, el poder engendra ciertas tácticas, las cuales, a su vez, producen un saber. El saber implica, por lo demás, unos procesos de objetivación (la "delincuencia", el "delincuente", el "enfermo").

Así, podemos ver que en Foucault no hay lugar para el sujeto racional en los términos en los que lo pensó el proyecto Ilustrado. Tampoco hay lugar para una Historia Universal en progreso continuo. No hay en las ciencias un progreso acumulativo: sólo hay una sucesión ruptural, un cambio de un horizonte de visibilidad y decibilidad por otro; no hay continuidad sino pura discontinuidad, pura no-progresividad.

De esta manera la idea foucaultiana de *Arqueología* parece cancelar el discurso emancipatorio del proyecto ilustrado, que trataremos de sintetizar a continuación.

El proyecto Ilustrado

En su libro *The Philosophy of the Enlightment*[3] Cassirer reseña los avances científicos de la época de la Ilustración. De los avances de la geometría a los sistemas del análisis matemático con Leibnitz, de los sistemas axio-teoremáticos a los sistemas hipotético-deductivos con Newton, la ciencia muestra una gran expansión de sus límites y de su profundidad a lo largo del siglo XVIII.

Pero la época ilustrada no se queda en un simple registro de este progreso acumulativo del conocimiento; problematiza el conocimiento mismo en su capacidad de comprensión de lo real. El concepto de "Razón" se vuelve el punto central de la Ilustración; esta *Razón* "es la misma, para todos los sujetos pensantes (...) todas las épocas, y todas las culturas"[4]. En un firmamento plagado de elementos cambiantes, la razón se muestra como un elemento estable, firme y permanente. Ella será, pues, el fundamento para una humanidad que se dispone a adueñarse del mundo.

Mientras que para los grandes sistemas metafísicos del siglo anterior la razón se encontraba simplemente participando de un mundo platónico de verdades eternas, la Ilustración va a ver a la razón más como una adquisición que como una herencia. La razón tiene más la forma de una *energía* o una *fuerza* que la de un cuerpo acabado de conocimientos[5].

La razón crea su propia totalidad, encajando las partes individuales que se le presentan de acuerdo a sus propias reglas. La razón tiene poder decisor[6].

El primer paso dado en esta dirección es la búsqueda de un criterio de demarcación entre lo matemático y lo filosófico. Para la época se hace cada vez más clara la existencia de una cierta limitación del poder de la matemática, limitación que tiene que ver con el carácter autocontenido de su corpus. Mientras que, por un lado, esta época piensa en la matemática como el prototipo de la razón ("la comprensión de la naturaleza como escrita en caracteres matemáticos"), por otro lado la filosofía intenta tomar distancia de la matemática, liberándose de su autoridad.

Fontenelle, en su trabajo *Sobre la Utilidad de la Matemática y la Física* dirá que el espíritu geométrico es absolutamente ilimitado en su aplicación[7].

Condillac, en la tercera parte de su *Treatise on Sensation*, elaborará un estudio de la estructura del Estado y de la Sociedad, entendiéndo a ésta desde como una realidad física, como una suma de sus voluntades individuales componentes. Hobbes ya había hecho lo mismo, trasladando el método analítico al estudio del Estado, entendiendo a éste como un "cuerpo".

En síntesis, las características del Iluminismo serían las siguientes: un sujeto cartesiano, entendido como *ego cogito* (que se mantiene a lo largo de toda la modernidad, más allá de todos los cuestionamientos de que fue objeto), la historia tematizada como un progreso necesario hacia la realización de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, y la desacralización de los poderes. Lo esencial de la modernidad consiste en el diseño racionalizador de un mundo europeo. La modernidad es el despliegue de la razón burguesa ilustrada: derechos para el pueblo, laicización de los poderes, un liberalismo reconocedor de intereses en conflicto al interior de los Estados, y el desarrollo de una ciencia (y sobre todo de una

matematización) sobre lo social. Y de algún modo es en la época de la Ilustración donde empiezan a fundarse definitivamente las representaciones y los relatos que estructurarán el mundo moderno.

Todas estas características del Proyecto Ilustrado son puestas en tela de juicio en el pensamiento de Foucault. Ni la historia como un progreso masivo, ni el sujeto como ser racional tienen lugar en la epistemología foucaultiana.

¿Qué significa "ilustración"?

El célebre opúsculo kantiano interpreta el Proyecto Ilustrado como el nacimiento de nuestra autonomía como género humano. Ser ilustrados, ser parte del Proyecto Ilustrado significa nuestra mayoría de edad, nuestra emancipación de cualquier paternalismo. De ahora en más debemos construir nuestra propia historia.

Foucault parece invalidar el Proyecto Ilustrado desde su raíz. No hay progreso de las ciencias, sino sólo una sucesión ruptural de suelos epistémicos entre una época y otra (épocas que él llema *clásica* y *moderna*); mientras el sujeto es un producto del pensamiento moderno, que depende de este pensamiento y que no tardará en desaparecer ni bien comience a resquebrajarse el suelo epistémico que lo hizo nacer. Por otro lado, el conocimiento (que se sitúa, según vimos, en el cruce de lo visible y lo decible) está en franca dependencia de los poderes. Apresado en las redes del poder, el saber parece no dejar lugar a la emancipación.

Entonces, ¿cómo se entiende que Foucault haya refrendado el opúsculo kantiano en una conferencia que lleva el mismo título de la obra de Kant, dada en 1983? Más que una contradicción de Foucault, más que un giro de su pensamiento, creemos que la respuesta a esta pregunta se halla en el mismo concepto de "archivo" de Foucault.

Pero detengámonos en la lectura foucaultiana del texto de Kant.

Para Foucault, el tema de la Ilustración ha atravesado, tal vez ocultamente, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta hoy. La revolución se muestra como el signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. Pero la función de filosofía no es preguntarse qué parte de la Revolución hay que tomar como modelo. Lo que la filosofía debe saber es lo que hay que hacer con el "entusiasmo" revolucionario, que es algo muy distinto a la empresa de la revolución. Es este entusiasmo revolucionario, ubicado más allá de cualquier revolución histórica, el que define el campo filosófico de interrogación que marcaría nuestro presente como filósofos.

Por un lado, Foucault ve en Kant al fundador de la analítica de la verdad, a través de su *Crítica de la razón pura.*

Pero también ha fundado Kant otro modo de interrogación crítica. Esta otra perspectiva es la que se nos muestra en el texto *Was ist der Aufklärung*. Desde esta otra perspectiva nos preguntamos "¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles?"[8]. Aquí yas nos desplazamos del campo de la analítica de la verdad hacia el de una ontología del presente, "una ontología de nosotros mismos"[9]. En esta última corriente sitúa Foucault a Hegel, la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber. Y Foucault se incluye en esta corriente crítica.

Foucault, que había cancelado tal vez todas las herramientas utilizadas por el Proyecto Ilustrado en su impulso liberador o emancipatorio, se autoincluye sorprendentemente en esta línea de filósofos revolucionarios. La respuesta, en nuestra opinión, está en que Foucault se queda con el impulso revolucionario, con el impulso liberador de la revolución.

Habíamos visto más arriba el lugar central que ocupa en la obra foucaultiana el concepto de archivo. Habíamos visto que el archivo demarcaba las visibilidades y las decibilidades de una época. El archivo era el límite de nuestro conocimiento, más allá de él no podíamos ver ni hablar. Pero Foucault dice, al mismo tiempo, que el archivo sirve más para liberarnos del pasado que para dejarnos prisioneros de una mirada o de una palabra. El corte que realiza el *archivo* nos separa de lo que ya no podemos decir, y de lo que ya no podemos ver. Parecería una puerta que se cierra, y que nos impide pensar para adelante. Pero el Afuera siempre está ahí, más allá de los límites del archivo; los juegos enunciativos de lo visible y lo decible tienen un subespacio con un pliegue hacia el Afuera; los enunciados del archivo irradian lo que filtran, y filtran el Afuera, y este Afuera no es otra cosa que la posibilidad de introducir lo otro en el interior del archivo, metamorfoseando de esta manera ese archivo, transformándolo en otro.

El *archivo* es la máquina del pasado, pero también puede ser la máquina futura. Muestra el juego de lo mismo, pero también deja la oportunidad de pensar lo otro. Las prácticas sociales, los poderes, limitan nuestro pensamiento, pero no lo matan.

Como dice Foucault: "yo diría que mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado"[10].

Conclusión

Para terminar, creemos que la noción foucaultiana de "archivo" tiene dos aspectos. Por un lado, nuestro conocimiento está limitado, apresado a las visibilidades y las decibilidades que forman su suelo epistémico. Por otro lado, el tercer subespacio del discurso, el que conecta con el afuera, implica un pliegue de nuestro conocimiento hacia el Afuera, que introduce sucesivas metamorfosis en el interior del conocimiento mismo. Este pliegue hacia el afuera sienta las bases para que el pensamiento se libere, para que trace la ontología de su propio presente y busque su emancipación de los poderes que lo encierran.

Notas

[1] Cf. Foucault, *La Arqueología del Saber*, México, Siglo veintiuno, 1991. Primera edición en francés, París, éditions Gallimard, 1969. Título original en francés, *L'archéologie du savoir*. Traducción al español de Aurelio Garzón del Camino. Primera edición en español, 1970. Citamos según la decimoquinta edición, pág. 214 y ss.
[2] Cf. Foucault, *La Arqueología del Saber*. Conclusión, pág. 353.
[3] Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightment*, Boston, Beacon Press, 1955. Título original en alemán, *Die Philosophie der Aufklärung*. Traducción al inglés de Koelln y Pettegrove.
[4] Cassirer, *ob. cit.*, pág. 6.
[5] Cf. Cassirer, *ob. cit.*, pág. 12-13.
[6] Cf. Cassirer, *ob. cit.*, pág. 14.
[7] Cf. Fontenelle, *Oeuvres*, citado por Cassirer en *ob. cit*, pág. 16..
[8] Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* , en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991. Pág. 207.
[9] *Ibíd.*
[10] Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, editorial Gedisa, 1980. Título original (en portugués) *A verdae e as formas jurídicas*. Primera edición en Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978. Citamos según la segunda edición, 1991. Pág. 172.

UN ANÁLISIS COMPARATIVO DEL CONCEPTO DE *PODER* EN HANNAH ARENDT Y MICHEL FOUCAULT

Aníbal Maximiliano Sánchez
UNSJ

1. Introducción

En este trabajo comparamos las concepciones de *poder* en Hannah Arendt y en Michel Foucault.

En la primera parte repasamos brevemente la concepción arendtiana. Aquí revisamos críticamente las escasas posibilidades de aplicabilidad de este concepto de *poder* elaborado por Arendt a las problemáticas sociales contemporáneas.

En la segunda parte de nuestro trabajo estudiamos el concepto de *poder* elaborado por Michel Foucault. En este punto, nos detenemos en la comprensión "micropolítica" del poder en Foucault.

En la conclusión, hacemos una crítica al concepto de poder de Hannah Arendt desde una perspectiva micropolítica (que tendría una mayor potencia analítica), es decir, en una línea de análisis político que va de Clausewitz y Nietzsche a la micropolítica francesa actual.

El concepto de *poder* en Hannah Arendt

En su concepto de *poder*, Arendt parte de un modelo comunicativo de acción. "*Poder* ¯explica Arendt¯ corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido." [1] Habermas, explicando este texto de Arendt, dirá que el fenómeno fundamental del poder no consiste en instrumentalizar la voluntad ajena para la consecución de los propios fines (como diría Weber), sino en la formación de una voluntad común "en una comunicación orientada al entendimiento"[2].

Para Arendt, lo que distingue al poder de la violencia es que el poder siempre precisa el número, el consenso de muchos, mientras que la violencia puede prescindir del número, pues descansa en sus instrumentos (armas). Disponiendo de una serie de instrumentos, la violencia nos sirve para mover al otro al comportamiento que deseamos que desarrolle[3].

Podríamos criticar a Arendt diciendo "el poder es una forma de violencia sin instrumentos". La violencia puede ser sutil, casi invisible. En última instancia, el poder también depende siempre de los instrumentos de la violencia. Y esto porque ambos (poder y violencia) no son cosas distintas, sino que son, como dice Habermas criticando a Arendt, "solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política"[4].

Es esta idea la que inspira el concepto de poder desarrollado por Talcott Parsons en la teoría de sistemas. Para Parsons, el poder es "la capacidad general de un sistema social para 'conseguir que se haga lo que hay que hacer en interés de los fines colectivos"[5]. Así, Parsons es capaz de cobijar, bajo un mismo concepto de poder, lo que Hannah Arendt opone como *poder* y *violencia*. El esquema de Parsons es más simple y a la vez más explicativo.

El concepto de poder de Arendt descansa en el entendimiento de aquellos que deliberan libremente para actuar en común, tomando decisiones vinculantes en busca de los fines colectivos. Aquí el poder es algo así como "la opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo"[6]. Luego, el poder sólo es tal en la medida en que se basa en "convicciones", es decir "en esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas"[7].

En la constelación teórica de Hannah Arendt, el acuerdo, cuando se lo busca en serio, es tomado como fin en sí mismo, y nunca es entendido como un instrumento utilizable para otros fines. El acuerdo es válido en su inmanencia: es el fin mismo[8].

Pero, ¿para qué sirve el poder si no es como potencial para la realización de fines?[9]. Para Arendt, el poder sólo sirve para mantener la praxis de la que surge[10].

El poder no lo posee nadie en realidad, sino que surge cuando los hombres actúan juntos y desaparece cuando los hombres se dispersan[11].

Para Arendt, esta forma de poder, este esquema de democracia directa sólo se ha institucionalizado en breves lapsos de la historia: en los mítines de los ayuntamientos estadounidenses alrededor de 1776, en las *sociétés populaires* de París entre 1789 y 1793, en los soviets rusos, y en los consejos de la revolución en Alemania, en 1918. Es, pues, en los sistemas de consejos, que Arendt ve las únicas tentativas de una constitución de la libertad bajo las condiciones de la moderna sociedad de masas.

Pero debemos preguntarnos: ¿De qué sirve un modelo de poder que prácticamente no ha existido a lo largo de la historia? ¿De qué sirve un concepto de *poder* que no funciona a la hora de intentar entender los fenómenos de nuestra sociedad de masas?

El problema radica en que Arendt estiliza su imagen de la *polis* griega, y termina por convertirla en la esencia misma de lo político. Esto la lleva a construir esas rígidas dicotomías conceptuales que vemos aparecer en sus obras: dicotomía entre lo público y lo privado, entre el Estado y la economía, entre la

actividad práctico-política y la producción, etc. Tales dicotomías no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno[12].

En su análisis, Arendt deja fuera del ámbito de lo político todos los procesos económicos. Para Arendt, una sociedad en donde el campo de lo político es "invadido" por temas económicos, termina anulando cualquier posibilidad de acción política o de democracia radical.

El Estado debe estar descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; la política, por su parte, como explica Habermas, debe estar "purificada de las cuestiones de política social"[13]; la libertad pública debe estar institucionalizada, con independencia de la organización del bienestar; por último, tenemos una formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social. Se trata, en todos estos ítems, de un camino impracticable para cualquier sociedad moderna.

Dicho de otra forma, Arendt ha suprimido del ámbito de la política (a título de "violencia") todos los elementos estratégicos; por otro lado, ha arrancado a la política de sus relaciones con su entorno económico y social en el que estaba inserta a través del sistema administrativo. Hemos llegado así a divisar la gran limitación de la teoría de Arendt: la ignorancia de las estrategias.

Foucault: una microfísica del poder

Para Foucault existe algo así como una tecnología política del cuerpo; tecnología difusa y fragmentaria, que no se formula en discursos sistemáticos. No se la puede localizar ni en unas instituciones específicas, ni en el aparato estatal. Se trata de una "microfísica del poder".

Este poder se ejerce más que se posee, y no es el "privilegio" adquirido por la clase dominante[14]. Muchas veces, este poder puede acompañar la posición de los dominados.

Este poder no es aplicado, como obligación o como prohibición, a los que no lo tienen. El poder se apoya en ellos; a la vez, quienes luchan contra el poder, se apoyan en él. Imposibilidad de localizar las relaciones de poder en las bipolaridades Estado-ciudadanos, o burguesía-proletariado; el poder fluye entre los intersticios, incluso dentro de una clase, incluso dentro de una subclase dentro de la clase. No existe univocidad en las relaciones de poder, sino una multipuntualidad.

Cada fragmento del poder (cada "micropoder") presenta sus propios -y múltiples- puntos de choque o de enfrentamiento, focos de inestabilidad, en los cuales las relaciones de fuerzas se encuentran en conflicto permanente. Por otra parte, el derrumbamiento de esos "micropoderes" nunca obedecerá a la ley del todo o nada. El poder no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones[15].

También habrá que alejarse de esas viejas tradiciones para las cuales el saber debe, para ser tal, estar totalmente disociado del poder. Hay que admitir que el poder produce saber; es más, que "poder y saber se implican uno al otro"[16]. No hay un saber "desinteresado", que exista frente a otros saberes "interesados".

Así, el poder, más que reprimir, *produce lo real*. Y más que ocultar o ideologizar, *produce verdad*.

Total oposición a los desarrollos teóricos de Arendt. Para Arendt, recordemos, el poder existía sólo en los momentos en que una mayoría actuaba como grupo de individuos que interactúan guiados por el acuerdo. Así, el modelo de poder que elabora Arendt es incapaz de describir las luchas por el poder dentro de la sociedad. Este tema era descrito en términos de *violencia*, una violencia extraña al poder, de una naturaleza distinta a éste.

Foucault va a elaborar su concepto de poder a partir de su análisis histórico de las prisiones y de los castigos, desde el Antiguo Régimen, hasta la época moderna. Llega a entender el poder como una miríada de relaciones intersticiales, capilares: *el poder está en todas partes*. Aquella gran masa amorfa que era el poder en Arendt, aquella gran entidad gigante que comenzaba a existir sólo cuando teníamos una mayoría unida, y dejaba de existir apenas el grupo mayoritario se separaba, se ha diseminado en Foucault. En Arendt el poder sólo podía pertenecer a las mayorías mientras se mantenían unidas. En Foucault el poder pertenece a la mayoría unida, pero también a los subgrupos que conforman esa mayoría por separado, y también hay poder en los grupos minoritarios. Es más; entre una persona y otra hay relaciones de poder, relaciones que están en fluctuación permanente, en movilidad y fluencia constantes. Multipuntualidad del poder; vectores que apuntan en todas las direcciones.

Todas estas circunstancias, todos estos vectores de poder que se cruzan internamente, no se pueden leer desde Arendt, y sí desde el esquema explicativo foucaultiano, el cual, por ende, tiene un espectro más amplio de aplicación.

Conclusión. La guerra en la filigrana de la paz: la ley es la sangre prometida

Hannah Arendt se inscribe en lo que Foucault llama Teoría Jurídica Clásica. En esta perspectiva, el poder es considerado como un derecho del cual se sería poseedor a la manera de un bien. Esta forma clásica de entender el poder, también es llamada hipótesis económica sobre el poder, ya que el poder es entendido, como vimos, como una propiedad que los ciudadanos detentan.

Frente a esta hipótesis económica, Foucault propone, en una línea de pensamiento que va de Clausewitz a Nietzsche, una perspectiva que aborde el poder en términos de fuerza. Situado, pues, en este enfoque, Foucault dirá: "...el poder no se da, no se intercambia ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto"[17]. De manera que las nuevas preguntas a hacer serían éstas: si el poder ejercita, se ejerce más que se posee, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su mecánica?

Así, siendo el poder el despliegue de una relación de fuerzas, deberá por ende ser analizado en términos de lucha, de enfrentamientos y de guerra.

Foucault propone un aforismo que invierte el de Clausewitz: la política es la guerra continuada por otros medios. Inversión con algunas consecuencias importantes. Ante todo, vemos que, si bien es verdad que el poder político detiene la guerra para hacer reinar la paz en la sociedad civil, no lo hace para suspender los efectos de la guerra, ni para neutralizar el desequilibrio que se manifestó en la batalla final. Lo único que hace el poder político es inscribir perpetuamente la relación de fuerzas en las instituciones civiles, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, y en todas las articulaciones del orden civil, la relación de fuerzas que existía en el final de la batalla. La paz es una guerra silenciosa; la paz admite las condiciones que impuso la guerra.

Así, dentro de la paz civil, todas las luchas políticas, todos los enfrentamientos relativos al poder, sólo pueden interpretarse como continuación de la guerra. Si quisiéramos escribir la historia de la paz civil, no estaríamos escribiendo otra cosa que la historia de la guerra. La guerra impone sus leyes por la fuerza, leyes que luego serán seguidas por el orden civil. La paz civil es la sangre prometida.

Situado en este enfoque, Foucault emprendió sus investigaciones con la finalidad de conocer el *cómo* del poder. Este poder ha demostrado que es capaz de producir y transmitir verdad. Y es esta la dirección en la que investigó Foucault a partir de la *Historia de la locura.*

Notas

[1] Hannah Arendt, *Sobre la Violencia*, en *Crisis de la República*, Madrid, Editorial Taurus, 1973. Título original, *Crises of the Republic*, New York, Ed. Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1969, 1970, 1971, 1972. Pág. 146.
[2] Habermas, *ob. cit.*, pág. 206.
[3] Cf. Arendt, *ob. cit.* pág. 148.
[4] Habermas, *ob. cit.*, pág. 206.
[5] Habermas, *ob. cit.*, pág. 207. Y el texto entrecomillado pertenece a Talcott Parsons, en *Authority, Legitimation and Political Action*, artículo perteneciente al libro *Structure and Process in Modern Societies.*
[6] Hannah Arendt, *On Revolution*, citado por Habermas en *ob. cit.*, pág. 207.
[7] Habermas, *ob. cit.*, pág. 207.
[8] Cf. Habermas, *ob. cit.*, pág. 208.
[9] Cf. *Ibíd.*
[10] Cf. Arendt, *Crisis de la República*, pág. 143.
[11] Este último tema no lo aborda Arendt en su libro *On Revolution*, sino en su trabajo posterior, *Crisis de la República.*
[12] Habermas, *ob. cit.*, pág. 214.
[13] Habermas, *ob. cit.*, pág. 215.
[14] Cf. Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 1989. Primera edición en francés, 1975, en Éditions Gallimard, París. Título original, *Surveillier et punir.* Traducción al español de Aurelio Garzón del Camino. Primera edición en español, 1976. Citamos según la décimo séptima edición en español. Pág. 33. De ahora en adelante citaremos este libro como *VC.*
[15] Cf. Foucault, *VC*, pág. 34.
[16] *Ibíd.*
[17] Foucault, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Editorial Altamira - Nordan - Comunidad, 1993. El libro es la transcripción completa del curso de Historia de los Sistemas del Pensamiento, dado por Foucault en el Collège de France, entre 1975 y 1976. Traducción de Alfredo Tzveibel. Pág. 20.

Metafisica

EL SER EN LA PRAGMÁTICA-TRASCENDENTAL Y LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA DIALÓGICA

Juan Brunetti
Elizabeth Ormart
UN de La Matanza

Desde que Heidegger planteó que la era de la metafísica había llegado a su cumplimiento -en su tematización del ente- y alcanzado su dominio en la ciencia moderna, la filosofía viene pensando sin fundamentos de donde asirse. La pregunta por el ser del ente ya no tiene sentido, según afirma Vattimo (1991), pensar es siempre pensar el ser, pero en lugar de pensarlo como fundamento del ente Heidegger propone pensarlo *«a favor del dar que funciona escondido en el revelar a favor del Es gibt (existe, se da)*[1].

La consideración del ser como un darse supone un doble carácter de mostración y sustracción. En el ente el ser se muestra como don (Gabe) pero escondido e inaprensible, no nos es posible acceder al ser en sí. El ser nunca es presencia (Amwesen), especialmente no lo es, bajo la forma de la objetividad moderna, a menos que aceptemos su presentificación bajo la forma de un revelarse, o mejor, como un acontecimiento del revelarse (Anwesen-lassen), en este sentido debe entenderse como a-létheia. Sobre esto dice Vattimo: *«(...) en los albores del pensamiento occidental la presencia aún se anuncia como Anwesen-lassen; en el curso de la historia de la metafísica, a partir de Platón, ésta se inmoviliza identificándose con el puro ser presente de lo que está presente, sin prestar atención al carácter eventual de la presencia hasta la reducción total de la presencia a objetividad, a Bestand de la técnica como metafísica cumplida (...)»*[2]. El citado autor interpreta que la propuesta heideggeriana consiste en pensar el ser sin las connotaciones de la presencia (tan cara al intento fenomenológico de Husserl) en tanto ésta signifique estaticidad realizando un salto fuera de la ciencia y de la filosofía misma. Acerca de cómo realizar este salto comenta que se trata de *«prescindir del ser como fundamento, es más, debe dejarlo de lado, a favor de una consideración del dar que juega oculto en el revelar del Es gibt»*[3].

Ahora bien, la falta de una fundamentación del ente o del ser como fundamento ha intentado ser resuelta por distintos caminos. Uno de ellos es el abordado por la Pragmática Trascendental de Karl-Otto Apel. Detallemos algunos rasgos mínimos de esta propuesta.

El lenguaje exige sus propias reglas en una comunidad de interlocutores, esto es lo que Apel ha llamado el a priori de la comunidad ilimitada de comunicación. La comunidad ideal presupone estas reglas a priori de orden trascendental. Las reglas son trascendentales porque son aceptadas desde siempre (a priori) por los hablantes. Esta comunidad es ideal pues no la afectan las circunstancias sociohistóricas o económicas. La comunidad ideal de lenguaje regula la comunicación y los acuerdos, todo tipo de argumentación es una apelación a esa comunidad ideal de comunicación. La propuesta de Apel es llegar a establecer normas, criterios de juicio y, por ende, de acción desde una hermenéutica de la experiencia comunicativa, en este sentido él habla del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje. Esta perspectiva abriría las posibilidades de una comunicación democrática que provea de acuerdos racionales no dependientes del poder o de intereses económicos.

Pero uno de los problemas que debe enfrentar su pensamiento es que intenta rescatar, para la filosofía en general y para la ética en particular, el carácter apriorístico, no empírico de su fundamentación en tiempos en que reina la necesidad de eliminar todo fundamento no sólo ontológico sino también de tipo trascendental. Esta es la intención de otro pensador muy cercano a Apel, se trata de Jürgen Habermas. Este mismo autor ha criticado que Apel haya, por un lado, abandonado la filosofía de la conciencia pero no la aspiración a una fundamentación trascendental última de su pragmática.

Tanto Apel como Habermas coinciden en aceptar ciertos presupuestos de toda argumentación (inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud, a los que Apel agrega por su cuenta la pretensión de llegar a un acuerdo o pretensión de voluntad). Para Apel estas son condiciones trascendentales de validez para el pensar y para argumentar mientras que para Habermas deben ser probadas en forma empírica. Pero el problema en Habermas es que las cuatro pretensiones de validez, aceptadas por él, también han de ser

aplicadas a toda investigación empírica, con lo que resulta que estas condiciones deben ser probadas (puesto que pueden ser falibles) por un método que las presupone probadas.

Según Vattimo, la propuesta de Apel surge de considerar estructuras de lenguaje al estilo de los a priori kantianos, es decir, posibilitadores de la experiencia y la objetividad conservando la universalidad no histórica-finita. El filósofo italiano parece admitir que esta dimensión surge de una lectura del propio Heidegger, en efecto, el mencionado filósofo afirma que el lenguaje es la casa del ser: «*Mientras el ser es remitido al lenguaje (según el Brief über den Humanismus, 'el lenguaje es la casa del ser'), puede todavía mantenerse (como sucede de hecho en la filosofía del lenguaje de impronta neopositivista) el ideal de la fundamentación: basta con transferirlo al plano del lenguaje* (...)»[4]. Pero en Heidegger, según la lectura de Vattimo, se impondría la radical finitud de la existencia, con lo cual no habría posibilidades de una nueva vuelta a la metafísica de la fundamentación bajo su disfraz lingüístico. El carácter del ser como acontecimiento no permite librar de historicidad a los a priori lingüísticos, «*(...) los a priori lingüísticos se determinan históricamente de vez en vez, pues no son estructuras, sino mensajes; entre los varios mundos lingüísticos no se da el nexo que la metafísica estableciera entre la individualidad y su pertenencia a una determinada especie, no están ligados por el hecho de realizar, con diferencias específicas, un mismo género universal, se da, principalmente, un 'parecido de familia' (la expresión de Wittgenstein se puede aplicar, según creo, también a la concepción heideggeriana de la historicidad de la esencia), en el cual la unidad consiste en una transmisión que no implica el permanecer de algo idéntico, sino, por el contrario, la continuidad de la cadena (...) las lenguas naturales que hacen posible la experiencia del mundo son lenguas histórico-naturales, acaecen de vez en vez como respuestas a otras instancias, que ya son, a su vez, respuestas e interpretaciones*»[5].

Cabe hacer algunas observaciones. Lo que funciona como fundamento en Apel no parecen ser los acuerdos intersubjetivos en sí como tales en tanto que productos históricos, sino su posibilidad desde una racionalidad eminentemente dialógica y argumentativa a la que el propio Vattimo -como es obvio- recurre para sostener su opinión. En este sentido afirma Apel: «*Entre las presuposiciones indiscutibles (entre las condiciones normativas de la posibilidad) de la argumentación seria está el haber aceptado ya una norma fundamental en el sentido de las reglas de comunicación de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación*»[6]. Por lo tanto, no es necesario recurrir al prejuicio invalidante, según el cual, las lenguas son el producto de procesos histórico-naturales y los significados o acuerdos alcanzados son el resultado de respuestas interpretativas contingentes a circunstancias diferentes. No es esto lo que se debe someter a discusión, los argumentantes son sujetos históricos y los consensos que obtienen en base a sus argumentaciones corresponden al estado de situación de una comunidad real de comunicación. No obstante, no existe un discurso argumentativo fuera de la condición de su posibilidad que Apel consagra en la comunidad ilimitada de comunicación. «*Es precisamente este principio procedimental -ni más ni tampoco menos- el que puede fundamentarse pragmático-trascendentalmente, reflexionando sobre las condiciones normativas de posibilidad de la argumentación (= pensamiento) tomada en serio, condiciones aceptadas necesariamente (es decir, que no se pueden negar sin autocontradicción performativa)*»[7]. No existen, por tanto, en esta propuesta normas concretas desde donde extender válidamente a todas las situaciones socio-históricas ciertos resultados sino que éstos deben ser fundamentados en aquellas condiciones a priori por las comunidades reales en donde se producen los acuerdos. En términos de Apel: «*(...) las normas necesariamente reconocidas al argumentar no representan normas concretas, es decir, no representan normas materiales, referidas a una situación. Se trata más bien solamente de aquellas normas formales de la cooperación discursiva que como tales prescriben también, entre otras cosas, el principio ideal de la fundamentación (por lo que respecta al procedimiento) de todas las normas materiales referidas a situaciones (...)*»[8]. De esta manera la fundamentación es recuperada desde el formalismo procedimental de la comunidad ideal de comunicación que provee las condiciones de los acuerdos intersubjetivos, no porque éstos se propongan de un modo último y absoluto aunque no pierden por ello su carácter ético-normativo.

Es posible, sin embargo, realizar la siguiente objeción: los acuerdos tienen potencialmente la capacidad de extenderse a las generaciones siguientes y, por lo tanto, pueden configurar un conjunto de contenidos de valor a priori para el sujeto que se constituye en una sociedad y que los recibe. De alguna manera, podría decirse, que todas las significaciones lingüísticas (frutos del acuerdo al fin), siendo históricas, permiten establecer acuerdos más allá de sus coordenadas socio-históricas ya que están destinados a ir más allá del presente prolongándose como envío al porvenir. Podría, entonces, considerarse erróneamente, que tales contenidos constituyen la comunidad ideal que fundamentará nuevos acuerdos. Es verdad que no hay acuerdo en el vacío, ciertamente puede afirmarse que no hay posibilidad de acuerdo alguno si no es a partir de ciertas interpretaciones comunitarias -por definición compartidas- y éstas

deben partir de ciertos acuerdos previos. Pero también es cierto que no se trata de una prioridad temporal lo que constituye el apriorismo apeliano en el que se funda todo acuerdo sino en la condición de posibilidad de tales acuerdos e interpretaciones. El lenguaje en sí mismo presupone las condiciones de una racionalidad comunicativa y son éstas las que deben tomarse como fundamentadoras y constitutivas de la comunidad ideal.

Volviendo al planteo heideggeriano podemos preguntarnos: ¿qué del ser «aletea» en el lenguaje? ¿qué es precisamente lo que se da del ser y que la palabra aloja? El revelarse del ser en el lenguaje no agota al ser que se retrae, pero no hay otro modo de pensar el ser que no sea por vía de la significación lingüística. No existe lenguaje absoluto, no hay lengua que lo diga todo del ser, por eso las significaciones alcanzadas son siempre parciales e infinitas. No se trata de alcanzar significaciones idénticas, últimas o fundamentadoras sino de suponer un modelo por el cual se producen esas mismas significaciones y éstas pueden ser comprendidas por el lenguaje.

Hay una forma de revelarse del ser en las significaciones argumentativas y éstas sólo son posibles desde su fundamentación (comunidad ideal de comunicación). A este darse del ser en la esencia de la comunicación le es inherente como mostración suya las significaciones lingüísticas como producción histórica revelante. Cada significación argumentativa, en tanto punto tangencial al ser, propone una estado de presencia-ausencia en el darse mismo del ser.

La clave de una filosofía futura no metafísica no parece estar en el acabamiento de la revelación del ser (que siempre se retrae y sustrae) sino en el descubrimiento de aquellos puntos tangenciales de fuga que el lenguaje permite producir desde las estructuras históricas y que permiten acceder a las significaciones de carácter no universal pero compartibles que del ser son su revelación.

Para terminar vale una justificación. Ya que pensar es dialogar, supongo un interlocutor que demanda ¿a qué viene intersectar la tan compleja temática del ser con la Pragmática Trascendental? ¿Qué utilidad podría tener relacionar el ya bastante ambiguo planteo de Heidegger con la discutida -y, tal vez, incompleta- doctrina de Apel? La respuesta debe ser concreta. En principio cabe decir que ningún planteo puede ser completamente ajeno al tratamiento de la cuestión del pensar el ser pues se trata del pensamiento filosófico por excelencia. No se puede pensar sino el ser, el asunto es cómo. Si el ser es evento y no estructura, realización progresiva y no definitiva; si el lenguaje es una de sus moradas y el hombre (ser de lenguaje por definición) lo piensa; habrá que tomarse muy en serio aquella expresión según la cual el hombre es el pastor del ser en tanto cuidador pero también guía. El ser, así entendido, no responde a leyes a ser descubiertas, fijas, naturales e independientes de la humanidad, en tanto acaecimiento en el lenguaje el ser es reconducido por el hombre, en eso consiste el valor de ser hablantes.

El compromiso histórico que nos compete podría sintetizarse de este modo: nos fue dado poner nombre a las cosas y gobernarlas, no comprendemos el misterio que conducimos, pero no podemos dejar de sentir esa responsabilidad.

Bibliografía

Martín Heidegger (1967), El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. 361 ss
Martín Heidegger (1994), Conferencias y artículos. La pregunta por la técnica. Odós. pág.15.
Martín Heidegger (1999), Tiempo y ser. Tecnós. Pág. 20
Gianni Vattimo (1998), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona.
Gianni Vattimo (1991), *Ética de la interpretación*, Paidós, Bs. As., 1991, pág. 41,42
Karl Otto Apel (1992), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, Bs. As., pág. 22
Karl Otto Apel *(1995), Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, pág. 239 SS.
Juan Brunetti, Elisa Marta Basanta y Elizabeth Ormart; "La ética dialógica de Apel y su influencia en la educación" en Revista Investigaciones en Psicología, en prensa (2001)

Notas

[1] Heidegger, ZSD, 5-6, citado por Vattimo An-Denken. El pensar y el fundamento, Tad. de Juan Carlos Gentile en Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1998.
[2] Vattimo, An-Denken. El pensar y el fundamento, Trad. de Juan Carlos Gentile en Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1998.
[3] Vattimo, op. cit
[4] Vattimo, La secularización de la filosofía, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Bs. As., 1991, pág. 41
[5] Vattimo, op. cit., pág. 42

[6] Apel, K-O., *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, Bs. As., 1992, pág. 19.
[7] Apel, K-O., Epílogo: ¿Límites de la ética discursiva? en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1995, pág. 239.
[8] Apel, K-O, Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia, Almagesto, Bs. As., 1992, pág. 22.

NECESIDAD Y PROPIEDAD: METÁFORAS DE «LO PROPIO» Y DE «LO IMPROPIO»

Mónica B. Cragnolini
CONICET/ FFYL, UBA

El concepto de «necesidades humanas», que cumple un rol fundamental en el diseño de las políticas sociales, puede ser estudiado desde diversos puntos de vista. En este trabajo, intentaremos un análisis de las relaciones del mismo con la idea de «propiedad», noción clave en la constitución del sujeto moderno. En este sentido, se apuntará a indicar los hilos que unen a nivel metafísico las ideas de necesidad, esencia y «propiedad», y los aportes que significan ciertas filosofías contemporáneas que, al señalar la posibilidad de una deconstrucción de la moderna idea de subjetividad, permiten otro abordaje del concepto de propiedad y, con ello, una transformación de la noción de «necesidad».

La necesidad y «lo propio»

Desde el punto de vista metafísico, y como atributo predicable de todos los individuos de una misma especie, la propiedad fue caracterizada ya desde Aristóteles como un elemento que, sin pertenecer a la esencia, estaba de algún modo ligado con la misma. En este sentido, pareciera que existe una estrecha vinculación entre las así llamadas «necesidades humanas» y lo «propio», en la medida en que la satisfacción de las primeras implica algún modo de relación con las «propiedades humanas» (pertenezcan o no éstas a la «esencia del hombre»).

Al marcar la heterogeneidad entre la propiedad *(Eigentum)* del dinero (como la más general de todas las formas de propiedad) y la propiedad personal (*Eigentümlichkeit*), Marx muestra cómo la primera priva de su diferencia a toda propiedad personal[1]. Y es que el mundo del mercado, en tanto reducción de toda diferencia a la medida común de la equivalencia, supone una igualación de las propiedades humanas a un gran modelo de propiedad (bastión de la propiedad privada) que borra toda marca de heterogeneidad.

Autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida, han mostrado, en sus respectivas caracterizaciones del pensar logocéntrico, la relación de la concepción metafísica de subjetividad moderna con nociones como «representación», «conciencia», «libertad», «autonomía» y «propiedad». La autonomía, como posibilidad por parte del sujeto del dictado de su «propia ley», se funda en la libertad, tanto como libertad de la «interioridad», cuanto como libertad que se expresa en la «exterioridad» en la propiedad. La propiedad puede ser especificada en diversos modos: propiedad de uno mismo (identidad), de la propia libertad en su ejercicio (la posibilidad del actuar moral), y del resultado de dicho ejercicio en la "exterioridad" (el propietario como fundamento de la sociedad civil).

Esto supone diversos ámbitos para el análisis de la noción de "propiedad": 1. el ámbito cognoscitivo, en la apropiación de la realidad en la categoría de objeto, implica la determinación de los límites de la

razón en sus posibilidades apropiadoras (posibilidades que en la época actual se derivan hacia cuestiones como la «apropiación del sentido», tal vez desde una idea de razón hermenéutica); 2. el ámbito de la «interioridad» de la conciencia, que transforma al individuo en responsable de la coherencia de sus modos y atributos, que le «pertenecen»; 3. el ámbito económico, como lugar de realización de la satisfacción de las necesidades por la mediación del mundo del mercado, lo que requiere la «apropiación» por la vía del trabajo; y 4. el ámbito de la vida social, que permite «apropiarse» de los otros a partir de la conversión de los mismos en material «dominable» o sujetable en las diversas disciplinas de la sujeción (de los cuerpos, de los «espíritus», etc.).

En el mundo del mercado se mediatizan y regulan las necesidades de apropiación desde la ética, la economía y la política. El individuo debe saber gobernarse a sí mismo y a su familia para poder participar en un estado a su vez bien gobernado, que pueda regular la distribución de las riquezas. La pregunta central, planteable desde la mediación del mercado, lugar «práctico» de las «prácticas» de la sujetabilidad, es si la noción de «propiedad privada» (privacidad del mundo interior y privacidad de la posesión de los objetos) se enlaza o no con «lo propio» del hombre, a partir de la consideración de la misma, en un deslizamiento conceptual, como parte de la «esencia» humana. Esto lleva al análisis del concepto de «tener», concepto que, hasta para un crítico de la propiedad privada como Stirner, parecería imprescindible (esencial) para considerar al hombre.

La propiedad desapropiada

Mientras que la noción de propiedad es fundamental en la consideración de la subjetividad moderna, algunos análisis contemporáneos insisten, por el contrario, en que lo «más propio» del hombre es su im-propiedad. El tratamiento heideggeriano del *Sein zum Tode*[2] señala que la muerte es la posibilidad más propia, como la posibilidad de la imposibilidad, en la medida del cierre de todo proyecto. Pero este cierre, paradójicamente, hace posible la apertura y patentiza la condición finita del *Dasein*, revelando, entonces, que su más radical «propiedad» es esta «impropiedad». Desde este existenciario heideggeriano se está deconstruyendo la categoría moderna de propiedad, en tanto se señala que «lo más propio» del *Dasein* es «lo no propio» -y, diríamos, lo no apropiable. Toda apropiación de sentido es posible porque hay una desapropiación en la muerte, que marca el límite de toda posible apropiación. Sin embargo, no se puede negar que la fenomenología del primer Heidegger se inserta, de algún modo, en la tradición moderna, en la medida de su intento de apropiarse del sí mismo perdido en los objetos[3], desde el desarrollo de la temática de la autenticidad[4].

El trabajo conceptual de Derrida en torno a temas como «nombre propio» y «firma», planteados en el marco de una teoría de la lengua como sistema de diferencias (huellas), muestra esa característica de la im-propiedad en lo que se supone lo «más propio». La presencia heideggeriana en estas consideraciones se hace visible a partir de los lazos establecidos entre la «propiedad» del nombre y la supervivencia con respecto a su portador, lo que marca la presencia de la muerte en el nombre propio (y la im-propiedad que conlleva). A diferencia de los análisis en torno al «ser para la muerte», que destacan la imposibilidad de vivir otra muerte que la propia (en la medida en que hay un «darse objetivo»[5] de la muerte del otro por el cual no experimentamos, en sentido genuino, la misma), la temática del nombre propio reinstala la cuestión de la otredad y muestra, desde el «nombre del amigo», tanto la dificultad de toda egología que quiera reducir al otro a un yo interiorizado, como la posibilidad de «vivir» la muerte del otro desde el pacto implícito realizado en nombre de la amistad. Todo esto implica reconstruir un discurso sobre el sujeto en el que éste ya no sea el «dueño de casa», y donde pueda ser redefinido «como una experiencia finita de la no-identidad a sí, de la interpelación inderivable en tanto que viene del otro, de la huella del otro»[6].

Teniendo un «propio», el hombre tiene una coartada para la apropiación de aquello de lo que se apropia, y que le «pertenece» por derecho de propiedad. La relación con el otro también está signada por estos derechos, en la medida en que la proyección identificatoria se esgrime como mecanismo de comprensión de la otredad. La proyección identificatoria suele ser apropiante: me apropio del modo de ser del otro (por identificación) en un proceso de asimilación de la otredad al modelo de humanidad en el que se sustenta mi mismidad. Esto vale también para la determinación de las «necesidades del otro».

Por ello, creo que las ideas derridianas en torno a la cuestión de la otredad permiten, entre otras cosas, una deconstrucción de la idea de necesidad en tanto subsidiaria de una determinada noción de

subjetividad fuertemente signada por el fenómeno de lo «auto» (autonomía, autolegislación, etc.), fenómeno que, como dice Derrida, siempre está amenazado de devenir auto-inmunitario. Esa voluntad de no contaminación del otro supone, en el ámbito de las necesidades, una política de determinación de las mismas desde la voz que las «dice» -y las implementa- casi sin escuchar al otro que ya, desde siempre, está interpelando, y «perforando» todo sentido que se considere cerrado.

La lógica fantasmática, espectrología o fantología[7] derridiana permite pensar la cuestión de la alteridad desde un ámbito que resiste a la ontologización y al saber: el fantasma no puede ser «ubicado» ni en la vida ni en la muerte, acontece «entre» las mismas. Lo fantasmático impide toda reapropiación, en tanto dificulta las ubicaciones taxonómicas o metafísicas. Pensar el ser-con desde esta lógica fantasmática supone la imposibilidad de someter al otro a una lógica identificatoria.

Las «necesidades humanas» se suelen pensar desde una lógica identitaria que, desde un modelo de subjetividad moderna o de «esencia humana» determina carencias y medios de satisfacción de las mismas a partir de la idea de las «propiedades del hombre» (en los más diversos sentidos). La noción de des-apropiación permite una reconsideración del ámbito de las necesidades humanas, pensables ahora desde otros modos de constitución de la subjetividad que suponen des-identificación.

Cuando Derrida caracteriza las diez plagas del mundo contemporáneo en *Espectros de Marx*, señala la necesidad de la redefinición de los conceptos. Menciona, así, el desempleo, la exclusión de los sin-techo, la guerra económica entre países, la incapacidad para dominar las contradicciones del mercado liberal, la agravación de la deuda externa, la industria y el comercio de armamentos, las guerras interétnicas, la mafia y el consorcio de la droga, los problemas del derecho internacional. Varias de estas «plagas» suponen «nuevas» necesidades, no catalogables en los modelos de las políticas públicas que apuntan a la satisfacción de las mismas, en la medida del desplazamiento de ciertos conceptos básicos de dichos modelos. La noción de impropiedad está operando de algún modo en toda problemática que marca cuestiones relacionadas con temas de «identidades» nacionales, culturales, étnicas, etc., que pareciera que ya no pueden ser interpretadas desde una lógica de la identificación. Cuando Derrida se plantea la cuestión de la lengua «propia», señala que «Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua de otro»[8]. Esto implica que aún lo más propio está atravesado de impropiedad, pero ello no significa ni una falta ni una alienación, sino que hace visible ese carácter fantasmático de la lengua, como «constitutivo» de la misma. «Exiliados», «extranjeros», «deportados», «apátridas», «refugiados», son términos que están indicando un plano de «necesidades» que excede las posibilidades que pueden brindar los viejos conceptos de «estado-nación», «suelo», «sangre», dependientes aún de una ontopología[9] que hoy se halla totalmente dislocada por la teletécnica.

Entonces, tal vez la reconsideración del ámbito de las necesidades haya de pasar, desde una lógica fantasmática, por la cuestión de las «necesidades de la diferencia», más que de las supuestas necesidades compartidas en virtud de la esencia. Esto, evidentemente, desbarata toda política de la calculabilidad. Si buena parte del debate ético contemporáneo implica cuestiones relacionadas con la exclusión y las minorías, posiblemente la redefinición del ámbito de las necesidades en términos de desapropiación (en la medida de las marcas de la identidad caracterizadas siempre desde la des-identificación) pueda significar un aporte interesante en un mundo que, enalteciendo el valor de la propiedad, hace visibles las contradicciones del reino del mercado en la desposesión generalizada en nombre de unos pocos -cada vez más pocos- propietarios.

Notas

[1] Véase J. Derrida, 1995, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, p. 55.

[2] Véase M. Heidegger, 2001 (18 Aufl.), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen , §§ 45-53, pp. 231 ss.

[3] Véase Hans R. Sepp, «Apropiación por des-apropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica», en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Año XVIII, enero-diciembre de 1999, pp. 3-19, referencia de la p. 3

[4] Para este tema, véase la crítica de M. Theunissen, 1965, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín.

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 47, ed. cit., p. 237.

[6] J. Derrida, «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.-L. Nancy», en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, hiver 1989, pp. 91-114, cita de la p. 98.

[7] «Fantología» (*hantologie*) o espectrología hacen referencia a la ontología asediada por fantasmas desde la cual piensa Derrida.

[8] J. Derrida, 1997, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Manantial, Buenos Aires, p. 39.

[9] Derrida caracteriza la «ontopología» como «una axiomática que vincula indisociablemente el valor del ser-presente (*on*) a su situación, a la determinación estable y presentable de una localidad (el *topos* del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general)», *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 96.

LA *PASIVIDAD* EN HUSSERL: EL AHORA-VIVO

Emilio Garbino Guerra

Podríamos proponer el presente escrito como el intento de ver en qué medida, con el giro genético, Husserl (después de 1920) se preocupa por extender el reino de un *ego* "fragilizado por la limitación de su poder constituyente" y, como bien lo plantea Anne Montavont en su libro[1], cómo dicho método nos pone en contacto con "un modo de ser originario" del sujeto, con "una *vida* intencional pasivamente predonada, vida originaria que nuestra reflexión sobre la carne, el mundo, el anonimato, la afección o la pulsión no tiene otro objetivo que elucidar el sentido último de la subjetividad". Adscribimos plenamente a ese objetivo.

La dimensión de la pasividad en la fenomenología husserliana, además de abrir una perspectiva distinta a la de la intencionalidad de los actos que como tal ejecuta el ego activo de la subjetividad trascendental, también pone en cuestión la misma soberanía de este yo, en principio, autoevidente y absoluto. El interés de Husserl por amplificar una noción vacía, meramente sintética y esquemática de sujeto, queda manifiesto al constatar cómo el filósofo hace ingresar en el análisis fenomenológico a la que considera "oscura" pero al mismo tiempo vital dimensión de la pasividad de la conciencia.

Husserl da lugar en su investigación al método genético, para poner en juego una dimensión de conciencia "prerreflexiva", "antepredicativa", "receptiva", "temporal e histórica", "pasiva", "anónima" y hasta se podría decir "instintiva" o "inconsciente". Genealogía que también es considerada como un método de "deconstrucción"(***Abbau***), "explicativo", es decir, opuesto al método constructivo y "descriptivo" que trabaja con la consciencia activa (la de los actos de conciencia), ponente y trascendental. El yo pasivo se caracteriza como "receptivo", al tiempo que se ejecuta en una dimensión de la conciencia en la cual sucede una dinámica fenomenológica "originaria". Es esta "originariedad" la que instaura una "tensión" entre ambos sujetos inescindidos (el empírico y el trascendental), y tal vez esté ella esencialmente relacionada con la vida temporal y en "carne y hueso" (***leibhaftig***) del sujeto concreto que caracteriza a la dimensión pasiva.

Es pues esta doble dirección de la fenomenología la que plantea algunos interrogantes que consideramos impostergables: ¿cómo se da la relación entre la conciencia activa y la conciencia pasiva? ; ¿tiene alguna de ellas prioridad respecto a lo que se considera la constitución de la "experiencia originaria", del "ahora-vivo"?; ¿alberga la pasividad algún tipo de "evidencia", al punto que deba considerarse como "previa" (en términos genéticos, "proto-originaria") respecto a la conciencia espontánea y activa, lo cual, de ser así, dejaría a ésta en condición de "dependiente" de aquella? ; ¿en qué medida se podría establecer una conexión entre la pasividad y la facticidad, en tanto ésta, al igual que aquella, es reconocida por Husserl como el "límite de un pensamiento de la intencionalidad"?

Preguntamos si la fenomenología se impone a sí misma un límite al ejercitarse en el método genético, esto es, si lo que la pasividad implica es la llamada "predonación" en un sentido tal que lo que se vea afectado sea la misma soberanía del sujeto trascendental. Son estas posibilidades, lo que ellas nos dejan entrever, lo que más nos interesa; acaso porque sólo afrontándolas como caminos a recorrer podremos tener ante los ojos aquello mismo que tuvo Husserl.

Una manera de ver el puesto que ocupa la fenomenología genética dentro de la obra de Husserl, es pensar la filosofía fenomenológica según dos direcciones tomadas, dirigidas por objetivos diferentes aunque dependientes entre sí. Por un lado, tenemos la fenomenología a la que más nos ha acostumbrado la obra (édita) de Husserl, esta es, la fenomenología entendida como el método por el cual se erige la tarea constructiva de la objetividad, (es decir el mundo) valiéndose del sentido activo de la constitución que analiza y describe las formas esenciales de la conciencia pura, en su respectivo orden teleológico que el objeto y su sentido reciben trascendentalmente. Por otro lado, la constitución de la objetividad perceptiva lleva a Husserl a desarrollar su método en otra dirección: ya no funcionará el objeto como hilo conductor, sino más bien su posibilidad en tanto algo constituido, y esto plantea la pregunta por el origen mismo de aquello que constituye a la objetividad, esto es la conciencia. La pasividad es precisamente esa dimensión de la conciencia que contiene el engendramiento u origen de ésta, su pasado, su temporalidad, sus

afecciones, etc. No se trata de un cambio de tema, como si la fenomenología activa se ocupara del objeto y la pasiva de la conciencia; bien se sabe la importancia de la correlación de ambas que el concepto de intencionalidad impone. Más bien se trata de un "acento diferente puesto en el *modo* mismo del acceso a la experiencia"[2]. En otras palabras, mientras la fenomenología activa construye la posibilidad de describir la objetividad del objeto en la experiencia, la fenomenología genética o pasiva "deconstruye" el camino recorrido por la actividad de la conciencia, se dirige hacia el origen mismo de ésta, pretende dar cuenta de las posibilidades mismas de esa conciencia que ocupa el lugar fundamental en la fenomenología. Se trata pues, de dar cuenta genealógicamente de la emergencia concreta y vital de la conciencia. Y es a partir de aquí que la noción de "vida" cobra especial protagonismo.

Lo que podría esperarse al recorrer el camino de la génesis pasiva es que allí se halle un tipo de evidencia proveniente de la "predonación" pasiva, el "subsuelo antepredicativo". Asumimos pues el trabajo de dimensionar no solamente la propia legalidad de la pasividad, sino además constatar cómo quedará establecida la relación con el ego trascendental una vez que se haya echado luz a la dimensión pasiva de la conciencia, dimensión de "la evidencia originaria concebida como la donación en persona"[3], pre-teórica y pre-científica. Creemos que la pasividad surge como necesidad de ampliar la región del ego en el mismo ámbito de la egología trascendental. Es la misma fenomenología la que, allí donde se plantean los "límites al racionalismo y al ideal de una filosofía fundada y rigurosa", da lugar al problema de la pasividad[4].

La vida escondida de la conciencia lógica y el subsuelo pasivo de las operaciones activas, son los caminos que sigue la genealogía, en la medida que ésta representa una base nueva para la constitución de la objetividad en general. Es decir, que el desafío de la génesis pasiva reside en el hecho de mostrar cómo la certeza autoevidente del ego intuye la objetividad, cómo es que dicha región egológica es posible no sólo gracias a la "evidencia antepredicativa dadora de su objeto formado por la experiencia pasiva, sino también y sobre todo gracias a que las operaciones pasivas [...] constituyen la posibilidad misma de la permanencia de una objetividad idéntica"[5].

El ahora vivo es como la instancia comodín dentro de las tres coordenadas elementales que de alguna u otra manera aparecen en Husserl: conciencia-tiempo-mundo. Estos tres polos, que en realidad forman uno solo, son las tres puertas de un mismo núcleo que se llama ahora-vivo, y cuando Husserl piensa en términos de vida o de mundo-de-la-vida, es presumible que su preocupación no sea meramente epistémica.

El sujeto, en su bipolaridad empírico-trascendental, debe contar con la posibilidad de una reconciliación. Pero ¿de qué forma podría borrarse la escisión, cómo podría el hombre vivir y pensar sin que alguna de éstas dos instancias excluya a la otra? Precisamente, la clave está, como una sombra, en pensar al tiempo, aquello para lo cual "nos faltan los nombres" (*fehlen uns de Nammen*), aquello por lo cual la fenomenología trabajará denodadamente. El ahora-vivo, no es otra cosa que plantearse la posibilidad de pensar lo impensable (o lo innombrable, como lo expresa Husserl), de pensar el instante. La fenomenología no es para Husserl un pensamiento a partir del sujeto; sería errar de parcialidad quedarse con las palabras finales de la teleología, en tanto que ésta propone a la fenomenología como mathesis universalis. Husserl se embarga en la empresa de la filosofía como un eterno principiante respecto a problemas que delante de sus ojos no hallaban solución, y para los cuales él mismo se veía como Sísifo, llegando a la cima y desmoronándose incesantemente. La fenomenología no es un pensar a partir del sujeto, y eso a pesar de la luz que irradia el gran hallazgo de la intencionalidad, esa clave con la que algunos existencialistas franceses creyeron ver el justo punto medio entre realismos e idealismos. A pesar suyo, es el mismo Husserl quien propone las dificultades para que ese equilibrio sea fluctuante. Husserl se separa de Descartes al permitir que en la pureza metodológica de lo que hubiera sido la potestad plena del ego, ingresen las tensiones del mundo como sentido y como vida, al permitir la dualidad de un sujeto que se sabe inmerso en la vida al tiempo que también se sabe (inevitablemente) condición de posibilidad de ese mundo vital. El mundo no sería nada sino fuese "para-una-conciencia"; pero también el sujeto sería una entelequia abstracta si no fuese un ser-en-el-mundo. Y no solo eso: el sujeto en su inmanencia es un polo al cual los ideales de mismidad, permanencia e identidad se tendrán que enfrentar en diálogo con el otro yo, el anónimo y pasivo, reservorio y contrapolo olvidado pero capaz de entrar en escena reclamando la dimensión de la experiencia originaria.

La pasividad es, se da, antes de que la conciencia se piense a sí misma o actúe como le es propio, como si fuese una potencialidad dispuesta a ser admitida en el escenario del pensamiento. Cuando entra

en juego algo se complica respecto de las aspiraciones de autonomía del sujeto despierto y reflexivo. Yo pasivo y yo activo *son* en el mismo sujeto, y la tensión que por ello se da cobra su mayor desafío para la creatividad fenomenológica en la cuestión de la temporalidad: cuando Husserl se ocupa de la "originaria vivacidad" del "ahora-vivo presente" piensa la temporalidad asumiendo los otros dos polos, conciencia y mundo, como el punto más álgido y adusto del pensamiento. ¿Acaso vivir el ahora-vivo sería algo así como no pensar, como un estado de espontaneidad? Tal ingenuidad vitalista y hasta filosóficamente estrecha, la de considerar al ahora-vivo como inasible e impensable, no era precisamente lo que Husserl tenía ante los ojos, y por ello nunca dejó de afirmar que ese ahora no es nada sin las cadenas de retenciones, sin la asistencia complementaria de la expectación futura y de la memoria representativa en su frescura fugaz y constante al lado de todo ahora.

Estamos pues ante la necesidad de demorarnos en la región originaria de la vivencia de la temporalidad. Lo originario se distingue de lo dado derivadamente en la reflexión, justamente por perder vivacidad, por convertirse en una cadena sucesiva de representaciones cuyo inicio o punto cero es pues lo vivo originario. Lo dado en carne y hueso es la instancia decisiva para toda la *posterior* construcción, tanto de la subjetividad, como de la objetividad y de la temporalidad. Pero en esta instancia la pregunta que se plantea es paradójica: ¿cómo se puede pensar, o simplemente estar ante lo vivo originario si la forma humana de hacerlo no puede dejar de ser la actitud reflexiva o filosófica que se erigirá siempre sobre lo ya originario, es decir, si la reflexión es posterior y derivada respecto de dicho origen vivo, cómo siquiera hablar del ahora-vivo? ¿Cómo medir entonces la necesaria "espontaneidad" de la conciencia que constantemente y en un horizonte infinito de posibilidades constituye el mundo, nutriéndose para ello de las "impresiones originarias", o el punto cero de las retenciones, predonadas o donadas originariamente respecto de la conciencia espontánea? Esto apunta a lo que se llama el "presente viviente", aquél que "el último Husserl retoma a la vez fuera del tiempo", en tanto lo considera obra del sujeto absoluto, pero también "en el tiempo en tanto ente individuado, en tanto impresión de una cosa temporal concreta"[6].

La vida originaria, constituida y constituyente al mismo tiempo, da el carácter de viviente a la conciencia, pero ésta *recibe* esta originariedad "sin haberla engendrado", habiéndola tenido allí como residuo pasivo siempre propenso a ser despertado, aunque nunca de otra manera sino derivada. Por momentos Husserl nos insta a pensar que la vida originaria se desenvuelve de manera autónoma respecto de la conciencia reflexiva, y en tal sentido hay que comprenderla como "anónima". Pero en todo momento se nos dice que la conciencia activa y trascendental es la condición de posibilidad de toda realidad, la que se considere con sentido, en este mundo y para la comunidad humana.

Husserl dice que la dimensión pasiva de la conciencia contiene implícitamente una intencionalidad latente, es decir, que la pasividad, para ser tal en términos comprensibles a una conciencia debe estar atravesada por la intencionalidad, aunque ésta se halle dormida y oscurecida en la pasividad. Dicho de otra manera: si el sujeto consciente no tuviese la posibilidad de pensar con sentido su propia pasividad en su estado de viva originariedad prereflexiva, entonces la correlación de ambas dimensiones, la activa y la pasiva, no sería posible. ¿No se supone con esta condición el haber inclinado la balanza hacia el ser racional y reflexivo de la conciencia, en desmedro claro del carácter vivaz y originario de la pasividad misma. Husserl parece dejar planteada como tensión esta cuestión.

Anne Montavont, titula las conclusiones a su libro sobre la pasividad en Husserl "Husserl contra Husserl"; allí leemos: "Si el sujeto no puede aparecerse sino como hecho originario, entonces él no puede aparecerse sino como ya allí, tarde para la relación a un origen inaccesible: él no puede ser más el origen último de la constitución porque él está siempre ya antes de sí mismo (y este es todo el sentido de la predonación), porque él no puede ser reducido al simple producto de una auto-constitución. Frente a la operatoria anónima que se niega a toda tematización, la reflexión confiesa su impotencia. La deconstrucción del presente viviente exige ir más adelante del método reflexivo que no puede hacer frente a la capa anónima pre-fenomenal y pre-aparecida sin haberla ya perdido"[7].

Lo originario constituye un desafío para ubicar la comprensión de la fenomenología husserliana en su punto de equilibrio y consistencia. ¿Llegamos tarde con la reflexión? ¿a qué, verdaderamente a qué llegamos tarde: al mundo, al ahora-vivo, a nosotros mismos? Acaso más que un defecto argumentativo se trate del propio interrogante de la vida.

Y respecto a esto no deja de sonarme la frase nerviosa de Mallarmé:

"Verdaderamente, hoy, ¿qué hay?"

Notas

[1] Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Epiméthée, PUF, Paris 1999, p. 273 a 283
[2] Bruce Bégout y Natalie Depráz, en la Introducción a Edmund Husserl, *De la sínthese passiva* (Husserlian Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis, Kluwer Academic Publisshers, 1966), traducción al francés de Bruce Bégout y Jean Kessler J. Millon Grenoble, 1998, p. 6 y 7.
[3] Ibidem, Op. Cit., p. 10.
[4] Anne Montavont, Op., Cit., p.9.
[5] Bruce Bégout y Natalie Depráz, Op. Cit., p. 12.
[6] Anne Montavont, Op. Cit., p.26 y ss.
[7] Anne Montavont, Op. Cit., p. 274.

LOS NÚMEROS, SU CAMBIO Y SU FILOSOFÍA UNA HISTORIA DE LAS MATEMÁTICAS

Guillermo Gonza
UNJu

Es conocido el lugar que Pitágoras otorgaba a los números, siendo estos la esencia de las cosas "ya que los números por naturaleza, son los primeros en ellas (matemáticas), y les pareció observar en los números semejanzas con los seres y con los fenómenos, mucho más que en el fuego o en la tierra o en el agua (por ejemplo, tal determinación de los números les parecía que era la justicia; tal otra, el alma o la razón; aquella otra, la oportunidad, y, por así decir, análogamente toda otra cosa), y como también veían en los números las determinaciones y las proporciones de las armonías; y como, por otra parte, les parecía que toda la naturaleza por lo demás estaba hecha a imagen de los números y que los números son los primeros en la naturaleza, supusieron que los elementos de los números fuesen los elementos de todos los seres, y que el universo entero fuese armonía y número"[1].

En la concepción antigua del número, éste se encuentra cargado de un simbolismo que hoy podríamos decir que no era estrictamente matemático, sino que se encontraba rodeado de un halo de misterio y de misticismo como puede apreciarse en Platón, para quien el número ideal no es la suma de sucesivas unidades para obtener otro número mayor, sino que cada uno constituye una unidad en sí mismo. Lo uno, la díada, la tríada, etc.

Para este filósofo "Las leyes matemáticas eran no sólo la esencia de la realidad, sino también eternas e inalterables. Las relaciones numéricas formaban también parte de la realidad, y las colecciones de cosas eran meras imitaciones de los números. Mientras que con los primitivos pitagóricos los números eran inmanentes a las cosas, con Platón trascendían a las cosas"[2].

Diríamos que tal concepción de número está acompañada de una concepción de ciencia muy distinta a la que manejamos hoy. En ese entonces la ciencia estaba rodeada de una mística, de la que luego se desprendió. Ciencia y metafísica parecían estar unidas. Esa unión aún se puede apreciar en actividades como la numerología.

Con Aristóteles "Los conceptos y principios matemáticos son, definitivamente, abstracciones del mundo real. Puesto que han sido abstraídos del mundo real, son aplicables a él. La mente humana posee una facultad que le permite, a partir de las sensaciones, llegar a esas propiedades idealizadas de los objetos físicos y esas abstracciones son necesariamente verdaderas"[3].

Es interesante hacer notar que si bien para Aristóteles los postulados de la geometría no necesitaban ser evidentes, sin embargo este requisito era algo que los matemáticos exigían.

Los *elementos* de Euclídes son famosos por ofrecer tanto las leyes del espacio como las de las figuras espaciales. Este estudio constituye una contribución al estudio de la naturaleza. No podemos olvidar que de hecho la geometría era parte de la disciplina mayor: la cosmología.

Tal como señala Kline la cultura griega fue destruida por varias razones: 1°) por la conquista de Grecia por obra de los romanos con fines económicos, 2°) por el nacimiento del cristianismo y su ridiculización incluso de las matemáticas, la astronomía y la física. 3°) por la eliminación de los libros por parte de los romanos y cristianos con el incendio de la biblioteca de Alejandría y con el hecho de que los cristianos borraran los pergaminos para poder volver a utilizarlos y finalmente 4°) cuando los musulmanes conquistan Egipto destruyen los libros que quedaban con el argumento de Omar "o bien los libros contienen lo que ya está en el Corán, en cuyo caso no tenemos necesidad de leerlos, o bien contienen lo contrario de lo que dice el Corán, en cuyo caso no debemos leerlos"[4].

Pasará mucho tiempo para que tengamos el concepto de número tal como lo concebimos hoy. Harán falta Galileo, Descartes, Newton para que se dé un cambio y aún así éste no se logrará totalmente. No podemos olvidar que incluso el mismo Newton practicaba la alquimia.

Lo que logran los filósofos modernos es despojar al número del elemento misterioso en el que se encontraba inserto, en adelante el número es visto como una simple relación sin nada por detrás. Ya no es más un símbolo cargado de significados, sino un signo convencional, se ve en él nada más que su aspecto dimensional, el número sirve para contar y para medir.

Descartes en el Discurso del método con su "claridad", distinción" y "simplicidad", esto es "dividir cada una de las dificultades que examinaré, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución"[5], es como logra establecer los principios de lo que se irá constituyendo como el modelo de ciencia.

Dentro del modelo de ciencia que se establece es posible explicar y predecir los fenómenos naturales mediante el descubrimiento de leyes universales y deterministas, las que se logran precisar y formular con el auxilio de los números y de los cálculos necesarios.

Es posible matematizar el cosmos, pero para poder entenderlo. Esto implica que todo lo mensurable puede ser estudiado, dado que es posible establecer relaciones entre los distintos objetos y entre las propiedades de cada uno de ellos.

Es bien conocida la afirmación de Galileo que "sostiene que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Por esto no puede ser entendido si antes no se aprende el lenguaje y los caracteres en los cuales está escrito"[6]. Tenemos entonces una idea de número y una concepción de ciencia que al parecer se van constituyendo simultáneamente, a lo que acompaña una imagen del mundo o de la naturaleza como predecible, determinada y ordenada racionalmente.

El orden de la naturaleza puede ser captado por medio de la observación y del número o del cálculo numérico.

Descartes, afirmaba que "Las matemáticas propiamente dichas, decía en sus *Meditaciones* (1641): "Tengo por absolutamente ciertas las verdades que he concebido claramente en lo que respecta a las figuras, los números y otras materias que pertenecen a la aritmética y la geometría, y, en general, a las matemáticas puras y abstractas." "Sólo los matemáticos logran llegar a la certeza y la evidencia, puesto que parten de lo que es más fácil y más simple." Los conceptos y verdades matemáticas no provienen de los sentidos. Están en nuestras mentes desde el nacimiento y han sido puestas allí por Dios. La percepción sensorial de triángulos materiales jamás podría proporcionar a la mente el concepto de triángulo ideal"[7].

Las matemáticas y especialmente la Geometría permiten una modelización de los fenómenos naturales, se puede conocer sus propiedades, porque para Descartes el mundo objetivo es espacio solidificado o geometría encarnada, como dice Kline.

Como es sabido los estudios de Copérnico, Galileo, Kepler y Descartes, demostraron que los fenómenos naturales acontecían de acuerdo con leyes matemáticas, pero es finalmente Newton quien va a cambiar el curso de la ciencia al adoptar premisas matemáticas y no las famosas hipótesis físicas cuali-

tativas acerca del movimiento, de los cuatro elementos de los que estaba constituido todo, y del éter en el que se encontraban ya que el vacío era imposible.

Los enunciados de las matemáticas son considerados verdaderos y permiten un conocimiento del mundo también verdadero. La afirmación que sostiene que las matemáticas son un cuerpo de verdades a priori era una sentencia que los matemáticos estaban acostumbrados a escuchar, y Kant logra establecer esto de manera que les parecía concluyente.

La diferencia entre Kant y los científicos estaba dada en que para los matemáticos y los físicos el mundo exterior obedecía a leyes independientes de la mente humana, no así para el filósofo.

Que la ciencia patrocina una modelización de los fenómenos naturales implica que hay ciertos otros fenómenos que son, por así decirlos anómalos y que por lo tanto no se los puede conocer y quedan al margen de los estudios científicos, estos elementos son por ejemplo las formas de las nubes, las cataratas, o la medida de la costa de Argentina, o de cualquier otro lugar.

Estos objetos resultan inaprensibles porque son inarmónicos, entonces aquí todavía tenemos un concepto de armonía reinando en el campo de la ciencia.

La pretensión de Descartes de reducir todo a lo simple trajo aparejado una idea de naturaleza como simple y una ciencia también simple, que busca encontrar básicamente el orden de las cosas y de allí poder predecir y controlar. Pero el orden encontrado resultó ser artificial, producto de parcelar, e ignorar todo lo que atentaba contra él. Podríamos decir que se conoce lo que puede ser mensurable y reducible a las formas geométricas y matemáticas. Todo lo que escapa a esta formalización escapa también del ámbito de la ciencia.

El tiempo al igual que el espacio es visto como un absoluto y posee dimensiones que pueden ser mensurables, como todo lo que se encuentra en ellos.

Pasará mucho tiempo, para que esta concepción de espacio y tiempo absolutos pasen a ser relativos. Es decir que uno está en función del otro.

En 1.927 Heisenberg con su principio de indeterminación hizo tambalear la noción de un orden perfectamente determinado, llegando a su fin el determinismo newtoniano al demostrar que no es posible conocer al mismo tiempo la posición y la velocidad de un electrón. Con esto se termina o se atenta también contra el principio de causalidad, en adelante no siempre las mismas causas generarán los mismos efectos. La ciencia ha tocado los misterios del caos.

Las ciencias no son verdaderas en el sentido de suministrar una información verdadera acerca del mundo.

Pero la ilusión de que las matemáticas son verdaderas duró poco, Helmholtz, quien en su *Contar y medir* de 1887 sostuvo que no era posible la aplicación de las matemáticas a cualquier situación y que el principal problema de la aritmética era que sólo la experiencia puede decirnos en que situaciones es posible su aplicación y en cuales no. Para este científico el mismo concepto de número se lo obtiene por la experiencia.

Los matemáticos tuvieron que enfrentarse con números que no eran exactos con anormalidades tales como el número Pi y como raíz cuadrada de dos. Si bien este problema ya lo enfrentaron los griegos, decidieron que no era su tarea solucionarlo, tanto que según se cuenta, Hipaso de Metaponto fue arrojado al mar por los pitagóricos, desde el barco en que venía viajando por haber encontrado la razón inconmensurable, algo que contradecía el desarrollo lógico de los números, esto es que todos los números pueden ser expresado en forma entera.

Fue Eudoxo, discípulo de Platón quien resolvió el problema de los irracionales, al concebirlas geométricamente, los ángulos, las áreas serían irracionales si se tratan numéricamente, pero no si son abordadas geométricamente.

El desarrollo de la geometría fue mas adelante que el de la aritmética; con la geometría se puede describir el espacio. Y además como afirma Kline "Los griegos clásicos, que consideraban el razonamiento exacto como de suprema importancia y despreciaban las aplicaciones al comercio, la navegación, la construcción y el calendario, se contentaban con la solución geométrica que habían hallado a las dificultades de los números irracionales"[8].

La geometría no aportaba la fundamentación lógica de los números negativos, los irracionales ni de los complejos, pero ello no impedía que algunos de ellos fueran empleados para fines prácticos de aplicación.

Ni las ciencias naturales, ni las matemáticas parecen poder determinarlo todo. Los matemáticos también se encuentran con que sus sistemas verdaderos, no lo son, al menos, no como lo creyeron casi durante dos mil años, desde que los griegos comenzaron con su estudio.

En síntesis, podríamos decir que las matemáticas, al igual que las otras ciencias, se desarrollaron bajo la idea general de que sus conocimientos son verdaderos, tan verdaderos que podían servir para modelizar el mundo, no en vano "geometría" significa medición de la tierra.

Ahora bien, medir la tierra es un problema complejo, tan complejo como lo es la realidad y lo son las matemáticas mismas, desarrollar este tema es sumamente interesante, pero eso ya es otra historia.

Como vemos el desarrollo de la matemática y el cambio en el concepto de número fueron acompañado por el consiguiente devenir de las ciencias empíricas. Cambios que obedecen entre otras razones a circunstancias socio - históricas.

Bibliografía

Abagnano, N., 1973, Historia de la filosofía, Ed. Montaner y Simon, Barcelona.
Descartes, R., Discurso del método, 1986, Ed. Espasa Calpe, Madrid.
Kline, M., 1994, Matemáticas. La pérdida de la certidumbre, Ed. Siglo Veintiuno, México.
Mankiewicz, R., 2000, Historia de las matemáticas, Ed. Paidós, Barcelona.
Mondolfo, R., El pensamiento antiguo, 1974, Ed. Losada, Buenos Aires.

Notas

[1] Mondolfo, R., 1974, El pensamiento antiguo, Ed. Losada, Buenos Aires, P. 56.
[2] Kline, M., 1994, Matemáticas. La pérdida de la certidumbre. Ed. Siglo Veintiuno, México, P.17.
[3] Idem, P.18.
[4] Idem, P. 35.
[5] Descartes, R., 1986, Discurso del método, Ed. Espasa Calpe, Madrid, P.49.
[6] Abagnano, N., 1973, Historia de la filosofía, T.II, Ed. Montaner y Simon, P.151.
[7] Kline, M., Op. Cit. P. 48.
[8] Idem, P. 125.

HEIDEGGER Y EL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO EN LA LECCIÓN: "DIE GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE" DE 1.927

Damián Hoyos
UNSa

> "El Dasein en tanto que mónada no necesita ventanas para llegar a ver algo fuera de sí mismo, (...) de acuerdo con su propio ser (de acuerdo con la trascendencia) está ya fuera, o sea, cabe otro ente, y esto quiere decir siempre cabe sí mismo" (Heidegger. GP, p.427).

Franco Volpi ha mostrado que la confrontación heideggeriana con Aristóteles "se caractérise par le fait qu'elle porte fondamentalement sur trois problèmes capitaux qui sont aussi les problèmes centraux de Sein und Zeit[1], à savoir : le problème de la vérité, le problème de la constitution ontologique de la vie

humaine et le problème du temps..."[2]. Este último ámbito, el del tiempo, es el que trataremos de explicitar (auslegen) brevemente mediante la remisión al curso del semestre de verano de 1.927 que Heidegger impartiera en Marburgo bajo el título "Die Grundprobleme der Phänomenologie"[3]. Este curso tiene la ventaja de: 1) aportar "indicaciones" fundamentales en lo que respecta al análisis del tratado aristotélico del tiempo, 2) realizar una orientación histórica sobre el concepto tradicional de tiempo y 3) caracterizar la comprensión vulgar del tiempo que subyace en este concepto. A través de estas tres cualidades se muestra de modo más claro la visión jerárquica de los distintos niveles de temporalización que reconoce Heidegger. No obstante, por obvias razones nuestro foco de atención estará dirigido únicamente a las consideraciones que Heidegger realiza en torno a las características del concepto vulgar del tiempo, cuyo autor sería Aristóteles[4].

El asunto (Sache) que aquí nos ocupa se encuentra desarrollado en la segunda parte del curso, para ser más precisos en el § 19 titulado Zeit und Zeitlichkeit, (Tiempo y Temporalidad). En el primer apartado[5] de éste parágrafo, tras comentar brevemente la estructura del tratado aristotélico sobre el tiempo[6], cuyo núcleo central se encuentra en Física[7],???c.10-14, Heidegger retoma la definición central del tiempo[8] dada por Aristóteles para lograr una "interpretación de mayor alcance", y a través de ella demostrar como esta caracterización aristotélica del tiempo comprendida como una serie de "ahoras" ha dominado la problemática filosófica del tiempo hasta Bergson. Ya en el segundo apartado[9] Heidegger acomete la tarea que guía su exposición, es decir la de mostrar como la comprensión vulgar y precientífica del tiempo arraiga en la Zeitlichkeit del Dasein. Para ilustrar esta derivación sigamos los ejemplos dados por Heidegger[10].

En principio, la comprensión vulgar del tiempo se manifiesta a través del uso del reloj. En efecto, cuando leemos la hora en el reloj, no entran en tema de consideración ni el reloj ni el tiempo. Cuando quiero saber que hora es, lo que quiero saber es, por ejemplo, cuanto tiempo falta para el final de mi exposición. Es decir que el tiempo que trato de determinar es siempre "tiempo para" (Zeit zu), tiempo para hacer esto o aquello, en otras palabras el tiempo de la ocupación (Besorgen) cotidiana. Porque contamos ya previamente con el tiempo es como podemos llegar a medirlo y no al revés. También otro importante fenómeno se muestra al hacer uso del reloj, el carácter del "***ahora***" (jetzt). Cuando en el comportamiento cotidiano miramos el reloj, decimos expresamente o no "ahora". Este "ahora" al cual nos dirigimos al decir "ahora" no es nunca un "ahora" ante los ojos (Vorhanden), sino que tiene el carácter del "***ahora es tiempo para...***". Pero no solamente decimos "ahora", sino también "***luego***" (dann) y "***antes***" (zuvor). Cuando decimos "luego" esto quiere decir que estoy a la espera de una determinada cosa (Sache). En el decir "luego" se expresa el estar a la espera (Gewärtigsein) o el anticipar (Gewärtigen). Así también cuando digo "hace un rato" (damals) sólo soy capaz de decirlo si lo retengo (behalte) en tanto precedente. "El «hace un rato» es la auto-expresión del retener (Behaltens) algo anterior, algo pasado. Un modo específico de la retención es el olvidar (Vergessen)" (GP p. 336,PF p.313). Y finalmente, cuando decimos "ahora", lo que estoy haciendo es comportarme con respecto a lo ante los ojos (Vorhandenen), o más precisamente "respecto de lo que se presenta (Anwesenden), que está en mi presente (Gegenwart)" (Ibid.). Esta manera de comportarse en relación con lo presente, Heidegger lo llama presentificación (Gegenwärtigen). A estas tres determinaciones del comportamiento cotidiano, Heidegger las caracteriza como anticipar, retener y presentificar. Con estas características "se pone de relieve la conexión intrínseca no sólo del tiempo expresado, sino de estos comportamientos en los que se expresa el tiempo"(GP p.367, PF p.313). Una vez puesto de manifiesto estas estructuras temporales, Heidegger trata de determinarlas con mayor precisión exponiendo los momentos estructurales del tiempo expresado: la significatividad (Bedeutsamkeit), databilidad (Datierbarkeit), distensión (Gespanntheit) y publicidad (Öffentlichkeit).

El tiempo, en tanto "tiempo para hacer esto o aquello" tiene su carácter peculiar dentro del concepto de mundo[11] entendido como una totalidad de relaciones que tienen el carácter del para (Um-zu). Esta totalidad de relaciones se denomina *significatividad*. De modo que el tiempo como tiempo oportuno o como destiempo (Unzeit) también debe tener el carácter de la significatividad. A este "tiempo para hacer esto o aquello" Heidegger lo denomina tiempo del mundo (Weltzeit), que no quiere decir que este tiempo sea algo ante los ojos, como son las cosas intramundanas, ya que el mundo como sabemos no es algo ante los ojos (Vorhandenheit) sino un existenciario del Dasein.

Otro momento estructural del tiempo es la databilidad. Como vimos "todo «ahora» se expresa en una presentificación de algo en unión a un anticipar y un retener" (GP p. 370, PF p. 316). Pero cuando

decimos "ahora" a éste le pertenece un "mientras" (da): ahora, mientras esto y aquello. Heidegger denomina databilidad a esta estructura relacional del "ahora" como ahora-mientras, del "hace un rato" como un hace rato-cuando, y del "luego" como luego-cuando. Por ejemplo la fecha del calendario es sólo un modo de la datación cotidiana. El carácter indeterminado de la fecha no quiere decir que carezca de databilidad, sino que la databilidad debe pertenecerle a la fecha para poder ser indeterminada como fecha. "La datación puede ser indeterminada de acuerdo con el calendario, sin embargo, está determinada mediante un ocurrir histórico concreto o mediante otro acontecimiento" (GP p.371, PF p 316).

El otro momento estructural del tiempo expresado es la distensión. "En la expresión anticipante del «luego» se entiende siempre, un «hasta cuando» a partir de un «ahora». En todo «luego» se entiende también siempre tácitamente un ahora-hasta-cuando. Mediante el «luego» mismo se articula el extenderse del «ahora» hasta el «luego». La relación «desde ahora hasta luego» no se establece sólo en un segundo momento entre un «ahora» y un «luego», sino que está ya implícita en la presentificación anticipante que se expresa en el «luego»" (GP p.372, PF p.317). Es decir que cuando decimos "luego" a partir de un "ahora", mencionamos siempre un entretanto (Inzwischen) hasta entonces. Y en este entretanto se encuentra lo que llamamos la duración, el durar del tiempo. De manera que en lo pensado con el "desde ahora hasta luego", el tiempo se distiende (erstreckt). Lo así articulado en los caracteres del "entretanto", del "durante", y del "hasta-cuando", Heidegger lo denomina la distensión del Tiempo.

Por último tenemos la publicidad del tiempo. Cuando expresamos el "ahora" en el ser-unos-con-otros (Miteinandersein) todos comprendemos este "ahora", aunque cada uno date ese "ahrora" a partir de distintos hechos o asuntos. El "ahora" es accesible a todos, y justamente por ello no pertenece a nadie. Es decir que aunque yo diga mi "ahora", éste es comprensible para todos. Esta accesibilidad del "ahora" para todos lo caracteriza como público. Luego de determinar los momentos estructurales del tiempo expresado, Heidegger muestra como éste se origina a partir de la temporalidad existenciaria.

El Dasein se comprende a sí mismo a partir de su poder ser más propio, de modo que está por delante de sí. Es decir que el Dasein llega hasta sí mismo anticipando su poder ser propio. Y en este llegar a sí mismo anticipando su posibilidad más propia, el Dasein es advenir (Zukunft). Pero también el Dasein es un ente que ha sido ya siempre. Su haber-sido co-pertenece a su advenir. Con esto Heidegger no quiere decir que el Dasein ya no sea, sino todo lo contrario, en la medida que el Dasein es, siempre ha sido[12]. Lo que hemos sido no es el pasado en el sentido de que podemos desprendernos de él como si fuera un traje, todo lo contrario, determina nuestro ser. Lo mismo sucede con el presente (Gegenwart), que en su sentido existenciario no equivale a la presencia (Anwesenheit). "El Dasein, anticipando una posibilidad, es siempre de tal modo que, haciendo presente esa posibilidad, se relaciona con algo ante los ojos y lo tiene, en la medida que se presenta en su presente" (GP p.376, PF p.320). Esta unidad originaria del advenir, del haber-sido y del presente es lo que Heidegger denomina la temporalidad. Ésta al temporalizarse en la unidad de sus respectivos momentos estructurales posibilita el "luego", el "hace un rato" y el "ahora".Con esto vemos que el tiempo originario (Zeitlichkeit) hace posible el tiempo expresado y sus estructuras. En lo que sigue del curso Heidegger determina el carácter extático-horizontal de la temporalidad, y a partir de ella el origen de los momentos estructurales del Jetztzeit, mostrando además como el modo de ser de la Verfallen opera como encubrimiento del tiempo originario. En definitiva, la temporalidad extático-horizontal hace posible no sólo la constitución ontológica del Dasein, sino "también la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general, designamos como la serie irreversible de los «ahoras»" (GP p.378, PF p. 322). Con esto llegamos al fin de nuestro trabajo que tuvo una tonalidad eminentemente expositiva.

Notas

[1] Heidegger, M. ***Sein und Zeit***. Tübingen. Max Niemeyer Verlag, 1953. (En adelante como SZ). ***El Ser y el Tiempo***. Buenos Aires. FCE, 1971. Traducción de José Gaos.(En adelante comoST).

[2] Volpi, Franco. "***Dasein comme Praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote***" en: Volpi y otros, Heidegger et l'idée de la phénoménologie. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988.("se caracteriza por el hecho de que ella se apoya fundamentalmente sobre tres problemas capitales que son también los problemas centrales de Ser y Tiempo, a saber: el problema de la verdad, el problema de la constitución ontológica de la vida humana y el problema del tiempo".

[3] Heidegger,Martín. ***Die Grundprobleme der Phänomenologie***. GA, Band 24, 1975.(En adelante como GP). Existe una traducción castellana de Juan José García Norro, "Los problemas fundamentales de la fenomenología", Madrid: Ed.Trotta, 2000. (En adelante como PF). A diferencia de SZ, Heidegger realiza en este curso un recorrido regresivo, moviéndose del tiempo ordinario al

tiempo originario. Este curso debe leerse como la tercera sección de la primera parte no publicada en SZ, es decir a Zeit und Sein. Esta explicación es aprobada por el mismo Hiedegger. Cfr. Heidegger, M. ***De la esencia del fundamento***, en ***Hitos***, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Pág. 117, nota 37ª.

[4] Para una objeción a esta interpretación de Heidegger cfr. Derrida, J. ***Ousía et Grammè. Note sur une note de Sein und Zeit***, en ***Marges de la philosophie***. París. Les Editions de Minuit, 1972, p.74 s. Ricoeur P. ***Temps et récit***. París. Editions du Seuil. Vol. III: 1985, p. 90 s. R. Piñeiro H. ***Fenomenología, Hermenéutica y Diferencia***. Salta. Comisión Bicameral Examinadora de Obras de Autores Salteños, 1994.

[5] a) Historische Orientierung über den traditionellen Zeitbegriff und Charakteristik des diesem zugrundeliegenden vulgären Zeitverständnisses. (GP p.327, PF p.281).

[6] Cfr. GP pp. 330-336, PF pp. 283-288.

[7] Aristóteles. ***Physique***. París. Les Belles Lettres, 1952-1956. Traducción de Henri Carteron.

[8] Esta definición se encuentra en Física ??11, 219 b1 s??Heidegger taduce: "el tiempo es algo numerado que se muestra en la perspectiva [Hinblick] y para la perspectiva del antes [Vor] y del después [Nach] respecto del movimiento [Bewegung]; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior [Früher] y lo posterior [Später]".?Cfr. GP p.333, PF p.286.

[9] b) Das vulgäre Zeitverständnis und der Rückgang zur ursprünglichen Zeit. (GP p.362, PF p.309).

[10] Cfr. GP p. 364 s., PF p. 311 s.

[11] Cfr. SZ pp. 63–88, ST pp. 76–103.

[12] Este aspecto se pone de manifiesto en la conjugación de la lengua alemana del pretérito perfecto del verbo ser: "ich bin gewesen", que se podría leer como "yo soy (mi) sido" en vez del "yo he sido español".

E. LEVINAS Y M. HENRY ANTE LA CUESTIÓN DE EROS

Mario Lipsitz
UNGS

Dos fenomenologías de la noche - una por exceso de trascendencia, la otra por exceso de inmanencia - rechazan la pretensión griega de poder iluminar la realidad con la luz del ver intencional.

Eros, fenómeno nocturno por excelencia, se nos apareció como un lugar privilegiado para intentar evaluar el alcance que poseen en la oscuridad sus paradójicas miradas.

La confrontación propuesta entre estos autores es apenas el esbozo de un trabajo infinitamente más amplio que debe aun ser realizado. Ella es, por otra parte, desproporcionada. En efecto, Eros constituye en el conjunto de la obra de Levinas, al menos hasta su gran libro de 1961 "Totalidad e Infinito" en el cual nos hemos de detener, no cierto tema encontrado en la marcha de un pensamiento que progresa movido por una axiomática que le sea indiferente sino probablemente el secreto motor de su avance. La experiencia de *eros* constituye - en nuestra opinión- el terreno mismo en que Levinas cultiva sus intuiciones fundamentales; es el principio de explicación y no lo que deba ser explicado. De ahí la irrupción temprana y la centralidad creciente del tema a lo largo de su obra. De ahí también el que su reflexión sobre la ética y la ontología de su libro de 1961 concluya con un capítulo intitulado: "Fenomenología de Eros" que pretende comprender e ilustrar la totalidad del movimiento hasta entonces realizado.

Por el contrario, Eros es en la reflexión de Henry el tema que encuentra un pensamiento que se nutre en otro lado. Eros debe ser explicado y puesto en relación con aquello que es fundante. Hasta su último libro, "Incarnation: pour une Phénoménologie de la Chair", donde la cuestión es sistemáticamente tratada en el contexto de una elucidación de los "diversos poderes de la carne", el tema de *Eros* irrumpirá siempre en Henry con carácter marginal.

El ser es el mal

Desde su primer trabajo, "De l'evasion"[1] publicado en 1935, Levinas lleva a cabo un combate contra aquella ontología que desde Parménides identificó el ser con la unidad y la permanencia y negó, consecuentemente con ello, la validez de la experiencia del tiempo.

La filosofía occidental siempre vio el Mal en las determinaciones del ser, nunca o casi nunca en el Ser mismo. Por eso es que el Mal siempre se pensó como mero accidente, como avatar de una eternidad sólo circunstancialmente enferma de tiempo. Pero Levinas piensa que lo verdaderamente infame es el ser y que su infamia radica en sí mismo y no en su destino. Por esto es que, contrariamente al ontologismo parmenideano, lo verdaderamente deseable es el tiempo, en virtud de lo que éste nos promete, a saber, la posibilidad de un escape, de una evasión del ser.

El ser es el mal por el carácter absoluto y autoritario de su afirmación, por su facticidad brutalmente impuesta. Lo brutal en el ser reside en última instancia en el lazo que lo ata a sí mismo y lo torna macizo y definitivo. Hacemos la experiencia de este lazo y del peso insoportable que acarrea, por ejemplo, en el dolor físico, en el que finalmente viene a terminar incluso el placer cuando es llevado por su propio empuje hasta el paroxismo.

El ser es por otra parte Verbo, como se lo enseñó Heidegger, y Levinas encuentra en el anonimato del verbo en infinitivo, en su neutralidad, también lo Horrible, lo Atroz.

Por eso, ser, es en realidad querer dejar de ser: Empujada por esta intuición, la filosofía de Levitas podrá leerse hasta "Totalidad e Infinito", como una fenomenología de nuestro deseo de evasión.

Sólo más allá del ser, aunque más no fuera en parte, es posible la vida. En efecto, el hombre se arranca parcial y trabajosamente del ser en cada instante mediante un movimiento de hipóstasis que lo pone en la existencia.

Sin embargo, en su segundo libro "De l'existance a l'existant"[2]. Levinas ya entrevé una vía de escape tan radical que podría venir a romper por completo el comercio que el hombre aun mantiene con su ser en la existencia. *Esta vía es Eros y su fecundidad.* Eros, en tanto es el primer encuentro de la verdadera alteridad fuera de la soledad del ser; fecundidad, por expresar ésta un relevo meta ontológico.

Eros lleva al encuentro con la irreducible alteridad del Otro, con su incomprensible modo de ser y, nos enseña así por primera vez, qué es la verdadera exterioridad. Significando esto la salida del encierro en el Mismo, significa también la salida del ser.

Pero la salida del ser de que habla Levinas no es la "trascendencia" de la filosofía occidental - que no es trascendencia verdadera pues siempre se opera sobre fondo ontológico y entonces al final del trayecto nos deposita en el punto de partida, el ser- sino la "excendencia" que sale definitivamente. La "excendencia" de Eros nos saca de la soledad satisfecha en el encierro del Mismo y deshace el lastre con que carga inevitablemente toda presencia plena.

Ahora bien, si el Eros de Levinas permite escapar del ser, se podría decir que lo logra no por obstinación sino más bien por defección, pues la voluptuosidad erótica opera como distensión de la plenitud del ser, descompresión y agrietamiento de su consistencia.

La salida erótica del ser está, por otra parte, ligada al evento de la fecundidad, evento en que el lazo erótico cobra todo su sentido.

En efecto, la fecundidad, cuya obra ya tiene lugar fuera del ser parmenideano, da lugar no a una pluralidad de entes sino a un ser verdaderamente otro que no es alguna derivación del único ser sino verdaderamente Otro ser.

Eros revela la posibilidad de superar el ontologismo, y este descubrimiento temprano de Levinas lo lleva a intentar describir el lazo erótico en cuyos caracteres fundamentales se habrá de apoyar mas tarde la llamada "ética levinasiana".

La comprensión del fenómeno Eros, "evento particular" cuyo análisis anuncia Levinas desde el comienzo de Totalidad e Infinito requiere la puesta en obra de una fenomenología no intencional o no desvelante que penetre más allá del rostro del amante, fenomenología cuyo desarrollo ha de adoptar el aspecto de una ecuación en la que los términos – entre otros, la feminidad, lo tierno, el secreto, la voluptuosidad y el hijo- serán introducidos por Levinas como las diferentes explicitaciones de una única experiencia.

Eros es, en Levinas, una notable relación que va más allá del rostro y de la sociedad del lenguaje, puesto que va hacia la amada, y sin embargo se dirige mas allá, al mas allá de la fecundidad. En efecto, el amor no apunta como en Aristófanes al pasado sino a lo incomprensible del "Aun No", uno de los nombres que Levinas da al hijo.

La fenómenología de Eros con que concluye "Totalidad e Infinito" explica que "el amor apunta al Otro, y lo apunta en su Debilidad" (TI, 233). La debilidad sin embargo, "no figura el grado inferior de algún atributo. Anterior a la manifestación de los atributos, ella califica la misma alteridad" (TI, 233)

Ese Otro que es debilidad y al que apunta Eros es ya desde "De l'existence a l'existant" la mujer, o mejor dicho, lo femenino: "...el otro por excelencia, es lo femenino, a través de lo cual un tras mundo prolonga al mundo" (EE, 145.)

El descubrimiento erótico de lo femenino es pues en Levinas el origen de su concepto de alteridad. Por primera vez en la historia de la metafísica, como observa Derrida[3], estamos en presencia de un discurso sexuado que se asume como tal.

Al romper con la tradición parmenideana, Levinas rompe con la lógica de géneros y especies. Y esto significa que el ser no se "comparte": la mujer mantiene con su existir una relación que resulta absolutamente extraña e incomprensible al hombre. Hombre y mujer no comparten un existir común que permita reconquistar una unidad previa: el "formar parte" no es el punto de partida del que los individuos se deriven. La diferencia sexual no es entonces una especificación del género sino una ruptura originaria en el ser y un desafío a la lógica de lo Universal. Por este motivo es que el Eros de Levinas no puede otorgar nunca la fusión. Y si la ética levinasiana es reconocimiento de la separación, prohibición del contacto, el Eros levinasiano resulta ser la realización más acabada de la ética.

Con el hombre y la mujer, no se trata ni de complementariedad ni de oposición[4].

En rigor, Eros si otorga una forma de fusión, pero lo hace ya fuera del ser y las categorías de la ontología, resultan entonces inoperantes a la hora de describir lo que Levinas entiende por "Transubstanciación"[5] de los amantes. No podemos ocuparnos aquí de este momento sin duda decisivo del desarrollo de Levinas. En todo caso "la comunidad del sintiente y lo sentido" que según Levinas ya anuncia al hijo fuera de la representación y de lo representable nos recuerda notablemente a la afectividad henryana, deportada sin embargo por Levinas fuera de la presencia plena.

El ser es el bien

El ser es el Bien, afirma en cambio Henry. Sólo que la tradición parmenideana no supo reconocer su manifestación inmediata y absoluta y la buscó inútilmente en la trascendencia donde por principio sólo se extiende la irrealidad.

La filosofía occidental en general, obnubilada y movida por la comprensión griega del "fenómeno" (aquello que brilla en la luz) siempre ha tapando el suelo que buscaba y sobre el que se encontraba parada.

En particular, la fenomenología intencional, desarrollo sistemático de la filosofía de la luz, en tanto ha sido la elaboración más acabada del pensamiento de la trascendencia, se ha entregado a una tarea tan infinita como vana pues presupone en cada punto de su búsqueda la obra del absoluto que ella persigue. En efecto, Henry piensa que el ser es invisible y que ajeno al horizonte transcendental de visibilidad donde el ente se propone, sólo se da y se guarda en una rigurosa inmanencia ajena al mundo aunque no carente de fenomenalidad. En efecto, el ser es la fenomenalización de la fenomenalidad pura, el aparecer del aparecer en el que lo que aparece no es nada ente sino el puro aparecer como tal. Y en este aparecer del aparecer consiste precisamente la afectividad del sentimiento: una autoafección sin distancia, invisible, originaria y absoluta, que reina en el fondo de todo ver y que Occidente nunca supo pensar. La afectividad es, por otra parte la esencia de la subjetividad y de su ego.

Apoyada en estas intuiciones fundamentales, la filosofía de Henry va a cruzar la cuestión de Eros tardíamente, en el contexto de la elaboración del problema de la intersubjetividad y sobre el fondo de una relectura fenomenológica de los textos fundadores del cristianismo, en particular del evangelio de Juan.

Aquello que consiste en llegar a sí como un pathos es un Sí. En su autoafección originaria, la vida hace la experiencia de sí necesariamente como un *ipse*. La ipseidad es la esencia de toda experiencia, de tal modo que no hay sí mismo sin experiencia ni experiencia no ipseizada.

Desde "L´essence de la Manifestation"[6] de 1963 hasta su conferencia de 1989 «Phenomenologie de la naissance», la ipseidad en que llega a sí la vida infinita se identifica con el Sí mismo que define a la subjetividad y hace de ella un ego.

Sin embargo, en sus últimos trabajos[7], Henry opera un problemático retroceso del Sí de la vida a una esfera hipertrascendental: ahora la vida llega a sí en el "Primer Si architrascendental de un Archicuerpo" que será interpretado como comunidad trascendental de vivientes. En este Primer sí que es la puerta que pone en contacto la vida infinita con la vida finita llegan a sí todos los vivientes en su Ipseidad.

El nacimiento es entonces comprendido como la llegada a sí del viviente en el seno del archicuerpo y de su archi-ipseidad de tal modo que «entramos en contacto con el otro antes de ser Hombre, antes de ser Mujer». En efecto: «Cada Sí trascendental está en el Verbo junto a todo otro Sí, antes de que estén dados a Sí, antes de toda determinación, antes de ser Hombre y Mujer» (In, 356).

Entrar en contacto no significa sin embargo vivir la vida del otro. Lo que mi ipseidad encuentra en su propio fondo, en su archi-ipseidad, es la estructura universal de la vida que habita en todo otro, estructura que en Henry no pretende ser formal sino fenomenológica, es decir, probablemente, el sentimiento efectivo del otro como posibilidad, sentimiento que es constitutivo de mi propia subjetividad.

Sobre esta base va a transcurrir la meditación henryana sobre Eros. El erotismo henryano se ha de presentar como el juego predual en que la vida, empujada por la angustia, goza de modo inmediato, *y sin recurrir a la imaginación*, con su propio límite y simula su escape. Erotismo sin imagen, pues la imaginación abre al tiempo y este a la irrealidad. El erotismo henryano es siempre un riguroso Autoerotismo en la inmanencia. Veamos los puntos de inflexión de su análisis.

Henry toma como punto de partida la doctrina kierkegaardiana de la angustia. El deseo no se origina en el mundo, no es una adjunción sintética y contingente a la vida. Su inicio tiene lugar en el interior de la vida misma y está prescripto por su estructura. Pero el inicio del deseo es la angustia y a ella queda atado su destino.

La angustia, es la angustia del "espíritu puesto como cuerpo en su especificidad sexual"[8] Sin embargo no es esta angustia la que me dispara hacia el Otro, donde me volvería a encontrar inmerso en la determinación sexual.

¿De donde procede entonces el Eros henryano? ¿De dónde procede el deseo angustiado de tocar la vida del otro para dejar atrás la propia? "Cuando una modalidad de nuestra vida, dada a sí en su propio pathos, se siente repentinamente demasiado pesada de llevar y ya no se soporta... surge en lo Insoportable, el deseo imperioso de deshacerse de sí"[9].

Esta es la ley que preside a la comunicación erótica y, en última instancia no es sino la ley de la intersubjetividad. Como en Levinas, toda comunicación es por esencia erótica. Como en Levinas de 1961, toda comunicación está secretamente impulsada por una tentativa de escape. Pero hay aún más: "el Deseo (es el deseo) infinito de la vida de alcanzar la vida de un viviente, unirse a él y encontrarlo en lo más profundo del abismo en que esta unión es posible" (In, 317). Como en Levinas, la fusión sólo es posible en un abismo: Fuera del ser parmenideano diría este último, fuera de la manifestación, en el archicuerpo trascendental, dirá el último Henry.

El cuerpo del otro es "sensual", no sensible - afirma Henry- y esto significa que en el cuerpo del otro se muestra la determinación finita e inerte como paradójica portadora de la vida absoluta. Por eso Henry lo llama "mágico" y escribe: "Cuando frente al cuerpo mágico del otro, el deseo angustiado de alcanzar su vida despierta la angustiante posibilidad de poder hacerlo, los dos ríos negros de la angustia reúnen su caudal"[10].

Pero el deseo no apunta al Otro en general sino a la Mujer en particular. ¿Qué es la mujer en esta filosofía que se obstina en mantener la determinación sexual fuera del campo trascendental en que, según afirma, acaece la realidad?

No es la mujer -que junto al hombre ha sido eliminada del campo trascendental en que transcurre la vida- lo que busca la mano del amante, sino, como en Levinas, la feminidad, que al igual que Levinas, Henry identifica con la debilidad.

En efecto, la cuestión de la "feminidad" irrumpe explícitamente en el contexto de un análisis de la tentación y de su relación con la angustia. La feminidad, afirma Henry, es la feminidad de la angustia, no la determinación genérica sino "el momento propio *a toda angustia* donde, sumergido por ella, el Sí pier-

de toda iniciativa, parte a la deriva y se abandona a la tentación"[11]; y añade "La angustia asume entonces su forma femenina, la de la debilidad: si bien proviene de un Sí, ella lo anonada, lo deja sin poder, parte a la deriva en esa angustia en la que se ahoga".

Es en este sentido que Henry podrá afirmar que la angustia de la mujer es *"aún más femenina que la del hombre"*. Por esta fragilidad en que la inmanencia, versión henryana, o la trascendencia, versión levinasiana, se exhiben hiperbólicamente, tanto la mujer henryana, como la levinasiana incitan a Eros: en su desnudez que invita a la profanación, versión Levinas, en su exhibición desmesurada de interioridad, versión Henry.

Sin embargo la feminidad ha de recaer ante todo en la mujer. ¿Qué es, entonces la mujer?

La determinación sexual - afirma extrañamente Henry - afecta *en mayor grado* al cuerpo de la mujer (In, 292-293). La mujer está "más" marcada por la determinación sexual y este *plus* del cuerpo torna aún más insoportable - y aquí Henry retoma la terminología kierkegaardiana - la aparente paradoja de la síntesis del cuerpo y alma en el Espíritu (es decir, en los términos de Henry, en la Vida). Por esta razón es que habrá en la mujer un "más" de tensión, un "más" de sensualidad y también de angustia. Excedentes de angustia, tensión y sensualidad transcendentales, *que curiosamente Henry explica* por un "más" *de la determinación sexual*, es decir, del cuerpo objetivo (In, 296).

Conclusión

Filosofías antisimétricas, una tirada por delante la otra empujada desde atrás que afirman conjuntamente la total imposibilidad de degustar la vida del otro, y que encuentran en esta imposibilidad la justificación de Eros. Las fenomenologías de la caricia de Henry y Levinas afirman al unísono la ambigüedad erótica como simultaneo respeto del límite y deseo irrespetuoso de profanación. Ambas cruzan no obstante el límite y buscan su resolución en un medio archi transcendente o archi inmanente donde la filosofía como fenomenología no parece encontrar ya su suelo.

Notas

[1] E. Levinas, 1935, De l'Evasion, Fata Morgana, Montpellier.
[2] E. Levinas, 1947, De l'existence a l'existant, Vrin, Paris.
[3] J. Derrida, 1967, Violence et Metaphysique. Essai sur la pensée de E. Levinas, in L'Ecriture et la différence, Seuil, Paris, 228.
[4] E. Levinas, 1948, Le temps et l'Autre, P.U.F, Paris, p.78
[5] in Totalité et Infini, op. cit.
[6] M. Henry, 1963, L'Essence de la Manifestation, P.U.F, Paris.
[7] M. Henry, 1996, C'est moi la verita. Pour une philosophie du christianisme, Seuil, Paris.
_____, 2000, Incarnation, une philosophie de la chair, Seuil, Paris.
[8] Incarnation, op. cit.
[9] Ibid.
[10] Incarnation, op.cit., 291
[11] ibid, 295.

LA APLICACIÓN CUESTIONADA: NOTAS SOBRE EL SIGNIFICADO Y ALCANCE DEL "GIRO APLICADO" EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Silvia Rivera
UN de Lanús

En torno a la aplicación

La búsqueda de los orígenes del concepto "aplicación" nos conduce lejos en el tiempo, hasta la Grecia clásica. Porque en tanto hunde sus raíces en los desarrollos aristotélicos en el ámbito de la filosofía práctica, este concepto se muestra tan antiguo como la filosofía misma. A pesar de esto varios autores reconocen la existencia de un "giro aplicado" en el pensamiento contemporáneo. Entre ellos Nicholas Rescher, quien afirma en su libro *The applied turn in contemporary philosophy*[1] que los debates que ocupan en la actualidad la escena filosófica, si bien se ramifican hacia temas diversos, convergen todos ellos en un eje único que puede sintetizarse en una palabra: "aplicación". En su artículo "Is philosophy a guide to life?" Rescher define a la filosofía aplicada como aquella que se ocupa de la utilización de ideas, métodos y creencias para la resolución de cuestiones cognitivas, normativas y prácticas que cada día enfrentamos en las distintas situaciones del mundo real[2].

Considero sin embargo que hay algunas cuestiones problemáticas presentes en la definición de Rescher. Por una parte no queda claro cuál es la novedad específica de este "giro aplicado" y tampoco cómo debemos entender el proceso de aplicación, que con frecuencia se visualiza como una especie de "bajada" desde la teoría que pone al servicio de la resolución de problemas cotidianos a principios y a reglas. En este sentido recuerda Ricardo Maliandi que "aplicar" del latín *applico* (arrimar una cosa a otra) es un verbo que alude a un contacto, al contacto entre la norma y la situación concreta que para establecerse requiere de un elemento mediador entre la razón y la acción[3]. La reflexión propia de la ética aplicada puede entenderse precisamente como un modo de efectivizar la mediación señalada.

Comenzando entonces con la segunda de las cuestiones anticipadas, y reconociendo que son varios los modos de precisar el significado de un término, elijo en este caso avanzar en la exploración de sus supuestos. Y entre los supuestos contenidos en el concepto de aplicación encontramos en primer término el hecho de que toda aplicación hace referencia a algo previo, a teorías, métodos o principios que por mecanismos diversos se hacen descender desde su generalidad teórica hasta la particularidad de las situaciones concretas. En segundo término advertimos en todos los casos la referencia explícita o implícita a un sujeto de la aplicación que preexiste al proceso y opera, ya sea desde la trascendencia o desde la historicidad, sin comprometer su identidad y tampoco su autonomía.

En su texto Rescher indica indirectamente estos supuestos al hacer referencia por una parte a las modalidades de la aplicación y por la otra a las dificultades de la misma[4]. Entre las primeras encontramos la posibilidad de una aplicación personal, que se limita al contexto de la propia vida, y también de una aplicación pública, que se extiende a los asuntos sociales. Curiosamente la aplicación personal es para este autor la más sólida, ya que sólo depende de decisiones propias que se toman a partir de la posición que cada persona adopta en el marco de una casi total privacidad. Es entonces con relación a la modalidad pública de la aplicación que se evidencian las dificultades. Estas se concentran para Rescher en el problema que supone carecer en el nivel social de una filosofía común para aplicar. El hecho de vivir en una sociedad pluralista, diversificada e ideológicamente balcanizada, compromete la unidad del consenso doctrinal que nos garantiza una filosofía que sin dificultades pueda ser utilizada en el ámbito propio de las políticas públicas[5].

Queda claro que para Rescher la inexistencia de una filosofía previa, nítidamente definida, es un inconveniente serio que compromete la posibilidad misma de la aplicación. La aplicación no logra ponerse en marcha si nos deshacemos de este supuesto y tampoco si por algún motivo se desdibujaran esos individuos que a partir de aquí implementan el proceso, y que fueron indicados en párrafos anteriores

como el segundo supuesto de la aplicación. Se trata de un inconveniente serio porque no es algo que pueda solucionarse a partir de la imposición autoritaria de una doctrina. Tal dogmatismo aniquila sin duda a la filosofía, que se define en función de su carácter problemático. Rescher resuelve en apariencia el problema estableciendo una clara distinción entre una aplicación de tipo sustancial y otra metodológica. La aplicación sustancial entonces sólo puede efectivizarse en el ámbito privado, ya que es la elección personal de un marco valorativo determinado aquello que nos garantiza una posición firme con relación a lo bueno, a lo justo, a lo bello y a lo sublime. El más importante es hasta qué punto está justificado el nombre de filosofía para este marco valorativo personal, en principio más vinculado con lo que se ha dado en llamar "cosmovisión" que con la filosofía concebida como una práctica discursiva específica. Pero podemos también preguntar algo más, en directa vinculación con la posibilidad de una revisión crítica de la clásica distinción entre lo público y lo privado. La pregunta es si la elección del marco valorativo que cada persona maneja es reductible a decisiones que se ubican en el plano de la conciencia individual.

Pasando a considerar ahora la modalidad de aplicación pública y habiendo constatado la inexistencia de una filosofía social compartida, Rescher propone un aporte metodológico - y no ya sustancial- de la filosofía *per se* o filosofía en sentido estricto. Este aporte incluye la precisión de las cuestiones, el esclarecimiento de los problemas, el examen de los argumentos a considerar. No es entonces cuestión de resolver conflictos sino de clarificarlos.

La aplicación pública o metodológica encuentra su espacio de acción en el ámbito de las diferentes prácticas profesionales. La necesidad concreta de proteger el medio ambiente, el imperativo de redefinir el concepto de "confidencialidad" en el ejercicio de la práctica legal y también de la medicina y el uso de placebos en la investigación, son algunas de las cuestiones que acercan temas posibles para someter a la consideración metodológica.

Si retomamos a partir de aquí la primera de los problemas que plantea el texto de Rescher, esto es la especificidad del giro aplicado contemporáneo, es posible señalar que tal especificidad reside en el intento de vincular principios filosóficos generales con situaciones concretas específicas que emergen directamente del ejercicio de diferentes prácticas profesionales: la medicina, la educación, el derecho, el periodismo, entre otras. Estas situaciones particulares, con su carga de concreción y realidad acercan vitalidad a las especulaciones filosóficas clásicas, al punto que Stephen Toulmin[6], siguiendo esta línea de pensamiento, reconoce que los conflictos propios de la medicina acercan a la filosofía en general y muy especialmente a la ética teórica, nuevos desafíos que la salvan de perderse en abstracciones y en vaguedades.

Considero sin embargo que esta novedad no opaca el arraigo citado, que se convierte en la base misma que la estructura. El giro contemporáneo somete un nuevo repertorio de problemas al examen propio de la aplicación metodológica, pero en tanto el concepto de "aplicación" ancla sus raíces en la tradición filosófica, ocurre que es posible encontrar en su base todos los clásicos supuestos metafísicos. Supuestos que nos remiten a esencias que soportan accidentes, realidades que desestiman apariencias, valores que no se derivan de los hechos.

Una posible conclusión a seguir de aquí es que no se puede lograr una cabal comprensión de los alcances y límites del "giro aplicado" si no se conoce la filosofía clásica. Podemos problematizar esta conclusión en los términos en que está planteada, construyendo argumentos a favor o en contra de la misma, o podemos elegir revertirla preguntándonos por ejemplo qué cosas de la aplicación se modificarían a partir de la deconstrucción de los supuestos de la metafísica clásica. El pragmatismo es precisamente un movimiento que más allá de sus diversidades se caracteriza por un claro talante antimetafísico. En su versión más radical, el pragmatismo lingüístico que inaugura Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*[7], encontramos los elementos de esta deconstrucción, que tiene, como uno de sus efectos la desarticulación del concepto de "aplicación".

El pragmatismo lingüístico

Dentro del multifacético movimiento pragmático es ya tradicional distinguir en él a los "pragmatistas clásicos" -William James, John Dewey y Charles S. Peirce- y los neopragmatistas, como Rorty, Putnam y Davidson. La línea divisoria entre ellos se ubica precisamente en el citado "giro lingüístico". A pesar de que no es posible aplicar a Wittgenstein el calificativo de "pragmático y tampoco el de neopragmático" -

en rigor de verdad todo rótulo excede inevitablemente a Wittgesntein- la referencia a este filósofo resulta insoslayable a la hora de abordar el pragmatismo lingüístico.

En su libro *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein establece que "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje"[8]. Varias décadas antes, en el *Tractatus logico-philosophicus*[9], Wittgenstein había ubicado en la referencia el lugar que define los significados. Esto alentó a los comentaristas a considerar que en su primer libro Wittgenstein fundamentaba una posición semántica del significado y la verdad, entendiéndose como una radical ruptura con ella a su posterior giro pragmático. Sin embargo las cosas nunca son lo que parecen ser cuando se trata de Wittgenstein, un pensador acostumbrado a atravesar paradojas e indicar sinsentidos[10]. Porque si en el *Tractatus* despliega la semántica, es con el objetivo de mostrar sus límites, que nos impulsan ya en la dirección pragmática. Y si en las *Investigaciones Filosóficas* habla de "uso" y "aplicación" es para problematizar estos conceptos, avanzando en la radicalización del pragmatismo al desvincularlo definitivamente de aquellos supuestos metafísicos que, a pesar de su intención crítica, se filtraban aún en el pragmatismo clásico.

Porque a pesar de las diferencias entre Peirce, James y Dewey, es posible reconocer en la prioridad otorgada a la praxis el elemento que atraviesa sus obras. Este reconocimiento reaparece en Wittgenstein, quien al identificar significado y uso pone de manifiesto que el lenguaje no es algo teórico sino una práctica, en tanto es sobre la base del concreto ejercicio de seguir reglas que se fijan contextualmente los significados. Hablar un lenguaje es una práctica y las prácticas tienen una dimensión social constitutiva. En tanto pertenecen al ámbito de los hábitos, las costumbres y las instituciones, no pueden ser realizadas por individuos aislados, sin referencia a la comunidad que en cada caso establece criterios permanentes para reglamentar el uso de los términos. En el nuevo contexto que inaugura la concepción del "significado como uso", las unidades del lenguaje dejan de ser «imágenes» para pasar a «herramientas». Estas herramientas pueden ser utilizadas por distintas personas y en situaciones diversas[11].

La analogía alentada por Wittgenstein entre palabras y herramientas tiene entre otras una primera consecuencia en el rechazo de todo intento de generalización. El lenguaje se fragmenta en una dispersión de "juegos de lenguaje" o usos particulares del lenguaje, inventados o naturales, pero en todos los casos solidarios de distintas «formas de vida». Excluidas definitivamente las «esencias» (en este caso concreto la esencia del lenguaje) sólo cabe abocarse a la descripción de «funciones»: recortar y coordinar trozos de lenguaje, contextualizarlos, analizar el modo como se entrelazan en ellos palabras y acciones y también como se conectan con las formas de vida, de las que surgen y a las que contribuyen a consolidar.

La segunda consecuencia tiene que ver con la extensión del concepto de uso, que resulta ampliada a punto tal que su significado no sólo se aparta de la significación clásica sino que resulta por completo desvirtuado si se lo identifica simplemente con el modo como sujetos ya constituidos y claramente identificables se sirven de esta o de aquella palabra. Ferruccio Rossi-Landi[12] es quien nos indica que a partir del examen de la relación analógica que Wittgenstein explícitamente establece entre palabras y herramientas podemos avanzar en el camino de la resignificación del concepto "uso"[13]. Porque considerar a la palabra como una herramienta o un instrumento es considerarla el producto de un trabajo precedente. Las unidades del lenguaje no son, pues, algo natural, sino el resultado de un proceso especial de producción que no puede identificarse con una actividad o con un mero comportamiento, sino con un verdadero trabajo, el trabajo lingüístico. No se trata de una actividad porque su fin no está en la actividad misma sino en el resultado; y no se trata de un mero comportamiento, tal como ocurre en los animales, porque no puede reducirse a una reacción inmediata e irreflexiva.

Precisamente por ser el resultado de un trabajo, el lenguaje es un acontecimiento a la vez histórico y social. Si el lenguaje no fuera el producto de un trabajo sería o bien algo natural (y por lo tanto hipohistórico) como la respiración o la digestión, o bien algo no-natural (hiper-histórico), expresión de un espíritu o alguna otra instancia no-material. Pero lo cierto es que el trabajo lingüístico que produce enunciados, así como el trabajo no lingüístico que produce utensilios, surge de las necesidades que se manifiestan en el intercambio cotidiano de los hombres en el espacio de su vida comunitaria. Este trabajo permite que se constituya lo social, y también que en el transcurso de este proceso, el hombre se forme a sí mismo[14].

Este acercamiento entre categorías lingüísticas y económicas, que partir de Wittgenstein despliega entre otros Rossi-Landi, tiene características específicas, porque llevada hasta sus últimas consecuencias opera una radicalización de la pragmática a través de la ampliación del concepto de uso. En efecto,

contextualizar al «uso» en la situación de «trabajo lingüístico» disminuye el riesgo de ver en el uso la simple utilización o aplicación que un sujeto ya formado hace de un objeto ya producido, restringiéndolo de este modo a la etapa de intercambio o consumo, tal como hacen los analistas de la escuela oxoniense[15], y como se insinuaba ya en el manejo que los pragmatistas clásicos hacían del concepto de "aplicación".

Las paradojas de seguir una regla

El pragmatismo clásico intenta una revisión crítica de los supuestos de la tradición metafísica orientada por la reconversión de la distinción básica que se sostiene estos supuestos, esto es la dicotomía teoría-praxis, solidaria de la sobredimensión de la primera en detrimento de la segunda. Sin embargo, a pesar de su impulso crítico no logra desmantelar por completo este modelo, porque se maneja todavía con una concepción limitada de lo que significa "uso", porque identifica "praxis" con "práctico" en el sentido de útil, porque supone un sujeto autónomo capaz de ponderar consecuencias y aplicaciones y porque en estas consecuencias o efectos coloca todo el peso de la tradicional verdad.

Por su parte Ludwig Wittgenstein, un filósofo a quien muchos autores escatiman en toda su extensión el calificativo de pragmático[16], en sus minuciosas descripciones de juegos de lenguaje extiende el concepto de uso, de modo tal que compromete seriamente los supuestos indicados. De este modo radicaliza el pragmatismo, enfrentándose directamente con el concepto de aplicación, a través del análisis de las paradojas de "seguir una regla".

Porque a la hora de entender cuáles son los mecanismos que nos permiten seguir reglas Wittgenstein con su estilo peculiar nos muestra a través de diferentes ejemplos las dificultades presentes en las explicaciones tradicionales. Podemos pensar que para seguir una regla es necesario primero interpretarla. Pero en tanto el proceso de interpretación consiste en sustituir una expresión de la regla por otra, esta explicación nos coloca ante el riesgo de una situación circular. Si además entendemos que las interpretaciones son procesos reglamentados, debemos a su vez interpretar las reglas que orientan la interpretación, y así sucesivamente. De este modo sólo hemos logrado sumar al riesgo de la circularidad el del regreso al infinito. Quizás lo que ocurre es que el problema está mal planteado y en realidad no es importante lo que ocurre en la cabeza de las personas que siguen reglas. Porque una regla no es algo del orden de la teoría, que luego se aplica para orientar la conducta, sino es una instancia práctica que funciona simplemente cuando actuamos del modo esperado.

Las reflexiones de Wittgenstein en torno a las reglas tienen como objetivo, en primer lugar, destruir la idea de la existencia de un conjunto de significados ocultos tras la interpretación de la regla, que es necesario comprender primero para poder con posterioridad proceder a orientar la acción. El problema es que la citada radicalización del concepto de uso nos enfrenta con el hecho de que ningún sentido antecede a las reglas. Esto es así porque en tanto el uso social es un uso reglamentado a través de reglas, es decir que son las reglas las que establecen los usos y estos a su vez establecen los significados, es absolutamente imposible pensar en la preexistencia de sentido alguno.

No cabe pues apelar a un significado o sentido previo a la aplicación de las reglas. Nada se oculta tras nuestro reconocimiento o adhesión a ellas, que se efectiviza simplemente en el hecho de que en nuestra vida cotidiana las usamos habitualmente como instancias orientadoras de la acción. Si la acción de seguir reglas no presupone teoría alguna, es posible presumir que queda librado a nuestra voluntad o antojo otorgarle a las reglas el contenido que queramos, con lo cual la regla perdería su capacidad para orientar la conducta, ya que en un sentido cualquier cosa que hagamos podría resultar compatible con la regla. Es evidente entonces que una regla considerada en forma aislada resulta insuficiente para delimitar un significado. Se necesita, además, la práctica en el uso y esto no se logra a través de una reflexión teórica sino de un entrenamiento institucionalmente supervisado. Porque seguir reglas no es algo que pueda hacer una persona aislada, en la más completa intimidad o privacidad. Seguir una regla es una práctica y como tal requiere además de continuidad la referencia a una comunidad que garantiza tanto los contenidos que se otorga a las reglas como los criterios que permitan decidir si una persona sigue o no las reglas con corrección. En este sentido afirma Wittgenstein que una regla sólo cumple su función de indicador de caminos "en la medida en que haya un uso estable, una costumbre"[17].

De este modo Wittgenstein invalida *ad anteriorem* el presupuesto de Rescher acerca de la posibilidad de una aplicación privada de reglas y métodos. Toda aplicación es necesariamente pública porque en

tanto ningún contenido teórico la antecede, es la referencia explícita a una comunidad aquellos que garantiza la corrección en su seguimiento. Del mismo modo que no resulta concebible un lenguaje privado[18], tampoco e posible concebir una regla privada. En ningún caso se puede seguir privadamente una regla[19]. Si faltan los criterios públicos necesarios para decidir si la conducta de una persona corresponde o no a las expectativas, esta última pierde toda efectividad. Tener la ilusión de seguir una regla no es seguirla, entre otras cosas porque en ese caso la acción no tendrá las consecuencias esperadas en el marco de la forma de vida correspondiente.

Esta dimensión comunitaria constitutiva de las reglas refuerza la intensidad de su carácter práctico. Las reglas surgidas de una realidad social concreta revierten sobre ella, instaurando principios de orden que permiten articular un punto de vista para enjuiciar los hechos y determinar posibles cursos de acción.

Más allá de la aplicación

Transitar los senderos wittgensteinianos nos permite reconcer que el problema de la "aplicabilidad" sólo se presenta cuando suponemos un saber o actividad teórica en estado puro, que luego se conecta con la realidad a través de mecanismos o estrategias diversas. En el caso de los principios científicos la aplicación se disuelve íntegramente en la teoría, en tanto las situaciones particulares, al guardar con los principios una relación estrictamente isomórfica, expresan ejemplos exactos de sustitución de las reglas. En el caso de la ética el abismo se agranda, al oponer la exactitud y necesidad de los principios a la imprecisión que los conflictos vitales introducen en la percepción de la realidad. En ambos casos, sin embargo la relación entre reglas y casos es absolutamente externa y esto obliga a recurrir a dispositivos que nos indiquen como derivar pautas situacionales de principios universales.

Por el contrario, Wittgenstein critica la posibilidad de dicotomizar teoría y praxis, delimitando por un lado el universo de lo "puro" y por el otro el de lo "aplicado", pero no porque crea que alguna de estas dimensiones pueda subsumirse en la otra. Lejos de defender algún tipo de reduccionismo, el objetivo de Wittgenstein es cuestionar la pertinencia del esquema que divide en pura y aplicada a la matemática[20], y en general a las proposiciones de cualquier campo determinado del saber, en este caso concreto, de la filosofía. Esto ocurre porque el conocimiento considerado en sí mismo no es nunca teórico sino práctico. Considerado como práctica, la filosofía logra desembarazarse de buena parte de las cuestiones que durante años desvelaron a sus más ilustres pensadores. En primer lugar no cabe plantear la cuestión de su fundamentación de las reglas. Estas existen y ocupan un lugar en nuestra vida. No es posible ir mas allá, ni tampoco necesario.

En segundo lugar pierde toda su relevancia la preocupación por la aplicación entendida como la categoría que puede dar cuenta de una posible transformación de la filosofía, en tanto su análisis revela que se trata de un concepto que funciona ocultando los vínculos que el saber mantiene con la realidad. Las reglas, lejos de responder al parámetro clásico de pureza, resultan sugeridas directamente por intereses y necesidades que impone a los hombres la vida en sociedad Las reglas son prácticas en un doble sentido: surgen en función de necesidades practicas de los hombres en sociedad y se traducen inmediatamente en acciones que se realizan en el marco de esa misma sociedad. Sólo con relación a este marco social es posible cotejar y evaluar en cada caso la legitimidad de las reglas.

Queda claro entonces que la aplicación de reglas no puede nunca asimilarse a la aplicación a casos particulares de un principio universal. En última instancia la distinción misma entre la regla y su aplicación es cuestionable. Porque la regla no preexiste a su aplicación sino que se construye en ella y se convalida luego en su aceptación social. El hecho de que aceptemos o no una regla es algo que se muestra en nuestro comportamiento. Nada teórico media entre la regla y la acción. Expresarse en términos de aplicación se manifiesta así completamente inadecuado. Su revitalización contemporánea sólo logra mantener vigentes ficciones dualistas que la radicalización del pragmatismo operada por Wittgenstein nos acerca elementos decisivos para definitivamente desactivar.

Notas

[1] Rescher, Nicholas (Ed.) (1983), *The applied turn in contemporary philosophy*, Bowling Green University, Ohio.
[2] Cf. Rescher (1983), p. 3 y ss.

[3] Cf. Maliandi, Ricardo (1991) *Etica: conceptos y problemas*, Bilblos, Bs. As.
[4] Cf. Rescher (1983) p. 4.
[5] Cf. Rescher (1983) p. 5.
[6] Toulmin, Stephen (1986) "How medicine saved the life of ethics". En: DE MARCO, J. P. y FOX, R. M. *New directions in ethics*, Routledgen & Keagan, Paul, Londres.
[7] Cf. Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.
[8] Wittgenstein (1988) parágrafo 43, p. 61.
[9] Cf. Wittgenstein (1979) *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
[10] Cf. Rivera, Silvia (1995) *Entre paradojas y aporías*, Almagesto, Bs. As.
[11] En este sentido dice Wittgenstein: "Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*)". Wittgenstein (1988) parágrafo 23, p. 41.
[12] Cf. Rossi, Landi Ferruccio (1970) *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Monte Avila Editores, Caracas.
[13] Wittgenstein (1988) parágrafos 11, 14, 16, 41, 42, 54 y 360.
[14] Es importante recordar las observaciones de Hegel, y las reformulaciones de las mismas realizada por Marx, acerca del carácter antropogénico del trabajo. Cf. HEGEL, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México y MARX, KARL (1968) *Manuscritos filosófico-económicos*, Alianza, Madrid.
[15] Pienso específicamente en el trabajo de John Austin (1990) *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. 3° edición.
[16] Cf. Putnam, Hilary (1999) El pragmatismo, Gedisa, Barcelona, pp. 47 y ss.
[17] Wittgenstein (1988) parágrafo 198, p. 201.
[18] Hago referencia aquí al conocido argumento wittgensteiniano acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado, que alcanza a desmontar la idea misma de privacidad filosófica, es decir la convicción de que es posible para un sujeto establecer un vínculo directo e inmediato con sus sensaciones e ideas sin la mediación o síntesis que opera en todos los casos la dimensión pública, a través de la interacción institucionalmente articulada. Cf. KRIPKE, SAUL (1989) *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, UNAM, México.
[19] Wittgenstein (1988) parágrafo 202, p. 201.
[20] Cf. Ludwig Wittgenstein (1987) *Observaciones a los fundamentos de la matemática*, Alianza, Madrid.

UNIVERSALIDAD Y LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA

Hipólito Rodríguez Piñeiro
UNSa

Husserl, por motivos distintos que Nietzsche, pero quizás interpretando los mismos síntomas de descomposición de la cultura occidental, mostró el fundamento pragmático en la constitución de la ciencia considerada a la vez por él como empresa inédita y universal de Europa, al retrotraer el *logos* de la lógica al mundo de la vida y mostrar, mediante la descripción de las cosas mismas según sus estratos, niveles, su génesis de sentido, el fundamento del enunciado en la estructura de lo percibido y a ésta en el horizonte de sentido del mundo de la vida, donde se recorta, se constituye y tematiza. La crítica al *logos* de la lógica, a sus pretensiones de universalidad, llevadas a cabo por Heidegger y Gadamer, la crítica de la tecnociencia universalizada como metafísica, la mostración del fundamento de sentido de las ciencias en los intereses instrumentales, la crítica al logocentrismo llevada a cabo por Derrida, y la recuperación iniciada por Foucault de la crítica genealógica de Nietzsche a las hipostaciones morales y metafísicas, encuentran su legitimación y sentido en la trocha abierta por la fenomenología de Husserl.

El fracaso de la racionalidad científica no es un accidenta que sobreviene a la cultura europea por motivos externos a la ciencia, sino que se debe a la esencia y origen del sentido de la ciencia misma. Las derrotas de los ideales morales de Europa están, como ha mostrado Husserl, en la conversión de la ciencia en técnica. El proceso de conversión de la *theoria* en *tekné*, la universalización de la técnica como

valor dominante, es un proceso que lejos de ser asumido y corregido, llega en nuestros días a una devastadora extensión en toda la tierra[1].

A partir de la génesis de sentido de la ciencia en el trabajo, de la geometría en la agrimensura y las necesidades de la práctica de los oficios en el horizonte del mundo de la vida, que Husserl mostró en la *Krisis*, Heidegger mostrará el fundamento de la ciencia moderna en la técnica.

Husserl había visualizado la pérdida del sentido de la ciencia europea en la pérdida del horizonte transcendental y consecuentemente en la objetivación y cosificación del sujeto. Los intereses teóricos que mueven al sujeto, absolutamente responsable en la teoría y en la praxis moral y política, han caído al nivel de la tecnificación, la manipulación ciega, sin intuiciones claras.

La ciencia se ha positivizado, afirma Husserl, y, reducida a la investigación de hechos, engendra hombres de hechos[2]. Ha perdido el nexo con los ideales infinitos, teóricos y prácticos a la vez, del mundo de la vida, del mundo histórico[3].

La pérdida de los ideales, de lo normativo, su reducción a hechos, que Husserl visualizaba en el naturalismo, el psicologismo, el positivismo, constituye el motivo histórico político de la Fenomenología.

Gadamer, siguiendo a Husserl y a Heidegger, continua la lucha contra las pretensiones de universalidad de la racionalidad científico técnica, contra el metodologismo. Lo que Gadamer combate no es el valor de la investigación científica ni la aplicación del método científico natural al ámbito de las ciencias sociales, sino el exclusivismo que ignora experiencias, como las del arte, la historia, del diálogo en que se funda el consenso social, en las que la verdad como revelación de mundos y como sabiduría práctica preceden y dan sentido a la actividad científico - técnica[4]: "la ofuscación mayor de la época estaría en la pretensión de universalidad de la metodología científica. No se ve que las decisiones sobre los fines de la convivencia humana suponen un saber que cae fuera del saber de los técnicos y los expertos. Este debate de la hermenéutica con el positivismo "reitera un conflicto que se remonta a la discusión de Sócrates con los expertos" Husserl, 1990, p.243)

En la génesis de la logicidad científica que Gadamer reconstruye están como en un palimpsesto (Ricoeur) la doctrina del *lógos* de Heráclito, de la unidad del ser de Parménides, de la dialéctica platónica, de la concepción aristotélica del hombre como "logos ejon" de la tradición humboldtiana, de la dialéctica de Hegel y el análisis husserliano y heideggeriano de la génesis del *logos* apofántico.

Según esa tradición en el *logos* se desvela la experiencia del mundo, que va más allá de lo acotado por el logos enunciativo. El enunciado está motivado en situaciones y cuestiones que preceden a su sentido estricto. En lo dicho están implicados contenidos no dichos de distintos grados: "la crítica reflexiva remite en todos estos casos a una instancia que está representada por la experiencia hermenéutica y su realización lingüística. Ella "eleva a conciencia crítica cual es el *scopus* de los enunciados en cuestión y cual el esfuerzo hermenéutico que exige esa pretensión de verdad"(Gadamer 1994,p.246)..." entre sentido y consentimiento la adquisición del lenguaje es un juego donde tienen precedencia experiencias prelingüísticas, especialmente miradas y gestos" (ibid. p.13). El lenguaje remite al mundo: "La forma propia de usar el lenguaje es vivir en él" (ibid. ps. 12-13; *WM*, ps.415-432) y esto significa estar en el mundo, experimentar el mundo, la cosa del lenguaje. Atender a las estructuras lingüísticas es una actitud segunda y derivada que supone a la primera. La tematización y objetivación del lenguaje presupone una anomalía en la actitud directa en que se vive el mundo a través del lenguaje. Aprender una lengua extraña no es solo aprender sus estructuras del lenguaje sino comprender y vivir en el mundo de esa lengua. Se aprende realmente un lenguaje cuando se deja de pensar en el lenguaje materno y de traducir mentalmente el lenguaje extraño al materno porque se adquiere una experiencia del mundo de esa lengua, se vive y convive en él, y así las estructuras gramaticales toman su sentido de las situaciones reales y posibles del mundo vivido y convivido.

Habermas visualiza la productividad del nexo entre formas de vida y juegos de lenguaje señalados por Wittgenstein para la metodología de las ciencias sociales, pero incorpora, mas allá de la clausura de formas de vida y juegos de lenguaje, el carácter de traductibilidad y fusión de horizontes, recuperado por Gadamer de la tradición romántica humboldtiana y la del verbo interior, que se remonta a Agustín y el neoplatonismo: "El problema hermenéutico no es un problema de correcto dominio del lenguaje sino del correcto entendimiento acerca de la cosa que acaece en el medio del lenguaje..."[5] la hermenéutica define su tarea por contraposición con las descripciones que las ciencias del lenguaje hacen de las distintas gramáticas. Pero no mantiene la unidad de la razón en el pluralismo de las lenguas, como pretende el

programa de una lingüística general, por la vía de una metateoría de las gramáticas de los lenguajes ordinarios, no se fía de una mediatización de los lenguajes ordinarios y no pretende salir de la dimensión en que ellos se mueven; antes se sirve de la tendencia a autotrascenderse inherente a la propia práctica lingüística. Las propias lenguas contienen el potencial de una razón que, expresándose en la particularidad de una determinada gramática, emprende al tiempo una reflexión sobre los límites de ella y los niega como particulares. La razón, envuelta siempre en la lengua, está ya siempre por encima de sus lenguas. La razón sólo vive en el lenguaje aniquilando sus particularidades que son los lenguajes en que se encarna. Ciertamente que sólo puede purificarse de las gangas de una particularidad transitando hacia otra". (*WM*, 1965, p.380; Habermas ibid., p.230)[6].

Las reglas de un lenguaje capacitan para asimilar lo extraño. El horizonte lingüístico y mundo vital es móvil en sentido horizontal y vertical: la tradición se realiza como traducción. Aprender el lenguaje es aprender un mundo como totalidad pero a la vez el más allá de éste mediante la crítica, la corrección, la traducción (movilidad propia la *energeia* que no se rigidifica en *ergon).*

La hermenéutica filosófica pretende así una competencia universal. No sólo es el órgano del entendimiento con el pasado mediante la interpretación de sus textos y de la reflexión sobre la continuidad y las discontinuidades de la tradición, sino que como interpretación y fusión de horizontes está en el centro del diálogo y el entendimiento con el presente, con propios y extraños y extiende su competencia a la crítica y explicitación de los supuestos operantes en el metodologismo y el distanciamiento que pretenden las ciencias sociales.

Habermas rescata la tradición de la fenomenología en las ciencias sociales desde A. Schutz e incorpora el método de la comprensión cuya tradición remonta hasta Dilthey, pero cuestiona la pretendida competencia universal de la hermenéutica en cuanto a diferencia de Gadamer, pone el acento en la delimitación de las ciencias sociales críticas -cuyo modelo es el psicoanálisis y la crítica marxista de las ideologías- respecto de las ciencias hermenéuticas, que tendrían su ámbito de sentido en el interés transcendental por el entendimiento[7].

La pertenencia de la interpretación a la tradición, la asimilación de la comprensión a la aplicación según el modelo de la ética aristotélica, de la interpretación jurídica y de los textos sagrados, que Gadamer extiende a todo el ámbito de la interpretación de textos, excluye, desde la perspectiva de Habermas, la dimensión crítica respecto a las represiones y distorsiones que el poder impone en las prácticas sociales y discursivas, como enseña el psicoanálisis.

El Psicoanálisis, como las ciencias naturales y las sociales, ha forjado una terminología, categorizaciones, hipótesis explicativas, que no se disuelven en el lenguaje ordinario. La tarea de la hermenéutica, limitada según Habermas al ámbito de la historia de la cultura y de la formación humanista, adolece de un idealismo lingüístico que Habermas refiere al "neokantismo" que Gadamer habría heredado de Heidegger[8]. Esta hermenéutica "teje la tela de las tradiciones sin tomar conciencia crítica de las fuerzas reales no lingüistizadas, el deseo y la necesidad material" (ibid.).

Habermas interpreta que la "hermenéutica profunda" que se sirve del rodeo de la objetivación distanciante, rescata las reificaciones de actitudes y de lenguaje en un diálogo madurado en el que el paciente reconoce su identidad biográfica mediatizada por la interpretación del analista. El psicoanálisis introduce modelos metapsicológicos y los relatos de vida están estructurados por esos modelos. Es imposible remover los motivos reprimidos que condicionan cuasi-causalmente las conductas enfermas mediante el diálogo de dos participantes en el mundo de la vida sin recurrir a las técnicas de disolución de las actitudes reificadas y las distorsiones del lenguaje de los síntomas, los sueños, y los demás efectos de la represión.

En el prólogo a la segunda edición de *V.M* Gadamer trata de explicitar lo que parecen ser malentendidos. Insiste en que la hermenéutica filosófica no pretende decir lo que deben hacer o hacen los científicos sociales, sino simplemente lo que de hecho hacemos siempre: el estar instalados en un horizonte de experiencia histórica de creencias, prejuicios, valoraciones, en fin de una conciencia producida, constituida por la historia, que podemos explicitar en parte pero nunca totalmente. En este sentido las ciencias sociales se mueven también sobre la base de creencias e intereses previos.

Gadamer no acepta que la "hermenéutica profunda" o "metahermenéutica" con la que Habermas caracteriza al psicoanálisis quede fuera del ámbito de competencia de la hermenéutica, ya que también en las producciones del inconsciente y en las ideologías se trata de interpretar (VMII). El lenguaje

distorsionado por la represión es también lenguaje, y la tarea de la hermenéutica es comprender lo dicho en el lenguaje y también lo oculto, lo no dicho pero señalado o indicado en lo dicho. La hermenéutica trata de comprender no sólo el contenido manifiesto del lenguaje o el sentido aparente de la ideología, sino también el contenido latente y el verdadero sentido oculto en la ideología[9].

En todo caso la legitimidad y propiedad de las técnicas no pueden suplantar la tarea interpretativa. No se trata de un conflicto de territorios que sería banal si no tuviese profundas consecuencias en las prácticas profesionales y políticas. En la terapia analítica se trata de lograr un diálogo madurado por terapeuta y paciente, de un esfuerzo por llevar lo no dicho al lenguaje. La experiencia, como decía Lacan del inconsciente, está estructurada como lenguaje. (ibid.).

Gadamer no desestima la utilización de la terapia analítica como técnica puesto que como la técnica médica en la relación médico paciente, se funda en supuestos enraizados en la praxis social del mundo de la vida. La técnica terapéutica parte del libre consentimiento del paciente para someter a análisis de tipo cuasi causal los dimensiones reconocidas como enfermas o perturbadas de la conducta.

Así como la técnica médica está subordinada a una ética fundada en los valores de una comunidad o en valores universales, la técnica analítica tiene sentido y límites dentro de esos valores y prácticas del mundo de la vida, pero no debe subordinar los valores y las prácticas éticos y políticos a la manipulación técnica. El psicoanalista que refiere la praxis ética y política del mundo de la vida a la técnica es asimilado por Gadamer al tipo de ingeniero social cuya ideología solapada en la manipulación técnica había denunciado el mismo Habermas[10]. En términos de lenguaje: el lenguaje técnico del analista tiene su referencia última, su punto de partida y de llegada en el lenguaje del mundo de la vida, y el lenguaje y los procedimientos técnicos en los que el enfermo es un sujeto en tercera persona, o un interlocutor no válido está subordinado al contrato en el mundo vital en que el sujeto es un sujeto en segunda persona. La tradición, las instituciones y los roles, la historia de los avatares institucionales del psicoanálisis, el psicoanálisis como Institución, no derivan su sentido de la teoría analítica, sino a la inversa: la técnica analítica surge en determinadas condiciones históricas que hacen posible el rol del analista en las situaciones familiares, institucionales, que hacen posible la emergencia de determinadas dolencias psíquicas: La universalidad de la interpretación analítica no es la universalidad abstracta de un método ahistórico, sino la universalidad relativa a determinadas situaciones históricas. La extensión de la reflexión analítica al ámbito social y político es una extralimitación que rompe el acuerdo social sobre el que se sostienen las instituciones y los roles del terapeuta y del paciente. El analista que ejerce su técnica para desenmascarar, como técnico, virtuoso o experto, las motivaciones inconscientes que se trasvasan en la comunicación social o política, se sale del juego de la comunicación social, "es un aguafiestas que se rehuye."

En la medida en que explicita las falsas aplicaciones metodológicas, la hermenéutica ejerce una función crítica. Pero la crítica hermenéutica no anticipa una situación de consenso ideal sino que tiene límites en la situación histórica que no puede sobrepasar desde un no lugar del saber absoluto o de un saber emancipado de la tradición. La reflexión hermenéutica está posibilitada por la situación histórica de cada caso y no sobrepasa nunca la situación: "La reflexión hermenéutica es distinta que la crítica en cuanto pone de manifiesto la inconclusividad de toda comprensión y de toda reflexión histórico efectual. Esto no es sino el franqueo con la verdadera experiencia de la historia ..."la historiografía no es la experiencia del sentido, del plan y de la razón, y solo desde la filosofía perennizante del saber absoluto se podía pretender concebir la razón en la historia. La tarea hermenéutica consiste en descifrar constantemente los fragmentos de sentido de la historia y limitarse a la oscura contingencia de lo fáctico. Los fragmentos de sentido se quiebran en su contingencia y sobre todo en la penumbra que envuelve al futuro para toda conciencia presente... por eso es sorprendente que la reflexión hermenéutica parezca adquirir plena transparencia idealista a la brillante luz de una ciencia explicativa como en Habermas y Apel "(ibid.)..."El ideal de superar la determinación natural en una motivación racional constituye a mi juicio un extremismo dogmático que no responde a la *condition humaine*. Así ocurre incluso en el plano de la psicología individual y de la psicología profunda. El antagonismo de enfermedad y salud, recurso a la ayuda médica y curación supone ya que el análisis tiene un alcance limitado y tampoco el analista mismo es analizado nunca totalmente, según reconoce la teoría de la "contra transferencia"[11] (ibid.)

El apego de Gadamer a la tradición humanista greco - europea, su familiaridad con la filología y las humanidades, el componente idealista de esta tradición, deja fuera la tradición crítica proveniente del marxismo, corriente de la que surge la escuela de Frankfort y particularmente el pensamiento crítico de Habermas. No obstante Gadamer, fiel a la esencia misma de la hermenéutica filosófica, reconoce esas

otras perspectivas, ese punto de vista otro que el diálogo hermenéutico asume[12]: Al final de esta discusión reconoce su distanciamiento de la investigación científico natural, la necesidad de la aplicación metodológica de la hermenéutica en las ciencias sociales, y su dimensión crítica[13]. A su vez la mediación crítica que Habermas visualizaba en su interpretación de la terapia analítica como disolución del lenguaje distorsionado se transforma en acción comunicativa donde el "paciente" no es curado disolviendo sus reificaciones lingüísticas mediante técnicas objetivantes, sino como participante responsable en el diálogo, con capacidad para asumir sus distorsiones desde la orientación "ilustrada" del terapeuta[14].

Reinhard Kosseleck, discípulo de Gadamer, se apoya en la inaccesibilidad de la historia a una reflexividad total para delimitar, retrotrayéndose a la analítica existencial de Heidegger, el terreno de una "Histórica" fuera de la hermenéutica y de la legibilidad de los textos. Si bien se trata aquí como en Habermas de cuestionar la pretensión de universalidad de la hermenéutica, el argumento tiene un sentido opuesto al de Habermas. Se trata de la imposibilidad del acuerdo o del estado de guerra permanente que remite a un contexto heideggeriano y a K. Smidt., si bien las categorías de Kosseleck tratan justamente a la vez que de superar el clima ideológico epocal en que se gesta el análisis de *Ser y Tiempo*, de extender los existenciarios a condiciones de posibilidad de un saber histórico y no limitarlos a la constatación de la historicidad como determinación de la existencia.

La réplica de Gadamer a Kosselelck será en este caso la defensa de la búsqueda del sentido frente a la facticidad, la contingencia, la locura y el absurdo en la historia[15].

Quizás esta presuposición del sentido como única opción humana en un mundo cada vez más amenazado y en peligro expresa aquella "buena "voluntad" que Gadamer señala ya en Platón como condición del diálogo, que exhibía en sus discusiones con Derrida, y que éste interpretaba como índice de la voluntad de totalidad, de integración, resabios de la metafísica de la voluntad de poder: "Nunca deberíamos renunciar a insertar las duras[16] realidades de la historia, siempre y de nuevo, en nuestras posibilidades humanas"

Si la genealogía nietzscheana muestra las experiencias sedimentadas y olvidadas en el lenguaje conceptual de la historia y de los textos, si la Histórica remonta la corriente de los conceptos hacia las palabras y su polisemia, el entrecruzamiento de diversos estratos, experiencias, épocas, ideologías, intereses, esto mismo puede hacerlo transitando el lenguaje y haciendo resonar desde lo dicho lo olvidado y sedimentado. Es desde lo dicho que se señala hacia lo no dicho. La diferencia, la diseminación, el no acuerdo se dan en el horizonte del acuerdo, como señala Gadamer en el diálogo con Derrida[17].

Las categorías metahistóricas que exhibe Kosseleck, replica Gadamer, no son categorías del mundo animal, que también se adecua a las oposiciones, matar - ser matado, amigo enemigo, etc. El lenguaje humano no se agrega como reflejo o espejo a una vida instintiva que sigue su curso inalterado sino que ésta es transformada radicalmente por el lenguaje. El hombre es animal de lenguaje. Por el lenguaje está abierto al mundo. Dice lo que las cosas son, las mantiene a distancia oscilando entre distintas alternativas, preguntas, respuestas: las cosas son algo y no algo otro. En ese ámbito de alternativas se mueve la libertad humana y ese espacio de juego le hace posible prever respuestas distintas, pensar lo que no es así sino de otro modo o debiera ser de otro modo. El lenguaje hace posible la historia como "Diálogo que somos"(Heidegger- Hölderlin), de modo que la facticidad, la contingencia, la insensatez y la locura, deben ser acogidos en el horizonte de posibilidades abierto por esa lingüisticidad, que va más allá del lenguaje en sentido estrecho.

Queremos concluir con la remisión a lo que para nosotros es algo así como el centro de la sabiduría de Gadamer: la sabiduría trágica, la sabiduría como aceptación de la finitud. El hombre aprende padeciendo. La experiencia hermenéutica, que es la experiencia histórica, es la experiencia de las expectativas que no se cumplen, la experiencia del desengaño. Pero es esa negatividad que integra la experiencia histórica, que no es repetible, que es única para cada individuo y cada comunidad, es lo que hace madurar y que transforma al hombre: En ese sentido el cumplimiento de la vida es la comprensión del tiempo que nos toca vivir y la aceptación de los límites (en el momento en que acabo de escribir esto llega la noticia de la muerte de Gadamer a los 102 años.)

Bibliografía

K. O. Appel (1985), *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid.

Hans G. Gadamer (1993), *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona.
_____ (1968), *Wahreit und Methode II Gesamelte Werke, II*, (trad. españ., ed. Sígueme, Madrid, 1994
_____ (1970), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (trad. esp.: Verdad y Método Ed. Sígueme, Madrid, 1970(seg. Edición)
J. Grondin (1993), *L'universalité de l'herménéutic*, PUF, París
J. Habermas (1968), *Ciencia y técnica como Ideología*, Tecnos Madrid.
_____ (1970), *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, Mohr, Tübingen
En VAAA (1970), *Hermeneutik und Dialektik* edic. esp. en: Habermas, 1990.
_____ (1982), *Conocimiento e interés, Taurus, Madrid.*
_____ (1987),*Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
_____ (1990), *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Barcelona
Edmund Husserl (1965), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main edic. española: *La filosofía como ciencia estricta*, en Nova, Bs. Aires,
_____ (1950), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trnaszendentale Phänomnologie* (en Husserliana, M. Nihjoff, La Haya, vol. V)
_____ (1967), *Prolegómenos a la lógica pura*, en *Investigaciones Lógicas*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid
R. Koselleck, H.G. Gadamer (1997), *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
Maurice Merleau Ponty (1969), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Nova, Bs. Aires.
Javier San Martín (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.

Notas

[1] Husserl, 1965; Husserl, 1950,passim; espec. par. 31 y ss.
Gadamer, 1993, ps.23-45.
[2] Husserl, 1965, p.234, ss.
[3] M. Merleau Ponty, 1987, p.89 y ss. Gadamer, 1970,p.229-240
[4] Gadamer, ibid. Ps XIII-XXIV: 1194, p. 243.
[5] Habermas, 1990, ps.231-234.
[6] Merleau Ponty, 1969, ps.83, ss; Gadamer, 1994, pss.81-85; Apel, 1985, ps.37, 56,125-126.
[7] Habermas 1986, ps159-178.
[8] Habermas 1990, p.258-2259.
[9] Gadamer, 1994, ps. 258, passim.
[10] Ibid. P. 264.
[11] :Estos argumentos de Gadamer respecto a los límites de toda reflexión y particularmente de la reflexión analítica resultan reforzados con la propia reflexión de Freud.
Los límites de la reflexión analítica y de la reflexión histórica a la luz de la experiencia analítica son irrebasables: así la pulsión de muerte impide todo optimismo respecto a la eficacia de la reflexión analítica.
La proyección optimista de una estado futuro en el que el mal sería excluido y la vida justa o el Bien pudiese proyectarse como meta de la historia en sentido práctico es desmentido por la visión psicoanalítica que Freud tiene de la Historia en *El malestar en la cultura*. En concordancia con esto está también el hecho de que la reflexión crítica y la desconstrucción que Freud lleva a cabo en *Moisés y la religión monoteísta* no lo lleva a emanciparse de la tradición judía sino al contrario a identificarse, no ya de modo irreflexivo y obediente sino como elección racional de esta tradición. Y no solo eso sino que la reflexión crítica del psicoanálisis sobre la tradición no sería comprensible sino como expresión y fidelidad a esa tradición./
Para la discusión de este tema puede verse: J. Derrida, 1995,*Mal de Archivo, una impresión freudiana*" y Y. J. Yerusalmi, 1991 *Le Moïse de Freud*, Gallimard, París.
[12] Gadamer: "Intento de autocrítica", en Gadamer, 1994,ps.11-33.
[13] Gadamer, ibid.; Grondin, 1993,ps204-216.
[14] Habermas, 1987,vol.I p.42.
[15] H.G. Gadamer: *Histórica y lenguaje, una respuesta*, en R. Koselleck, H.G. Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, p.106.
[16] ibid.
[17] J. Derrida, H.G. Gadamer, 1998 43-49.

Pensamiento argentino y latinoamericano

LA REALIDAD PRESENTE DEL OTRO

Soledad Dávalos
UNSa

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto acercar algunas reflexiones respecto a la problemática indigenista latinoamericana.

El denominado "indigenismo" nace en nuestro continente como una denuncia al orden colonialista implementado luego de la conquista hasta iniciado el siglo XX, y su interés está dirigido a dar soluciones a las comunidades aborígenes, no es precisamente una ciencia, tiene su origen en lo político. Por esta razón este movimiento sufrió diversos vaivenes, porque según el criterio era la política aplicada en cada caso, además de responder a ciertos intereses especulativos, mentirosos y egoístas, amén de las particularidades propias de la realidad que padecía cada país.

Saintoul afirma "que el movimiento indigenista no fue más que una reacción al occidentalismo delirante de la derecha... encallando en otra forma de occidentalismo que podríamos llamar de izquierda" [1], el que sin dar respuestas al problema fundamental del indígena, puede reconocérsele el hecho de haber puesto sobre el tapete tal problemática, de la que se derivaron y derivan aún hoy las más diversas posturas ante esta causa.

Creo en la autodeterminación de los pueblos, siempre y cuando estén garantizados los derechos que les asisten a los mismos, y las herramientas válidas para llevar a cabo tal tarea. Como alguien dijo por ahí: "sólo los indios pueden liberarse a sí mismos", este es un desafío para el continente, no sólo para nuestras comunidades aborígenes sino para aquellos que formamos parte del mismo, asegurando el espacio para los reclamos atendibles de tales comunidades, respetando las reglas del juego; y por cierto que éste sea limpio al menos esta vez.

Un poco de historia

Al abordar la problemática, encontré una diversidad de factores determinantes de la misma: sociales, políticos, religiosos y culturales; con ellos la gran complejidad del tema en cuestión. Se hace necesario transitarlos para una mejor comprensión de los hechos que no sólo se manifestaron en el ámbito material, sino también en lo espiritual.

Desde la reflexión filosófica se abre espacio para el pensar original, libre, despojado de prejuicios que determinan y encasillan al hombre y su modo de ser en el mundo. La filosofía devela, sin violentar, lo que se muestra en el pensar, abre camino en el diálogo del hombre con su pasado, mediado por la interpretación necesaria para visualizar una acabada visión de su "historia".

Es la historia la que brinda los testimonios de un pueblo y su acontecer en su tiempo. Ricoeur afirma que la existencia de los hombres de los pueblos está atestada de símbolos que aún no han sido desentrañados y para ello se hace necesario un narrador que narre esa historia aún no contada, manteniendo esa tensión entre la narrativa y el sentido[2] y es la filosofía la que cuestiona y dialoga con ellos.

En el pensamiento prehispánico, encontramos a un hombre que posee un modo peculiar de mirar su mundo, hay una fusión totalizante que abarca e integra todos los elementos que componen su mundo/mítico. Así acerca a su realidad la donación de sentido que le es necesaria para vivir, alcanzando la armonía entre él y aquello que lo conforma como hombre.

Las culturas de nuestra América estaban imbuidas por una conciencia – mítica, en ella se fundó el pensamiento del aborigen, lo que tradujo la construcción de grandes pueblos que poseían un acabado simbolismo que se arraigó en la vida cotidiana dando a luz un legado enorme para la humanidad que testimonia en el arte, agricultura, entre otros aspectos. El asumir que el hombre pre-conquista era miembro de un todo organizado, es admitir que existía una cultura y un mundo instaurado en su seno.

En este panorama tuvo lugar el encuentro que se produjo en el descubrimiento, que por ser un hecho fortuito, la conquista contuvo un cúmulo de desprolijidades. Los conquistadores se remitieron a la corona española para delinear una política, organización y financiación para llevar a cabo la empresa de conquistar y colonizar el nuevo continente. Esta política a través de Capitulaciones, Tratados y Consejos, constituyeron el marco legal para implementar el colonialismo en América.

Durante la Colonia (s XVI al XIX), hubo levantamientos indígenas como resistencia a la esclavitud y a la situación de explotación extrema derivada del sistema de la Nueva España. A pesar de ello los aborígenes no estuvieron desapegados de los procesos históricos acaecidos en este continente, tal es así que en algunas revoluciones independentistas se hicieron presente alcanzando un papel protagónico en estos acontecimientos, ejemplo: México.

Cerca de la segunda mitad de siglo XIX surge el reparo por el problema indígena, fruto de la proclama de una pseudo igualdad que lo único que consiguió fue legitimar aún más el colonialismo, aunque ya no español sino de una aristocracia criolla, que era ya en ese entonces la clase dominante.

Saintoul en el ya citado libro realiza un paneo de causas de carácter histórico que contribuyeron a esta toma de conciencia.

En México, Porfirio Díaz implementó un plan de desarrollo económico que tuvo como consecuencia la Revolución Mexicana. En el Perú, la Guerra del Pacífico durante 1879 a 1884 a raíz de la derrota, los aborígenes reclamaron sus derechos a la clase dirigente del país. En Bolivia, la Guerra del Chaco, sirvió para reivindicar un lugar en el acontecer histórico de su país. Otros hechos como la laicización del Estado aceleró más la toma de posición sobre la cuestión del indígena; desembocando así, en el Primer Congreso Indigenista en 1940 en Pátzcuaro, México.

El movimiento indigenista

Esta corriente emerge dentro de dicho contexto, como un movimiento de tinte político, en cada país latinoamericano, también como una institución continental para abordar la problemática del "aborigen". Desde el Primer Congreso se establecieron políticas propuestas, analizadas e implementadas por políticos de carrera y profesionales tales como: antropólogos, sociólogos, etnólogos, historiadores, etc. El problema que se presentó fue que había un gran ausente en todo este concierto de proposiciones: "el aborigen", principal actor-ausente en esta "gesta". De esta manera su opinión y aporte fue nulo hasta el replanteamiento del problema en 1971 por medio de algunos antropólogos quiénes reformularon la teoría y praxis instauradas.

- Un artículo publicado en Internet por el Congreso Nacional Indígena (C.N.I.) de México refiere que: "El indigenismo ha pretendido la integración de los pueblos indígenas al proyecto de nación que han tenido los gobiernos del partido en el poder desde 1928"[3]. Esa pretensión de "asimilación" ó "integración" la sufrió el aborigen de cada país latinoamericano resultando esta política "indigenista" paternalista que condujo a la toma de decisiones de proyectos y planes para las comunidades indígenas; vigorizó una política de postergación decretando falta de capacidad de estas comunidades para resolver sus problemas. Otro factor fue la inserción de los países latinoamericanos en la economía mundial, donde la prosperidad está ligada a cánones del mercado como consumo y producción.

De alguna manera, la corriente indigenista no alcanzó los principios enarbolados en su nacimiento y no sólo no logró la integración de los aborígenes sino que contribuyó a la tarea de excluirlos argumentando la asimilación de los mismos a la "cultura nacional".

Como alternativas de abordar la cuestión indígena, nacieron otras interpretaciones.

Otras posibilidades

En el texto mencionado del Congreso Nacional Indígena, hay cuatro vertientes posibles acerca del problema indígena: el indigenismo promovido por el Estado; el culturalismo impulsado por asociaciones públicas y/o privadas; el milenarismo generado por grupos de la sociedad mestiza e indígena; y el indianismo avalado por comunidades aborígenes y sus organizaciones[4].

El primero fue analizado anteriormente, tematizaremos sobre las otras vertientes. El culturalismo sostiene que los indios deben preservar y desarrollar su cultura delimitados nacionalmente, a esta co-

rriente se suman las vertientes historicista y etnicista, produciendo la imagen de un país multinacional. El milenarismo conformado por un grupo que analiza y enfoca la temática en la restitución y restauración pertinente, sólo es una voz reivindicadora. Por último, el indianismo- en mi opinión es la mirada más acertada- propicia la 'acción autogestionaria', garantiza la intervención del aborigen asumiendo el protagonismo que debe tener y respeta las decisiones tomadas en cada caso.

Los tiempos de crisis desafían el campo de lo posible y la creatividad, más si hay compromiso con su tiempo y realidad. El hacer oír la voz de Latinoamérica ante este supuesto mundo globalizado que enarbola el neoliberalismo imperante en nuestros días, constituye un reto que develará una manera peculiar de "ser en el mundo", la cual es propia y necesita tomar su lugar en la historia.

Zea señala, respecto de la filosofía, que los latinoamericanos nos vimos obligados a dar respuestas a los problemas acuciantes de la realidad, y en éstas emergió una "Filosofía de la Urgencia"[5]. Aconteció sin querer, no era la intención hacer filosofía, pero en el pensamiento afloraron elementos filosóficos acerca de la reflexión elaborada en la coyuntura.

La cuestión de la identidad

¿Cómo es posible establecer igualdades en la diversidad? Aún más ¿cómo respetar al otro como un igual sin que esto implique que el otro piense, sienta y viva igual que yo, sin pretensión de uniformidad?

La cuestión de la identidad ya sea étnica o cultural es un tema tratado por diversos hombres de nuestra América Latina, uno de ellos, Esteban Krotz en su trabajo: "El Indigenismo en México"[6] cita a Bonfil Batalla diciendo que: "El indio surge con el establecimiento del orden colonial en América; antes no hay indios sino pueblos diversos con sus identidades propias".

Los pueblos prehispánicos asumían la existencia del 'otro', el otro no era ajeno a su realidad sino que conformaba parte de ella. El descubrimiento trajo consigo el reto del encuentro con el 'otro', para esto no estaban preparados los descubridores; la impronta de su reacción estableció de modo contundente cuál fue su posición frente al 'otro'.

La identidad étnica refiere a lo que es propio de una raza o nación; y nación nos remite al concepto de cultura, entendiendo a ésta como la producción espiritual o creadora de una etnia en particular. Esto se dio en América antes del descubrimiento, luego sufrió un proceso de mestizaje cultural, en el que se confunden y amalgaman diversas manifestaciones culturales, produciendo así una nueva identidad cultural que no es simple asimilación, sino fusión de elementos heterogéneos que conformaron una síntesis de esa impronta.

Luego, nuestro continente formó parte de un 'todo' bastante parcializado(valga la paradoja). El modelo de la Modernidad con la Razón Hegemónica, se impuso al modelo de América que derivó en Razón Vital y de allí en adelante surgieron tantos desencuentros como fueron posibles, porque el 'otro' no sólo era ajeno sino que ahora era amenazante.

Hoy, el proyecto de la Modernidad caducó y vive los estertores de una muerte anunciada, Colombres bien lo dice: "El viejo proyecto ilustrado de la modernidad aspiraba a poner a la razón al servicio de la libertad y la justicia, o sea de la emancipación del hombre de los mitos del poder. Pero frente a la periferia, esa razón no tardó en ser instrumentada como una Razón Imperial justificatoria de la conquista y el avasallamiento"[7]; es tiempo de asumir el pluralismo cultural para establecer nuevos paradigmas que no incluya formas sutiles de dominación, sino que haya respeto por lo diferente, quizás sea posible con lo que Diana Picotti llama 'praxis superadora'[8], apuntando a un diálogo real entre los pueblos con un grado ético de reconocimiento y valoración por la 'otredad'.

En una versión autobiográfica, Zea analiza el concepto de igualdad entre los hombres. Retomando a Descartes en la afirmación que todos los hombres son iguales por la razón, pero distintos por sus circunstancias; para Zea es insuficiente el hecho de aceptar que por situaciones circunstanciales unos hombres puedan dominar a otros; concluye en que "hay que establecer otra definición sobre la igualdad: ' Todos los hombres son iguales por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros»[9].

Hay un encuentro que está pendiente y puede acontecer, descubriendo la posibilidad de admitir que saliendo del encierro que conforman las fortalezas levantadas por argumentos intelectuales, sociales, económicos y políticos obstaculizan el encuentro con el otro, tal vez Kush tenía razón ¡hay que saltar el muro!

Notas

[1] Saintoul C, 1988, Racismo-Etnocentrismo y Literatura, Ed Del Sol, Bs. As.
[2] Ricoeur, P, 1984, Educación y Política, Ed Docencia, Bs. As.
[3] Internet, 1994, Congreso Nacional Indígena: El movimiento Nacional Indígena, México.
[4] Ibidem.
[5] Zea Leopoldo, 1971, La Esencia de lo Americano, Ed. Pleamar, Bs. As.
[6] Esteban Krotz, 1998, 'El Indigenismo en México', en Filosofía de la Cultura, D Sobrevilla y otros, Ed Trotta, Madrid.
[7] Colombres, A, 1993, 'Modernidad Dominante y Modernidades Periféricas' en América Latina: El Desafío del Tercer Milenio, Del Sol, Bs. As.
[8] Picotti, D, 1989, 'El descubrimiento de América' en A los 500 años del choque de Dos Mundos, Del Sol, Bs. As.
[9] Zea Leopoldo, "Antología del ensayo", Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura Nº 89, 1988.

INTELECTUALES Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA GENERACIÓN DEL 37

María Carla Galfione
UNC

La llamada Generación del 37 presenta, en la Argentina del siglo XIX, una mirada particular del rol de la intelectualidad sumergida en la tarea de *encauzar* a la sociedad de su época. Esta joven generación, basándose en el supuesto de que la filosofía está íntimamente ligada al destino de la nación en la que se desarrolla, es un intento sistemático de pensar la filosofía que debería desarrollarse en nuestro país.

A partir de este supuesto es que vemos difícil evitar hoy la pregunta por el rol de nuestra propia práctica. Buscando algunos elementos que favorezcan esta reflexión es que llegamos a la generación del '37 y particularmente a uno de los filósofos más destacados de ese movimiento, Juan Bautista Alberdi.

I

El *Fragmento preliminar al estudio del derecho* es, en este período, la obra más completa de Alberdi. En el contexto de la filosofía del derecho que allí se desarrolla Alberdi presenta una compleja concepción antropológica, deudora en su mayoría del pensamiento francés que se desprende de la llamada "escuela histórica" alemana.

El historicismo alberdiano es una reacción tanto contra el enciclopedismo y el racionalismo cuanto contra el sensualismo y el utilitarismo. Las criticas de Alberdi, al olvido del hombre como "ser vivo" por parte del racionalismo, y a la negación de la "idea consoladora de una vida futura" por parte del sensualismo, están dirigidas a las concepciones teóricas defendidas desde los claustros europeos, pero también, aunque de manera solapada, a los representantes que estas doctrinas tenían en la vida política europea y americana.

Contra ambas posiciones Alberdi sostiene una "naturaleza filosófica del hecho humano", constituida por elementos físicos y espirituales. La no consideración de alguno de estos elementos significa la mutilación del hombre moral, "es no comprender ni sus resortes, ni sus determinaciones, ni su naturale-

za, ni su fin, ni su ley"[1]. El desarrollo armónico de estos elementos es el objetivo del despliegue histórico de la humanidad.

Tal como lo sostenía Jouffroy, para Alberdi Dios ha creado la individualidad y la universalidad. Ésta es el "fondo" y se mantiene por la ley moral; aquella la "forma", regida por la ley que le separa del universo. La forma responde a un orden relativo al tiempo y al espacio y explica la conducta real, histórica del hombre. El fondo es el "bien absoluto", lo que liga sin ser real. Ahora bien, es preciso combinar ambas fuerzas, y esta combinación sólo puede ser concebida en la medida en que se comprende que es por medio del "bien personal" como puede conducirse efectivamente al hombre y a la sociedad al "bien absoluto", en la medida en que el desarrollo armónico de ambos elementos pone al egoísmo al servicio de la moral.

La vida, que atraviesa el pensamiento de Alberdi, es la vida de la humanidad que se desenvuelve paulatinamente en el curso de la historia por la acción de los hombres en busca de la emancipación. Aquí el historicismo de Lerminier, que exalta el valor de la vida es atenuado por un racionalismo del que Alberdi no está dispuesto a alejarse completamente. "Si os colocáis -dice- por un momento sobre las cimas de la historia, veréis al género humano marchando, desde los tiempos mas primitivos, con admirable solidaridad, a su desarrollo, a su perfección indefinida"[2]. La historia es el camino de la humanidad hacia su meta, y tal meta, considerando el espiritualismo que Alberdi toma de Jouffroy, es la real espiritualidad.

Este espiritualismo es, sin embargo, completado con la doctrina del "progreso continuo" y de la "perfectibilidad", que sostenía Leroux, como representante del movimiento saintsimoniano, desde la cual se sostiene que el fin del hombre sólo puede concebirse como fin de la humanidad. El individuo no existe sino en la sociedad y por la sociedad, de la misma manera que la humanidad se realiza por los individuos.

Estos principios son universales y por tanto no varían. Las formas son, en cambio, particulares, "nacionales", y por ello variables. "Se buscan y se abrazan los principios y se les hace tomar la forma más adecuada, más individual, más propia"[3]. La individualidad de las formas reviste, sin embargo, una particularidad importante. Alberdi, junto a los saintsimonianos pretende superar el individualismo egoísta sosteniendo que existe entre los individuos una relación solidaria, base de la constitución de sociedades en la marcha de la evolución de la humanidad. Con esto, decir "individual" en Alberdi es decir "social", y decir "social" es decir "nacional", entendiendo este último en el marco del desarrollo absoluto de la humanidad.

La sociedad, concebida como un todo en el que sus elementos económicos, jurídicos, religiosos, artísticos y filosóficos confluyen coherentemente, evoluciona a un ritmo propio. El estadio de desarrollo en que cada sociedad se encuentra marca las particularidades del proceso histórico universal de desarrollo de la humanidad y la sucesión de los cambios. "Cada civilización nace, se desarrolla, se reasume, en fin, en una palabra fecunda, y muere dando a luz otra civilización más amplia y más perfecta"[4] y la causa de estos cambios es, según Alberdi, "la eterna impulsión progresiva de la humanidad". El progreso particular de cada sociedad constituye la "civilización de cada pueblo", en la que se combina la ley del desarrollo de la humanidad con las condiciones de tiempo y espacio. La ausencia de tales condiciones particulares, y, por esto, de una "civilización propia", aleja a un pueblo del desenvolvimiento de la humanidad.

Decimos que el fin del progreso es la civilización, pero podría pensarse que no contamos una definición sustantiva de este concepto, sino que por el contrario, Alberdi, apoyándose en Herder, condiciona la categoría de "civilización" a la idea de un proyecto propio, dándole con esto un carácter que podríamos llamar formal. Tal como sostiene Roig, a la pregunta por la civilización, Alberdi "responde teniendo en cuenta el problema de la integración nacional y no se piensa en la civilización como un modelo europeo"[5].

II

"La revolución de Mayo había dado el primer paso de una sabia jurisprudencia política, consagró victoriosamente la primacía de la ley de las leyes, de la Razón, sobre toda la ley formal... Pero la gran

conquista se había detenido allí, sin extenderse a todos los demás aspectos y elementos de la vida social, y el cuadro que ahora presenta la realidad es el de una independencia fraccionaria e incompleta"[6]. Los ilustrados del '37 consideran a la Revolución de Mayo una revolución incompleta, una revolución material, no espiritual, y por ello una inversión del curso lógico de la historia.

Las ideas de Jouffroy están aquí presentes. El mundo necesita, según éste, una revolución moral, no material. Primero deberán instituirse las nuevas creencias, luego el cambio social deviene necesariamente.

La Revolución de 1810, que según Alberdi fue un proceso de independencia conducido y ejecutado por hombres e intereses del país, había comenzado, sin duda, a crear una nueva sociedad. Sin embargo, las fuerzas que se desataron con ella y que permanecían hasta el momento impedían la constitución de un orden socio-político moderno como el que esperaba la joven generación. "La revolución había asegurado la independencia del Río de la Plata pero aún no había cuajado ni la libertad ni el orden que la institucionalizara"[7]; las instituciones, bajo el poder de Rosas, mantenían la lógica dictatorial del modelo monárquico[8].

En otras palabras, la revolución de 1810, imitando las revoluciones extranjeras, había invertido el proceso, había comenzado por la acción sin tener consolidada todavía la "civilización propia". Los hombres de mayo habían invertido el proceso, habían comenzado por el fin, habían olvidado considerar el espacio y el tiempo. La revolución, por lo tanto, no era real. "Seguir el desarrollo -dice Alberdi- es adquirir una civilización propia, aunque imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas". En mayo, dice más adelante reproduciendo las palabras de Jouffroy, "nosotros sabíamos que nos movíamos, pero no sabíamos ni por qué ni para qué"[9]. En mayo los hombres del Río de la Plata se movieron por entera semejanza con las leyes físicas del movimiento.

La Revolución ha cortado las cadenas que ataban y paralizaban a las provincias del Río de la Plata. Sin embargo, siendo la independencia el forzoso resultado de imitaciones ha hecho de las instituciones argentinas "una eterna y violenta amalgama de cosas heterogéneas"[10]. Y el progreso de un pueblo, dijimos, es imposible sin un progreso armónico de todos sus elementos, "ser libre no es meramente obrar según la razón, sino también pensar según la razón, creer según la razón, escribir según la razón, ver según la razón"[11].

III

La reforma espiritual que la generación del '37 proclama inminente es la vía para alcanzar el fin político deseado por ésta, la democracia. La democracia es para Alberdi "la condición futura de la humanidad", el fin de la evolución histórica de las sociedades. Pero ni los ejemplos europeos de democracia, ni los supuestos principios democráticos instituidos en suelo argentino, coinciden con la concepción democrática de Alberdi, sino que son sólo estadios diferentes en el camino de desarrollo de aquella. La democracia actual, dice Alberdi, es imperfecta, y esto se sigue de las condiciones de ese presente, por lo cual son esas condiciones las que requieren un cambio. Es el dominio de la fuerza, que conquistó la región en 1810, la que debe dejar lugar al dominio del espíritu.

Ahora bien, ¿cómo es posible instituir el cambio necesario? antes que nada Alberdi rehuye a la revolución. La revolución, se ha visto hace 27 años, no es otra cosa que la inversión del orden lógico de la historia, es principiar por el fin. El pueblo no pide ahora una revolución, y si éste no la pide aquella no es necesaria, porque, dice Alberdi, "sólo el pueblo es legítimo revolucionario"[12]. Las revoluciones se han mostrado hasta el momento como "ensayos estériles de pequeños círculos"; se impone pues el respeto de "la pobre mayoría" que "es nuestra hermana, aunque inculta y joven, pero vigorosa y fuerte. Respetemos su inocente ignorancia, y partamos con ella nuestra odiosa superioridad mental"[13].

El fundamento de la soberanía del pueblo no es la *voluntad* general, sino la *razón* colectiva. El pueblo es soberano si se vuelve inteligente, si es capaz de mirar el curso universal de la humanidad sin olvidar de mirarse a sí mismo. Hay pues que educar al pueblo y educarlo es prepararlo en la industria, el arte, la religión, la moral, en suma, civilizarlo. Este progreso es posible, Alberdi recuerda las etapas en las que según Leroux se desarrollan las sociedades, primero, siguiendo ideas religiosas y costumbres ingenuas, después, avanzando hacia un estado más civilizado de desarrollo orientado al pensamiento racional y propio.

La civilización del pueblo es el camino para la verdadera democracia, porque la democracia, el medio político por el cual la libertad permanece en la sociedad, no es alcanzable sino a costa de la libertad de los hombres, libertad que depende del uso de la razón.

Pero no olvidemos lo propio. La civilización que hace posible la democracia como modelo político debe ser una civilización nacional, debe constituirse a partir de una inteligencia que, como tal, mire tanto lo particular como lo general[14].

IV

De este modo, la nueva generación se autoconcibe como la elite letrada encargada de guiar el desarrollo de una nueva etapa nacional, espontanea, oportuna y reflexiva, en la que triunfe la mayoría. La posibilidad de establecer el pensamiento nacional y con éste la democracia depende para Alberdi de la labor de aquellos que a partir de la consideración de los grandes elementos filosóficos de la civilización humana, estudien las formas que éstas podrían adquirir en nuestro suelo argentino, con el fin de establecer las vías para la constitución de una civilización propia y nacional. A partir de una antropología y una filosofía de la historia estructuradas bajo el esquema de una dualidad físico - espiritual que tiende a la armonía, Alberdi otorga al polo espiritual, es decir, a la filosofía, y con ella a la elite ilustrada, el rol fundamental de dinamizador de la marcha de la historia.

Alberdi presenta una mirada renovada de la filosofía, aquella que tenía su fin en sí misma ha caducado, como ha caducado esa que inspiró a los hombres de mayo; la filosofía ha encontrado un nuevo horizonte, el desarrollo de la civilización, el desarrollo de las bases suficientes para la organización de la nación. En la marcha de la historia nacional, dominada por la fuerza física, irrumpe la filosofía para hacer posible el desarrollo del espíritu y, después, el cambio histórico necesario en el que ambos elementos se armonicen.

Notas

[1] Alberdi, Juan Bautista, 1998, Fragmento preliminar al estudio del derecho, ed. ciudad argentina, Bs. As., pg. 62.
[2] Alberdi, Juan Bautista, 1886, *Discurso pronunciado el día de apertura del Salón Literario*, en Obras completas V.I, ed. la tribuna argentina, Bs.As., pg. 265
[3] Alberdi, Juan Bautista, Fragmento... , pg.20
[4] Alberdi, Juan Bautista, *Discurso...* , pg.262
[5] Roig, Arturo, 1993, Rostro y filosofía de América Latina, Universidad Nacional de Cuyo, pg. 40.
[6] Canal Feijoo, Bernardo, 1955, Constitución y revolución, F.C.E., Bs. As. pg. 131
[7] WASSERMAN, Fabio, "De Funes a Mitre. Representaciones de la Revolución de Mayo en la cultura y la política rioplatense (primera mitad del siglo XIX)", Rev. Prismas N° 5, 2001, pg. 67
[8] En el *Fragmento* Alberdi no presenta una posición clara y unívoca frente a Rosas, es por eso que hemos evitado entrar en esta discusión; es interesante, en cambio, notar como después del exilio Alberdi no repara en referencias directas contra el dictador, acarreando con esto algunas modificaciones a la propuesta política desarrollada en los escritos del '37.
[9] Alberdi, Juan Bautista, Discurso... , pg. 265.
[10] Alberdi, Juan Bautista, Fragmento... , pg. 22
[11] Alberdi, Juan Bautista, Fragmento... ,pg. 23.
[12] ibid. pg. 42
[13] ibid. pg. 42
[14] Estos elementos sugieran una manera particular de concebir la relación entre estado y nación, uno de los temas más discutidos en el marco de la problemática de la constitución del Estado nacional argentino. Muy distinta se presenta la filosofía de Alberdi desarrollada posteriormente, en donde la necesidad de armonizar entre los dos principios constitutivos del hombre y de la historia desaparece, y es remplazada por la superación de lo físico por la razón. Así en las Bases Alberdi reemplaza el *educar al pueblo* del Fragmento por *gobernar el pueblo*.

FERNÁNDEZ DE AGÜERO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA

Eduardo Peñafort
UN de San Juan.

1. ¿Cómo hacer la historia de Fernández de Agüero?

J. Ingenieros (1915) trasladó *Principios de Ideología: Elemental, Abstractiva y Oratoria* desde la Historia de la Educación a la Historia de la Filosofía Argentina y la incorporó a su canon bajo el supuesto de la relación con la política de B. Rivadavia y el *Ideologismo Filosófico*. Exégesis posteriores, aunque admitieron la línea de lectura propuesta por Ingenieros, pusieron en duda la canonicidad.

G. Furlong (1947) calificó la posición del autor como heterodoxa respecto del catolicismo y la tradición argentina. Torchia Estrada (1961) demostró la transcripción literal de textos europeos y la presencia de perspectivas tradicionales, convirtiendo la obra en un tema de la enseñanza de la filosofía.

¿Cómo es posible hacer la historia de este discurso al que no se le atribuye continuidad ni estructura filosófica?

La procedencia ilustrada - ideológica de los acontecimientos emancipatorios, indica que hacer la historia de la posición enunciativa que consideramos filosófica significa establecer la continuidad con ellos. Esta sin embargo, antes que objeto de una lectura externa, exige la vuelta sobre el texto.

2. *Principios de Ideología: Elemental, Abstractiva y Oratoria*; discurso filosófico.

Torchia ha descripto la obra en términos tales que parece un objeto de la ficción borgiana, puesto que si es copia de otra, debiera ser idéntica y, sin embargo, es otra. En su interpretación distinguió el contenido filosófico y los comentarios personales; los primeros son copia de textos encuadrados dentro de la Ideología; los segundos, imposibles de remitir a una fuente estricta, exponen críticas y desacuerdos con la Ideología.

Entre los comentarios personales se encuentra la *Introducción*, cuyo catálogo de temas incluye: postulación del Cogito cartesiano como principio de las ciencias humanas, crítica a la metafísica clásica y redefinición desde su objeto y fines, crónica del incumplimiento de los mismos, explicación de las condiciones actuales de realización y división, que justifica las partes del texto.

Si a este texto se le otorga carácter argumentativo, es posible resolver la paradoja planteada inicialmente. En él se construye una red a partir de la proposición de *la perfección y felicidad humana* como fin del filosofía y postulación de la sabiduría como conocimiento del *conjunto de las ciencias y artes* para el ejercicio de un *poder obrar* sobre la naturaleza y el hombre, orientado a la consecución de la felicidad. Ella es entendida como *felicidad de todos los seres humanos* e implica el auxilio a: *la viuda, del huérfano, del manco, y del tullido* - lo singular. Por este motivo, la historia del saber se escinde en dos tradiciones: las *luces* -la filosofía griega, continuada por Jesucristo y los primeros cristianos, retomada por la ciencia moderna y la política ilustrada- y el extravío -*pérdida del buen sentido en el cultivo de las artes*- iniciado en el siglo IV y prolongado en la subordinación de la Metafísica a la Teología.

Este orden no se encuentra exclusivamente en la Ideología ni en todos los ideólogos, por este motivo, es oportuno volver sobre la relación con ella. Con tal fin se asume la diferencia de la Ideología como *tendencia* y *disciplina filosófica*, que aunque conocida por los intérpretes mencionados, no ha sido aplicada. Cuando Fernández ubica la causa de la decadencia moral en un modo de saber, justifica su opción por el saber moderno. La modernidad mantiene dependencia con la institucionalización del saber -el ámbito en el que se produce y distribuye. Si se tiene en cuenta este marco, la Ideología -en forma equivalente a Balmes, por ejemplo- es el nombre de la filosofía de su tiempo.

2.1. La Ideología como disciplina

La Ideología forma parte de la clasificación del saber institucionalizado en el sistema educativo post-revolucionario francés. El mismo se conformaba por ciencias físicas y matemáticas, ciencias morales y políticas y literatura y bellas artes, subdivididas en numerosas especialidades. La Ideología -en Destutt de Tracy- incluía el segundo grupo que abarcaba: análisis de las sensaciones y de las ideas, moral, ciencia social y legislación, economía política, historia y geografía. También agregaba la Gramática, ubicada en el tercer grupo.

El texto de Fenández, producido en el marco de la Universidad de Buenos Aires, se publicó en función de los fines de la cátedra denominada *Lógica, Metafísica y Retórica,* parte del Currículo de los *Estudios Preparatorios.* Fernández mantuvo las denominaciones coloniales de las ciencias, pero estableció equivalencia con el nuevo cuadro del saber.

Apoyado en el género discursivo *memoria académica,* forma adoptada para las comunicaciones científicas del *Institut national des sciences et des arts; Principios* fue sometido a la transformación pedagógica. Para interpretar el sentido de la adaptación resulta importante poner de manifiesto que uno de los motivos de la crítica de Fernández a los Ideólogos radicaba en su falta de preocupación por la producción de textos para alumnos y maestros. El texto tiene como fin, entonces, salvar esta ausencia y justifica las transcripciones. La afirmación no aclara, sin embargo la situación de intertextualidad mencionada por Torchia, ni la apuntada incongruencia entre el apoyo sobre la Ideología y su crítica.

2.2. La ideología como *episteme*

Las interpretaciones mencionadas y otras análogas se apoyan, directa o indirectamente, en la determinación de la Ideología realizada por F. Picavet y han heredado las confusiones derivadas de la descripción generacional. La aplicación del método genético sobre un conjunto conformado por autores disímiles -Condorcet y Schopenahuer, pasando por Comte y Stuart Mill- conduce a buscar orígenes en los más olvidados textos y alcanzar conclusiones ambiguas. Las mismas se acentúan por la incorporación de la variable *compromiso político* de la corriente, cuyo desarrollo coincidió con el absolutismo, la revolución, el terror, el imperio, la restauración y la república.

En otra línea, M. Foucault planteó el concepto de Ideología como opuesta a la crítica kantiana, en tanto última expresión de la *episteme clásica.* El problema planteado por la Ideología, en tanto *episteme,* emerge de la positividad del sistema general de pensamiento. Ella se convierte en la *...única forma racional y científica....y ...fundamento filosófico que puede proponerse a las ciencias en general... como gramática y lógica de toda ciencia posible*

Este punto de vista permite interpretar en Fernández, el sentido de la Metafísica como estudio de todas las cosas. Ella consiste en la descomposición del conocimiento en sus elementos, para recomponer las ideas y su significación en un orden. El discurso metafísico -como ontología de la identidad y diferencia del sujeto- duplica los dominios singulares de las diversas ciencias, puesto que reconstituye genéticamente todas las ideas, interpretadas como representaciones; a partir de una *...conciencia, aislada, vacía y abstracta.*

Sin embargo, Fernández se desplaza de la Ideología como *episteme,* en los apartados que calificamos como comentarios personales. Si ellos, además de aportar datos para el establecimiento de la posición dentro del campo intelectual y de poder -la lectura externa- constituyen un eje filosófico, en el discurso aparecen objetos que no responden exclusivamente al paradigma.

Ciertamente, el rechazo de Descartes en la Física y su aceptación como fundamento de la Ideología abstractiva instala como principio la subjetividad vacía; pero la *Prefación* de la *Lógica* incluye no sólo la crítica a la propia construcción de sí como sujeto epistemológico formado en la Escolástica, sino la consecuencia moral o más precisamente, la relación entre ambas. La *Introducción* propone la comprensión del género humano como entidad socio-histórica regida por valores, cuya evidencia es equivalente a la subjetividad. Lo actual -la emancipación del país y estado de la civilización- fisura el vacío de la conciencia y establece relaciones entre el marco epistemológico y moral.

Por ello, corresponde insistir sobre la búsqueda de los límites de la extensión del concepto de Ideología en el discurso. Ellos se pueden instalar sobre la cátedra -*topoi* de la nueva filosofía- cuyo sentido adviene de los fines de la filosofía y sus valores.

2.3. La filosofía de cátedra como filosofía de estado

En tanto que la universidad es definida como poder público, la filosofía de universitaria se convierte en *filosofía de estado.* El célebre conflicto académico de Fernández de Agüero no se establece entre facultades, sino entre poderes que proponen saberes antagónicos para legitimar el poder post-colonial. La emancipación es organización del estado y la conducción pedagógica se orienta por los valores.

En este sentido, Furlong sostiene que con Rivadavia se soltaron la *Eumenides de la Revolución: la anarquía y la férrea disciplina rosista,* atribuyendo a Fernández de Agüero la contribución *a la debacle política, social y moral.* Perspectiva no ajena a varias corrientes de la historiografía nacional.

Explícitamente la contribución mencionada se remite a la defensa del monopolio estatal de la filosofía, a las teorías políticas en las que se afirma el poder del estado sobre la Iglesia y al protocristianismo axiológico, que si bien se apoya en el carácter moral del cristianismo, lo articula con las luces de la razón -cuyo poder de censura lo aproxima al deísmo ilustrado.

De este modo ingresa de pleno el problema de la jurisdicción de las facultades frente a la fe. Si la voluntad se rige por la razón, aún dando por supuesto que las luces y el cristianismo alcanzaran una victoria históricas cabe formular la pregunta: ¿resultarán compatibles la razón y la fe para dirigir la voluntad? La respuesta afirmativa se respalda en la verdad moral del cristianismo, su compatibilidad con la razón, pero el poder de legitimación queda fuera de su jurisdicción.

Si se entiende la Ilustración Tardía como experiencia de límites y aporías de sus consecuencias regulativas, es posible interpretar el carácter hipotético de las conclusiones a las que Fernández llega frente a los problemas clásicos como materialismo/espiritualismo.

3. Conclusiones

Fernández produjo una *Filosofía de Estado* plegada sobre el horizonte de la *Ideología,* que admitía la religión de estado, cuyo ejercicio racional quedaba bajo la jurisdicción de la universidad.

El pliegue sobre una formación discursiva europea exige la lectura interna, pero situada del texto. La situacionalidad -que agrega las disputas epocales e interpretativas- explica la forma de conversión de los acontecimientos, en este caso la emergencia de nuevos sujetos, en objetos del saber.

La continuidad y ruptura del discurso de la Generación del 37 con la Filosofía de Cátedra de la Universidad de Buenos Aires se articula plenamente con la idea del *futuro maravilloso* propuesto por ella, pero se ve impelido a limitar la universalidad de la razón frente al reconocimiento de otros sujetos emergentes.

Para comprender este aspecto se debe volver sobre el tratamiento del lenguaje en Fernández -objeto de la *Retórica*- considerado de escaso interés filosófico por Torchia, aunque la disputa sobre la verdad del decir es el eje de la problemática del tiempo de Rivadavia.

Bibliografía

Fernández Cepedal, M. (1983), "Política e instituciones ideológicas durante la Revolución Francesa". *El basilisco Digital,* Primera Epoca. N° 15.
Fernández De Agüero, J.M. (1940), *Principios de Ideología: Elemental, Abstractiva y Oratoria.* Buenos Aires. Instituto de Filosofía.
Foucaul, M. (1978), *Las palabras y las cosas.* Madrid, PC.
Furlong, G. (1952), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata.* Buenos Aires. Kraft.
Ghioldi, D. (1938), de. *Filosofía Argentina. Los ideólogos.* Buenos Aires, Instituto de Filosofía.
Ingenieros, J. "El contenido filosófico de la cultura argentina". En *Revista de de Filosofía.* Año 1, N° 1, enero de 1915.
Prada, G. (1976), "La ideología argentina". En *Historia del pensamiento filosófico argentino.* Cuaderno II, Mendoza, FFL. UNC.
Roig, A. (2000), "Descartes y el cartesianismo en el Río de la Plata". En *Erasmus,* Año II, N° 1.
Roig, A. (2000), "Filosofía Latinoamericana y ejercicio de la sujetividad". En *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano.* N° 8, CEPLA.
Torchia Estrada, J.C. (1961), *La Filosofía en Argentina.* México. Unión Panamericana.

LA DIVERSIDAD DE LA VIDA EN AMÉRICA LATINA: DESAFÍO Y COMPROMISO

María Mercedes Puló
CIUNSa

a.- Introducción

Un encuentro con el mundo de la vida, sin la mediación de las teorías y las prácticas que los seres humanos han legitimado en el tiempo para entregarnos un mundo herido y mutilado, nos brinda un modelo arquetípico que reclama una reconsideración hermenéutica, que nos permita rescatar los valores que ese mundo encierra y ofrecernos pautas de conducta para que vivir adquiera sentido.

La definición que, a través de símbolos, nos llevó a descubrir las lecciones que encierra la vida y las características distintivas que los seres humanos compartimos con todos los vivientes, dice: ***" La vida es una sinfonía existencial que se ha creado a sí misma y a sus instrumentos*** *(evolución);* ***que se toca a si misma*** *(conservación) ;* ***y que se expresa en nuevas variaciones y orquestas hechas por ella misma*** *(reproducción) "* (Delfino, R. 1971[1]).

La definición nos lleva a deducir que los vivientes son organismos, lo que significa que sus partes no están yuxtapuestas sino interelacionadas y destinadas a actuar en función del todo *(sinfonía existencial);* en consecuencia, responden a los estímulos no por lo que éstos son en si, sino por lo que representan para el todo *(espontaneidad).* La más alta expresión de esa espontaneidad compartida está en la libertad humana. Asimismo, los seres vivos tienen la capacidad innata de realizarse, de desarrollar sus potencialidades *(evolución),* lo que supone *inmanencia,* propiedad de producir un efecto que se expresa en el mismo, una de cuyas operaciones es el activo mantenimiento de sí como totalidad *(conservación).* Por último, aunque resulte paradójico *la innamencia* coexiste en los seres vivos con la capacidad de *trascendencia;* y ésta se manifiesta en la activa realización de sus propiedades y dinamismos vitales en otro ser*(reproducción),* lo que convierte a los vivientes en "centros dinámicos existenciales", a partir de los cuales despliegan sus riquezas a otros seres, comunican algo de sí, son capaces de trascender, por ello: *"vivir es hacer vivir".*

b.- Necios y sabios en el mundo del mundo de la vida

«La única patria extranjero, es el mundo que vivimos", es la sentencia que eligió el sirio Meleagro de Gádara[2] (-100 a.C) como epitafio de su tumba, para recordarnos que, ***«el mundo»*** es consustancial a la existencia de todos los seres vivos, no solo del género humano. Asimismo, si el mundo es ***«la única patria»*** donde a los vivientes les está dado desplegar su existencia, su autor indica al mundo como único origen de aquéllos. El origen es "patria" que atesora un capital inconmensurable de riquezas de distintos órdenes, con las cuales cada uno de sus hijos, en su especificidad, se mantienen conectados a través de lazos materiales y/o espirituales que constituyen verdaderas arterias por las que fluye la sangre de su esencia, de su identidad, de sus potencialidades. En nuestra América, los pueblos aborígenes reconocen y exteriorizan esa radical y originaria pertenencia a la tierra, como se manifiesta en las estrofas del anónimo náhuatl que transcribimos:

> *«Solo vinimos a dormitar, sólo vinimos a soñar;*
> *no es verdad, no es verdad que vinimos a vivir en la tierra*[3].

En tanto Meleagro, con su epitafio se propuso advertirnos *:¡ no pases por alto: los «preceptos esenciales de la vida", aquellos que compartes de manera innata y necesaria con tus coterráneos y compatriotas (todos los vivientes); y no te engañes al absolutizar las diferencias que tienes con cada uno de ellos, mira que cortar amarras con tu origen te privara de los nutrientes sustanciales y gratuitos de la vida a la que estás ordenado, para ganarte una existencia estéril, yerma, desolada!*

En sentido semejante, una mujer andina contemporánea, María Guacho[4], de Río Bamba, Ecuador en un reportaje que le realizaron con motivo de los 500 años de la llegada del español a éstas tierras, manifestaba: «*La tierra para nosotros es madre porque de ella nacemos, de ella nos alimentamos, en ella vivimos y a ella*

volvemos.....para los extranjeros la tierra es objeto de comercialización, ellos no tienen conciencia de lo que la tierra significa, ellos quieren vender y comprar a su madre, acabar a su madre, exterminar a su madre, hacer lo que quieren con su madre. Para nosotros, la tierra es nuestra Madre»

Si la tierra es patria y madre de los vivientes, éstos son compatriotas, coterráneos, con lo que se atestigua la hermandad esencial de los vivientes, más allá de las diferencias de grado, de género o de especie. Esa familiaridad solidaria entre los vivientes para el aborigen de América fue y es una práctica existencial, como cantaba el anónimo poeta náthuatl.

Y ahora, amigo míos, escuchad.....
cada primavera nos vivifica,
la dorada mazorca en ciernes nos da luz,.....
¡ Sabemos que nos son fieles los corazones de nuestros amigos![5]

Sorprende que tanto el sirio del año 100 a.C, como María Guacho, mujer actual y humilde de los Andes, hayan escogido la misma palabra para denunciar una relación trastornada de algunos seres con la tierra, los compatriotas y los coterráneos. La palabra ***«extranjero»***, quiere decir «extraño», «foráneo», «ajeno»; en este caso se trata de alguien extraño a la familia de la vida.

María y los suyos que experimentan la solidaridad del mundo de la vida viviendo, y lo manifiestan con fe: *«¡ Sabemos que nos son fieles los corazones de nuestros amigos!»*; consideran enemigo a quien mancilla a la madre tierra, arrebata a sus hijos y carcome su estructura orgánica, desplegando una existencia antivital y aniquilante para el todo; éste sujeto es entonces inmoral y antiético.

El compromiso ético de la humanidad con la biodiversidad fluye con naturalidad sorprendente en la existencia de los hombres y mujeres de nuestra América Profunda. Para éstos seres humanos, el espacio biológico contiene lo que hemos llamado «preceptos esenciales de la vida», que se ofrecen, en su inconmensurable plasticidad, a la libertad humana como cimiento (etosfera), para alzar desde allí la cultura, como una amplia morada que cobije armónica y solidariamente a los compatriotas (el género humano), y los coterráneos (todos los vivientes).

Resulta paradójico que entre los seres humanos se llamaron ***«bárbaros»*** a quienes supieron, sin abdicar de su libertad, mantenerse fieles a su esencia y construir una cultura arraigada, solidaria, sustentable. Mientras los que se autodenominaron ***«civilizados»***, con la ambición de Fausto intentaron *"alcanzar los más altos conocimientos, el poder mágico y la juventud eterna"*, como lo señala Eduardo Gudynas[6], y terminaron vendiendo su alma y el alma de la naturaleza al diablo, para convertirse en condenados de un mundo infernal.

Desde ese infierno los faustos , aspiran rescatarse y reinstalarse en el mundo de la vida, regresar a ella como el Hijo Pródigo del evangelio, pero para lograrlo necesitan de los «bárbaros» y de sus espacios vitales, entre los que se encuentra Latinoamérica.

c. La diversidad de la vida en Latinoamérica: seduce a los extranjeros y exhorta a los nativos a asumir un compromiso responsable

América Latina a pesar del «ecocidio» de su fauna, bosques, aguas y tierras, sigue siendo uno de los espacios más ricos del mundo en biodiversidad, un legado natural y cultural que hemos recibido de nuestros antepasados y debemos conservar para entregar a sus sucesores por una obligación moral de "equidad generacional

La diversidad de la vida en Latinoamérica, convierte a ésta, para los "extraños" en lugar atrayente como purgatorio de sus conductas pasadas con su medio natural inmediato, o refugio de sus existencias ante la orfandad de un mundo habitable; en tanto, los "nativos" nos descubrimos con el futuro de la propia vida en nuestras manos. En la encrucijada, muchos de los latinoamericanos vivimos con vehemencia la tensión entre la seducción que ejerce nuestro mundo y nosotros, a "otros", y el deber irrenunciable que tenemos con él como patria de todos. Frente a ésta experiencia acuciante se nos abren distintos interrogantes:

- ¿La conservación de la naturaleza y la biodiversidad demandan necesariamente un retorno a la vida tribal y de autosubsistencia?;

- ¿Se justifica el desarrollo sustentable de los recursos naturales y la biodiversidad con independencia del desarrollo social sustentable?;
- ¿Es posible el desarrollo sustentable de los recursos naturales sin violar el principio de equidad generacional?.

Al tratar de responder éstos interrogantes nos encontramos con distintas teorías de diversos orígenes, infinidad de proyectos y foros, pero escasas acciones. Creemos que el paso de la teoría a la acción no se dará nunca, a menos que nativos y foráneos abandonemos el antropocentrismo que nos ubicó un día como núcleo de la vida, y a los otros vivientes les asignó el papel de subordinados nuestros. Una conducta ética con el mundo de la vida significa salir del espejismo de creernos únicos y actuar desligados de los otros seres vivos, y reconocer dos verdades esenciales: la multiplicidad de la vida y la interdependencia irrevocable entre los vivientes. Los seres humanos al poseer inteligencia y libertad, tenemos la responsabilidad de elegir nuestra conducta y estimar sus consecuencias para la estabilidad, seguridad, armonía y conservación de la diversidad del mundo.

De lo dicho parecería desprenderse que la conservación de la naturaleza y la biodiversidad demandan necesariamente un retorno a la vida tribal donde los seres humanos son una prolongación de la naturaleza y conviven en idílica armonía con los otros vivientes y las cosas. Esta propuesta encierra cierto "macondismo", al que Brunner[7] caracterizó como la sublimación enmascarada de la soberanía absoluta, insobornable y misteriosa de la naturaleza en Latinoamérica, que es fruto de la creación literaria, apropiada como la única, exacta y esencial realidad de nuestro mundo. *"Macondo* – dice Brunner- *ha llegado a ser una contraseña para nombrar...también para recordar aquello que queremos decir soñando cuando 'ya no somos lo que quisimos ser'"*. Los adherentes y secuaces de este "macondismo", son los defensivos hijos pródigos, desahuciados de la tierra, nostálgicos del paraíso perdido, que necesitan redimirse, purgar los pecados de su vida pasada, a costa de colocar a los seres humanos de "macondo", como una especie exótica que adorna el paisaje extravagante del que forma parte. Estos "macondistas", no se hacen cargo que con su actitud interceptan el potencial proceso vital que nuestro ecosistema, aún, está en condiciones de actualizar, de hacer realidad.

Esta postura contiene un particular dogmatismo raciocentrico, que intenta imponérsenos de manera autoritaria y verticalista, en la medida que jerarquiza la conservación de los recursos naturales y la biodiversidad, soslayando la situación de millones de seres humanos sumidos en la pobreza.

La postura opuesta a la señalada en el párrafo anterior, con tantos adeptos como la primera es: ***mercantilizar los recursos naturales y la diversidad de la vida*** como único camino posible de conservación y desarrollo sustentable. Sus seguidores parten de un error esencial, tal es considerar que el acceso a los recursos naturales debe hacerse en carácter de ***propiedad***: individual, comunitaria, privada o pública, con los atributos, teóricos y prácticos que le son inherentes. Este equívoco lleva a convertir a los recursos naturales y la biodiversidad en objetos manipulables o mercancías.

Si los recursos naturales y la biodiversidad constituyen un patrimonio gratuito que nos es confiado en custodia temporaria para entregarlo a las futuras generaciones, no cabe pensar, discutir, ni mucho menos acceder a los mismos como propiedad, en ninguno de sus sentidos.

Una y otra postura son las trampas de los Faustos contemporáneos que tienden a reproducir la misma estrategia de su vuelo, hoy, frente al tema de la biodiversidad[8].

Nosotros creemos que apostar al desarrollo sustentable de los recursos naturales y la biodiversidad en equilibrio con el desarrollo social sustentable, no implica necesariamente caer la mercantilización, sino asumir la función que nos corresponder de conducir el proceso dinámico de crecimiento y realización del medio natural y vital que habitamos sin excluir su dimensión social. ¿ Es que no somos capaces de asumir nuestro cargo en el mundo de la vida, con imaginación, sensatez, prudencia y ecuanimidad, para instaurar una cultura de "ecoeficiencia"[9], que sea capaz de derrotar a la vigente del lucro individual?

Terminamos con unos versos que Monseñor Enrique Angelelli, escribió en Roma en 1974:

"Mi tierra está preñada de vida
en esta noche de dolor,
esperando que despunte el alba
con un nuevo hombre, Señor"[10].

Bibliografía

Alonso, Dámaso (1966), «Primavera y Flor de la Literatura Hispánica»-Readers Digest-Madrid-Tomo IV
Brunner,José Joaquín (1995), América Latina: Cultura y Modernidad-en: América Latina a fines de Siglo-México-FCE.
Burchart, Hans (1999), Desarrollo Sostenible y Management: Elementos para un Nuevo Paradigma de Gestión-en Bruni, Luigino, coompilador-"Humanizar la Economía"-Ciudad Nueva-Bs.As-
Codina, Victor (1993), Teología Simbólica de la Tierra-SEPAS-Santa Cruz-Bolivia
Delfino, Ricardo S.I. (1971), Antropología Filosófica-Salta-Argentina-Universidad Católica.
Gudynas, Eduardo (1997), «Ciencias Ambientales», No. 13. School of Environmental Sciences, National University of Costa Rica.
Heras Hernandez, Francisco (1999), Biodiversidad- en www.pronatura.pntic.nec.es
IRRSAE (1998), ECOSOFIA-Ambiente e Natura-www/cybernatura.com
Jackson, Rashleigh (1995), La Sociedad Mundial-en Una Mirada hacia el Tercer Milenio-Arriola, Salvador y otros-SELA-UNESCO-Venezuela.
Kymlika, Will. (1996), Ciudadanía Multicultural-Bs. As-Paidos
Reyna, José Luis y otros. (1995), América Latina a fines de Siglo-México-FCE-
Savater, Fernando (1998), «Una Ciudadanía Caopolita»- en: Revista Internacional de Filosofía Política-Nº 11-UAM-UNED-Madrid.
Villarroel, Raul (1999), Bioética para un mundo tecnicocientífico-en www.univer.chile.

Notas

[1] Delfino S.I , Ricardo- Apuntes de Antropología Filosófica-Universidad Católica de Salta-1971-(el autor sigue en la definición al biólogo alemán von Uexkull) pp.7.
[2] Savater, Fernando-Revista Internacional de Filosofía Política-Nº 11-Madrid 1998-pp. 19.
[3] Alonso Dámaso-Primavera y Flor de la Literatura Hispánica-Reader´s Digest-Madrid-1966-pp. 4.
[4] Amerindia-Video Verbum, San Pablo-Brasil-1991..
[5] Alonso Dámaso-Ob C.-Madrid-1966-pp. 4.
[6] Gudynas, Eduardo-La Naturaleza ante el Dr. Fausto-Ciencias Ambientales-Nº 13-School of Environmental Sciences-National University of Costa Rica-1997-pp. 55.
[7] Brunner, Jose Joaquín-Tradicionalismo y Modernidad en la Cultura de América Latina-en Reyna, Jose Luis, compilador-América Latina a Fines de Siglo-FCE-México-1995-pp.289.
[8] Gudynas, Eduardo-Ob. C. -Costa Rica-1997-pp. 55 a 59.
[9] Burchart, Hans-Desarrollo Sostenible y Management-en Luigino Bruni, compilador-Ciudad Nueva-Buenos Aires-2000-pp. 79.
[10] Codina, Victor-Teología Simbólica de la Tierra-SEAPAS-Santa Cruz-Bolivia-pp. 107.

Teoría del conocimiento

CONOCIMIENTO HISTÓRICO Y REALISMO INTERNO: LA PROPUESTA DE CHRIS LORENZ NO ME GUSTA

Martin Ahualli

Voy a evaluar las bondades teóricas del artículo de Chris Lorenz que lleva por título "Conocimiento histórico y realidad histórica: una defensa del realismo interno". Lorenz propone aplicar el realismo interno de Hilary Putnam a los debates históricos.

El núcleo del problema que enfrenta Lorenz consta de tres datos: 1) los historiadores presentan reconstrucciones del pasado sobre la base de la investigación y la adecuación fáctica; 2) los historiadores debaten; 3) los historiadores (por lo general) no llegan a acuerdo.

Ni el objetivismo ni el relativismo ontológico pueden dar cuenta, dice Lorenz, de este suceso del quehacer histórico. El realismo interno junto con la noción de identidad práctica sí pueden. El marco del realismo interno permite, además, re-analizar los aspectos normativos de la historiografía y la distinción hecho-valor. Para lograr una visión más adecuada de los aspectos normativos de la historiografía, Lorenz conecta el realismo interno con la teoría de los actos de habla y la noción de horizonte de expectativas.

Voy a dividir mis objeciones en dos grupos de acuerdo a su blanco. Las primeras objeciones cuestionan el análisis de Lorenz sobre la imposibilidad del objetivismo y el relativismo ontológico para dar cuenta del problema que aqueja al quehacer histórico. Las segundas objeciones cuestionan la utilidad del realismo interno de Putnam para solucionar dicho problema. Entre unas y otras, pretendo mostrar que el análisis de Lorenz del objetivismo y el relativismo frente a la problemática del quehacer histórico es incorrecto, y que la apelación al realismo interno no disuelve, como él pretende, dicha problemática. En esta presentación no voy a tratar el análisis de Lorenz sobre los aspectos normativos de la historiografía. Si alguno de los presentes se interesa por este aspecto, puede solicitar una versión más extensa de este trabajo en la que se aborda dicho análisis.

Primeras objeciones

Estas objeciones cuestionan el análisis de Lorenz sobre la imposibilidad del objetivismo y el relativismo ontológico para dar cuenta del problema que aqueja al quehacer histórico. El problema es el siguiente: los historiadores presentan reconstrucciones del pasado sobre la base de la investigación y la adecuación fáctica, debaten, pero rara vez llegan a acuerdo. El relativismo ontológico no explica, según Lorenz, que los historiadores recurran a la investigación fáctica para sostener sus reconstrucciones del pasado. El objetivismo no puede explicar la falta de acuerdo.

La impotencia de estas dos corrientes para resolver el problema historiográfico en cuestión es el argumento de Lorenz para justificar la apelación al realismo interno. Mi objetivo no es defender estas corrientes, sino evidenciar las debilidades del análisis propuesto para rechazarlas.

El relativismo en filosofía de la historia es asociado generalmente con las propuestas narrativistas. Ellas clasifican a la historia como una expresión de cultura sin pretensiones de verdad y sin posibilidad de ser justificada a través de argumentos fácticos[1]. Lorenz arguye que, si esta visión fuera acertada, los historiadores no recurrirían a la investigación fáctica al realizar su trabajo. Pero como sucede que sí lo hacen, concluye (por modus tollens) que la visión es incorrecta. El primer error de Lorenz es considerar que todas las propuestas que ven a la historia como una expresión de cultura más cercana a la política o a la literatura que a las disciplinas científicas niegan la subdeterminación de las narrativas históricas por los hechos. Cualquier variante de la subdeterminación, como las de Ankersmit o White[2], justifica y necesita de la investigación fáctica. Pero ni siquiera aquellos que afirmen que el conjunto de los hechos está contaminado por cargas teóricas (y por lo tanto no es igual para todos) sostendrán que los hechos son totalmente arbitrarios. Se advierte que no todos ven los mismos hechos pero se reconoce que todos ven *parecido*. Lo que sugiero es que la afirmación de que el conjunto de los hechos no es igual para todos no

avala que un individuo vea una carta de navidad donde otro ve un listado de deportaciones. Por lo que tampoco en este caso es posible evitar la investigación fáctica.

Existe otro argumento de Lorenz para rechazar el relativismo. En él se explica que los enunciados que no pueden fundarse en la experiencia sensorial no resultan necesariamente imaginarios o míticos porque, si esto fuera así, también la física teórica debería ser caracterizada como mítica, pues los quarks y los quasars tienen tan poco fundamento como los renacimientos y las revoluciones[3]. Lo curioso es que en "Dos dogmas del empirismo"[4]. Quine afirma que el conjunto de la ciencia, incluida la física, es una construcción mítica. Y el artículo de Lorenz se construye sobre el desarrollo del libro "Razón, verdad e historia" de Hilary Putnam, donde se recurre al trabajo de Quine[5]. Si Lorenz hubiese incorporado esta línea de investigación, se habría topado con un problema. Quine no se incomoda al concebir a la ciencia como una construcción mítica porque considera que la bondad de una teoría se mide en función de su eficiencia para manejar el flujo de la experiencia[6]. Este medidor no es adecuado para juzgar la bondad de los trabajos historiográficos. Lorenz podrá cambiar el medidor, reemplazando la capacidad de predicción por el interés práctico de la historia. Aún así, esta variante es perfectamente consistente con el relativismo, de modo que no sirve como argumento para descartarlo.

El objetivismo no puede dar cuenta del desacuerdo de los historiadores respecto del conjunto de los hechos. Los ejemplos que da Lorenz son los siguientes: la incomparable capacidad destructiva del Nacional Socialismo, negada como "hecho" por parte de Nolte y Hillgruber al proponer un análisis de la historia alemana desde una perspectiva comparativa de la historia europea[7]; el "hecho" observado por Mommsen y Broszat de que Alemania no fue una dictadura monolítica y unipersonal[8]; la pretensión fáctica de Nolte de que el Nacional Socialismo puede ser reducido causalmente al bolchevismo[9]. Ahora bien, si se utiliza el término "hecho" en el marco de la discusión acerca de la objetividad que se da en la filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XX (y Lorenz trabaja a lo largo de todo el texto con el vocabulario propio de estas discusiones) ninguno de los tres casos expuestos ejemplifica un verdadero desacuerdo respecto de hechos. La incomparable capacidad destructiva del Nacional Socialismo no es un "hecho" bajo la acepción (o el conjunto de acepciones) común a las discusiones en filosofía de las ciencias. No pretendo negar la capacidad destructiva del régimen nazi, sino mostrar que términos como "capacidad destructiva" e "incomparable" no son hechos observables. Jamás diríamos, en el marco de la discusión epistemológica, que la "capacidad destructiva incomparable" es "un hecho". ¿Puede serlo la incomparabilidad? Tampoco es "un hecho" una dictadura. Se trata más bien de un complejo entramado de hechos. Ni lo es la relación causal entre el bolchevismo y el Nacional Socialismo. Ni siquiera es un hecho el bolchevismo o el Nacional Socialismo. En ambos casos se trata de entramados de millares de hechos. ¿Cómo puede afirmarse, entonces, que la relación entre esos dos conjuntos de hechos es *un* hecho?

Estas objeciones no van dirigidas contra los historiadores. Ellos no están obligados a utilizar el término "hecho" respetando (aunque fuera medianamente) la acepción (no unívoca) que éste adquiere en la discusión epistemológica. Pero sí cuestionan el trabajo de Lorenz. Él aplica la estructura y el desarrollo de la discusión respecto a los hechos que se dio en el ámbito de la epistemología al discurso historiográfico. Considera que esto es legítimo porque los investigadores de ambas disciplinas han mostrado desacuerdos respecto al conjunto de los hechos. Supone que se trata del mismo desacuerdo y diagnostica la misma solución: si la epistemología ha echado luz sobre la naturaleza del desacuerdo a través del realismo interno, la historiografía también puede hacerlo. El equívoco surge al interpretar que se trata del mismo problema. Lorenz yerra al suponer que cuando los historiadores rechazan los hechos de sus rivales repiten o ejemplifican la advertencia de Kuhn y otros filósofos de la ciencia respecto de la observación.

Segundas objeciones

Estas objeciones cuestionan la utilidad del realismo interno de Putnam para solucionar el problema que aqueja al quehacer histórico. La idea central del realismo interno es la insistencia en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. Se distancia del realismo metafísico clásico en tanto reconoce que las nociones de objeto y existencia tienen una multitud de usos diferentes y no un significado absoluto. Se distancia del relativismo en tanto niega que la verdad sea únicamente un nombre para aquello en lo que un grupo de gente puede estar de acuerdo[10]. Putnam ilustra su propuesta a través de un ejemplo: considérese un mundo con tres individuos *x1*, *x2* y *x3*. La pregunta ¿cuántos objetos hay en ese mundo? podrá responderse (al menos) de dos maneras igualmente correctas. La primera respuesta es

que hay tres objetos en ese mundo. La segunda respuesta considera que para dos o más particulares cualesquiera existe un objeto que es su suma, y entonces afirma que en ese mundo de tres individuos hay siete objetos (*x1, x2, x3, x1+x2, x1+x3, x2+x3, x1+x2+x3.*) Poco más adelante, Putnam explica que una vez que se ha aclarado cómo se está usando "objeto", la pregunta acepta una única respuesta que no es, en absoluto, un asunto de convención. Los conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente "decidida" por esa cultura[11]. Esto equivale a decir que una vez que se conoce el significado de los términos utilizados en un lenguaje, no habrá desacuerdo en cuanto a la verdad o falsedad de los enunciados en ese lenguaje.

Al aplicar el realismo interno al problema del *historikerstreit* u otros casos de disidencias en la historiografía, Lorenz debería concluir, si siguiera a Putnam, que se trata meramente de incomprensiones terminológicas. Personalmente, no creo que esto sea así. La particularidad de las reconstrucciones del pasado de los distintos historiadores no pende de las diferencias terminológicas que existan entre ellos. Aún si Habermas comprendiera la significación que Nolte otorga a cada uno de sus términos, probablemente seguirá rechazando su reconstrucción de la Alemania nazi.

Por otra parte, el realismo interno no muestra ninguna ventaja sobre el relativismo no radical para solucionar el debate. Las posiciones que aceptan la subdeterminación de la narrativa histórica por parte de la realidad (White o Ankersmit por ejemplo) esbozan conclusiones muy similares a las arribadas por Lorenz tras la apelación al realismo interno. Ambas admiten la existencia de desacuerdos que no pueden ser resueltos a través de la investigación fáctica. Pero en ese punto Lorenz apela a las nociones de interés práctico de la historia e identidad práctica. Junto a ellas introduce y legitima el valor normativo de la historiografía. Si se piensa que estas nociones no permiten alcanzar un consenso racional objetivo, se concluirá que el realismo interno reafirma las limitaciones (ya señaladas por el narrativismo) de la investigación historiográfica. Si se considera que estas nociones sí pueden ser objeto de una discusión objetiva, se habrá encontrado en la discusión axiológica un método legítimo para juzgar la corrección de las distintas reconstrucciones del pasado. Pero en ambos casos las nociones de interés práctico de la historia e identidad práctica son totalmente independientes del realismo interno. Pueden combinarse tanto con él como con cualquier variante del relativismo ontológico. El grado de utilidad que puedan mostrar para dirimir los debates historiográficos no respalda ni enfrenta la apelación al realismo interno.

Conclusiones

Por los motivos antes señalados concluyo lo siguiente: la aplicación del realismo interno que propone Lorenz obnubila el debate historiográfico. Analoga ilegítimamente la problemática historiográfica a la problemática epistemológica. Despotrica contra las posturas narrativistas pero echa mano, para evitar el relativismo de los marcos de descripción, al interés práctico de la historia. Simplifica las discrepancias y extiende el debate invitando a los historiadores a discutir cuestiones normativas, manteniendo la ilusión de que esta incorporación allanará el camino del acuerdo.

Notas

[1] Chris Lorenz, "Conocimiento histórico y realidad histórica: una defensa del realismo interno" traducción de Cecilia Macón, pág. 27
[2] ídem, pág. 15
[3] ídem, pág. 16
[4] W. Van O. Quine, *Desde un punto de vista lógico,* Buenos Aires, Hyspamérica, 1984. pág. 79
[5] H. Putnam, *Razón, verdad e historia,* editorial tecnos, pág. 41. Un análisis más detallado de la propuesta de Quine por Putnam se encuentra en "two dogmas revisited", *Philosophical papers vol. 3 Realism and reason,* Cambridge Press 1983
[6] W. Van O. Quine, *Desde un punto de vista lógico,* pág. 79
[7] C. Lorenz, "conocimiento histórico y realidad histórica: una defensa del realismo interno", pág. 6
[8] ídem, pág. 7
[9] ídem, pág. 8
[10] H. Putnam, *Las mil caras del realismo.* Ed. Paidos 1994, pág. 63
[11] ídem, pág. 64.

BLAISE PASCAL: UNA CONCEPCIÓN NO ORTODOXA DEL CONOCIMIENTO EN LA MODERNIDAD

Matilde Albert
UBA - CONICET

Las reflexiones de Pascal sobre *el conocimiento* se fundamentan en su concepción antropológica. En este sentido, es importante recordar que el pensador de Clermont-Ferrand concibe al hombre como *un ser finito, contradictorio y paradójico.* Su filosofía se caracteriza porque pone particular énfasis en destacar la oposición dialéctica entre la infinitud del universo y la finitud del hombre; de ahí que afirme que éste se halla siempre en una situación de equilibrio inestable entre *la nada y el todo,* ocupando así un punto intermedio en la naturaleza. Dicha oposición hace de él *un ser desgarrado* que vive en una tensión dialéctica entre ambos extremos. Esta peculiar situación le impide conocer todo (dogmatismo) e ignorar todo (escepticismo pirrónico). Las reflexiones del filósofo francés sobre esta problemática específica presentan un extenso análisis crítico en el frag. La.199/Br.72, titulado *Desproporción del Hombre.* La estructura general de este pensamiento abarca dos cuestiones fundamentales:

Por un lado, Pascal analiza el tema del infinito con el objeto de suscitar una toma de conciencia en el hombre de su época que – exaltado por el auge del racionalismo cartesiano- ignora cuál es su verdadero lugar en el nuevo universo infinito de la física moderna. Quiere que conozca su exacta proporción con relación a la totalidad de lo existente.

Por otro, esta nueva imagen del universo provoca un sentimiento de angustia, vértigo y desamparo en el sujeto moderno que el pensador francés describe con fuerza patética, exhortándolo al mismo tiempo a examinarse a sí mismo en su justo valor.

De este modo, el discurso pascaliano se propone mostrar la radical finitud del hombre para comprender no sólo la doble infinitud de la naturaleza, sino también su propio ser ya que es incapaz de tener un conocimiento profundo de su real naturaleza como ser compuesto de alma y de cuerpo. En efecto, su propia estructura cognoscitiva le imposibilita tener un conocimiento verdadero de toda la realidad humana y cósmica. Su razón y sus sentidos son facultades insuficientes para concebir la complejidad del mundo. Sobre esta peculiar concepción del conocimiento humano, Pascal expresa: « *Nuestra inteligencia posee, en el orden de las cosas inteligibles, el mismo rango que nuestro cuerpo en la extensión de la naturaleza. Limitados en todos los órdenes, este estado que ocupa el punto medio entre dos extremos se halla en todas nuestras facultades. Nuestros sentidos no perciben nada extremo: demasiado ruido, nos ensordece; demasiada luz, nos deslumbra; demasiada distancia y demasiada proximidad impiden la visión. Demasiada longitud y demasiada brevedad en el discurso, lo oscurecen; demasiada verdad, nos aturde...*»[1]

Se advierte así, que su filosofía constituye un verdadero desafío para su época, ya que ésta considera a la razón cartesiana como la única fuente de conocimiento que permite al hombre conocer toda la realidad. En cambio, Pascal sostiene que *la razón* sólo puede conocer un sector o fragmento de la realidad; es decir, no trata de hacer de ella el único instrumento válido de conocimiento como pretendía Descartes, sino de marcar sus justos límites, como desarrollará un siglo más tarde, sistemáticamente, Kant en su filosofía crítica.

Como científico y filósofo, tiene plena conciencia de que la capacidad cognoscitiva del hombre es finita y está referida exclusivamente al ámbito de la experiencia. Por eso, *el hombre puede conocer sólo fenómenos del mundo sensible.*

En consecuencia, *la racionalidad* para el filósofo francés, *no es el único criterio de verdad. El corazón* es otra facultad legítima que posee el hombre y mediante la cual puede acceder a *la verdad* de lo incomprensible y de lo indemostrable. Sólo el corazón puede sentir e intuir la verdad que trasciende el mundo fenoménico.

Sobre esta cuestión específica, es importante señalar la coexistencia de dos tipos de verdad en su filosofía: *una verdad ontológica* y *otra gnoseológica.* De este manera, se advierte que Pascal confunde – en

términos kantianos - la función propia de *la razón teórica* con *la razón práctica*, de igual modo que sus predecesores. La confusión entre estos dos tipos de razón proviene de la influencia de una teoría metafísica. Nos referimos a la teoría platónica de la identidad ontológica del ser y lo verdadero. Dicha confusión permite explicar por un lado, que Pascal afirme: *la verdad es una* y se identifica con Dios que, como verdad absoluta, es inaccesible a la razón; y por el otro, que aluda en sus escritos científicos y humanísticos a *la verdad de nuestros conocimientos*. Esta última remite a diferentes saberes: física, matemática, geometría, historia, derecho y teología. Se trata de *verdades parciales o fragmentarias* que corresponden a un orden determinado de la realidad. Cada saber exige así un orden y un método específico establecido por la clase de entes que se quiere investigar.

1. saberes naturales o sensibles: se conocen por medio del método experimental.
2. saberes racionales: se conocen por medio de demostraciones y pruebas.
3. saberes sobrenaturales: el corazón y la fe permiten acceder a lo que trasciende al orden natural y racional.

De lo examinado hasta el momento, podemos afirmar que la solución pascaliana al problema del conocimiento se basa en la conjunción de *la razón* y *el corazón*. Todo aquello que supera a *la razón* es intuido o sentido por *el corazón*. Por eso, existen distintos grados de certeza que corresponden a diferentes órdenes de saberes: hay *una certeza teórica* que es inherente al orden racional cuyo paradigma lo proporcionan las matemáticas y la física, y hay *una certeza práctica* que procede del corazón, la cual permite acceder a las verdades indemostrables e incomprensibles.

Pascal formula esta concepción inusual del conocimiento en diversos pasajes de sus *Pensamientos*. A continuación, citaremos un párrafo correspondiente al fragmento La.110/Br.272: « *Conocemos* ***la verdad*** *no solamente por* ***la razón,*** *sino también por* ***el corazón.*** *Es de este último modo como conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento que no tiene parte alguna en ello, intenta combatirlos...Pues los conocimientos de los primeros principios: espacio, tiempo, movimiento, números son tan firmes como los que nos dan nuestros razonamientos, y sobre esos conocimientos del corazón es preciso que se apoye la razón y que fundamente todo su discurso.. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza, aunque por diferentes vías - y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ésta demuestra para quererlas recibir...*»[2].

En este texto, Pascal sostiene que hay dos modos diferentes de conocer la verdad: *la razón y el corazón*. La función específica de *la razón* consiste en **demostrar** y la del *corazón* es **sentir e intuir.** Ambas facultades se hallan estrechamente relacionadas en el proceso del conocimiento ya que *el corazón* es el punto de partida del libre ejercicio de la razón. Los conocimientos del corazón poseen un carácter privilegiado porque son aprehensión e intuición inmediata.

Por medio de esta última facultad conocemos los *primeros principios* sobre los cuales debe apoyarse *la razón* para construir sus demostraciones y fundamentar así su discurso. Por este motivo, expresa Pascal que las proposiciones correspondientes a los saberes racionales y empíricos se concluyen; mientras que los primeros principios o verdades universales se sienten. Sobre esta cuestión específica, es importante aclarar que *los primeros principios*, para el pensador francés, no son los principios formales del conocimiento, sino que dicha expresión se refiere a: 1) los elementos primeros y presupuestos fundamentales de la geometría, 2) las verdades primeras y universales que ningún hombre civilizado puede dejar de reconocer. Estas *verdades universales* son, a su vez, indemostrables e incomprensibles.

En consecuencia, la necesidad de reconocer lo que sentimos por medio del corazón surge del carácter restrictivo de la razón humana. Es un hecho que existen verdades fuera del alcance de la razón. Por eso, es imprescindible admitir, según Pascal, un modo de acceso diferente para llegar a ellas. Precisamente, la incapacidad de la razón se comprueba en la existencia de verdades indemostrables e incomprensibles.

Pascal sostiene en sus *Pensamientos* y en su obra científica *Sobre el Espíritu Geométrico* que muchas verdades admitidas comúnmente por el hombre son, en realidad, indemostrables, como por ejemplo, la existencia de leyes naturales, el valor de la razón y de sus criterios de verdad e incluso la geometría, que constituye el orden más perfecto concebido por el hombre. En efecto, en dicho orden, la razón debe reconocer también sus propios límites frente a lo indemostrable, es decir, frente a los términos primitivos y a *los primeros principios*. Estos son *el espacio, el tiempo, el movimiento, el número, la igualdad*. Se trata de

términos que designan de un modo natural las cosas que significan. Cualquier aclaración que se quisiera hacer sobre ellos no aportaría más que oscuridad. Lo mismo ocurre con la palabra *ser*. Este término no puede ser definido sin caer en el absurdo, ya que no se puede definir esta palabra sin comenzar por "es", incurriendo así en una definición circular.

Así como en el òrden racional hay verdades que son indemostrables al hombre, existe también otro tipo de verdades indemostrables y simultáneamente incomprensibles. Tal es el caso de las verdades metafísicas. Al respecto afirma Pascal: « *Incomprensible que Dios exista e incomprensible que no exista; que el alma exista con el cuerpo, que no tengamos alma, que el mundo haya sido creado, que no lo haya sido, etc*»[3]. En este pensamiento, se advierte que no sólo la existencia de Dios sino también la cuestión del alma es incomprensible al hombre. En efecto, el hecho de que el alma ocupe un cuerpo constituye un enigma; de igual modo que la actividad racional sea de naturaleza espiritual y no material. Algo similar acontece cuando el sujeto cognoscente pretende explicar el origen del mundo. En este caso, el hombre experimenta un abismo ante la infinitud del mundo que lo rodea. Ni la tesis ni la antítesis resultan comprensibles para la razón humana. Es evidente que la afirmación de estas cuestiones es incomprensible desde un punto de vista teórico; pero asimismo, su negación hace que en el orden práctico, los hechos del mundo sensible carezcan de sentido alguno.

Por consiguiente, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no son demostraciones como pretenden la filosofía escolástica y el racionalismo cartesiano, sino *postulados o verdades indemostrables* que representan un punto de partida para comprender la realidad y de cuya negación se siguen consecuencias absurdas. Sobre esta cuestión, Pascal se anticipa a Kant y denuncia lo podría llamarse en metafísica *la ilusión de la razón*.

En síntesis, la concepción del conocimiento en Pascal puede resumirse del siguiente modo: 1) ***la razón es una facultad de conocimiento limitada.*** 2) no hay un saber universal y absoluto, como pretendía Descartes, sino diferentes saberes y métodos específicos correspondientes a diferentes órdenes de la realidad, 3) el hombre sólo puede acceder a *un conocimiento y a una verdad parciales*. 4) ***el corazón*** es otra facultad de conocimiento legítima, por medio de la cual el hombre puede conocer las verdades indemostrables e incomprensibles. De este modo, cada facultad de conocimiento desempeña, en la filosofía pascaliana, un rol específico: *la razón* prueba y demuestra; *el corazón* siente e intuye. Lo más relevante de su concepción del conocimiento consiste en haber concebido al *corazón* como fuente y origen del verdadero conocimiento y en haber trazado - en pleno auge del racionalismo cartesiano – las fronteras del conocimiento humano.

Bibliografía

Pascal Blaise (1983), *Pensamientos*. Traducción y Notas de C.R. Dampierre. Prólogo de José L. Aranguren. Madrid. Ediones Alfaguara.

Pascal Blaise (1983), *Sobre el Espíritu Geométrico*. Traducción y Notas de C.R. Dampierre. Prólogo de José L. Aranguren. Madrid. Ediciones Alfaguara.

Notas

[1] Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos La.199/Br.72*. Traducción y Notas de C.R. Dampierre. Prólogo de José L. Aranguren. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1983. pp.406-411.

[2] Cf. Blaise Pascal, *op.cit., La.110/Br.282* p. 379.

[3] Cf. Blaise Pascal, *op.cit., La.809/Br.230* p. 575.

LOS LÍMITES DE UNA CONCEPCIÓN PURAMENTE EPISTÉMICA DE LA VERDAD

María Elena Candioti de De Zan
UNER

Nuestro propósito es reconsiderar la idea de verdad en un horizonte filosófico signado por el "giro lingüístico", y precisar cuál es el alcance de las concepciones "epistémicas" de la verdad presentadas como alternativa a la idea de verdad como "correspondencia". Intentaremos mostrar la imposibilidad de seguir un camino lineal en los procesos de justificación. Si el conocimiento se da vinculado a nuestra capacidad de hablar y hacer, de tal modo que difícilmente pueda hablarse de un nivel cognoscitivo puro, las instancias de justificación se hacen más complejas, aunque probablemente más débiles.

El desafío es responder a cuestiones de validez cuando las tradicionales ideas de *representación* y *adecuación* han colapsado, cuando no puede recurrirse a fundamentos ontológicos o trascendentales, y cuando el recurso a una racionalidad "criterial" y demarcatoria ha sido cuestionado. Se trata entonces de precisar qué es lo que puede aceptarse como verdadero una vez que se han reconocido las funciones constructivas del sujeto y la diversidad de marcos conceptuales y lingüísticos que intervienen en esta construcción. A su vez será necesario explorar cómo conciliar el reconocimiento de la limitación de los resultados cognoscitivos y su vinculación a determinados marcos significativos, con la posibilidad de confrontación y corrección. En síntesis, la pregunta es cómo articular la contingencia de las condiciones de producción y legitimación del conocimiento, con la exigencia de "revisabilidad" de un conocimiento en permanente ajuste.

La gran propuesta de la filosofía occidental fue edificar la verdad sobre la racionalidad; exigir argumentos, no dejar librado a la fuerza de los hechos una multiplicidad de opiniones que evaden la justificación. Los fundamentos que sostuvieron tal propuesta, sin embargo, ya no tienen la misma fuerza. Hoy se admite que los conceptos empleados, los patrones de juicios racionales y el modo en que el hombre interpreta y organiza su experiencia no dependen de "naturalezas universales" o de evidencias intuitivas de ciertas ideas consideradas básicas e inamovibles, sino que se construyen en el tiempo. No podemos suponer que nuestros procedimientos de legitimación hallen garantías en principios inmutables, válidos para todos los pensadores racionales. Poco a poco se han ido disolviendo las pretensiones de una base homogénea, y en la medida en que no tenemos ya un conjunto de principios estables, las posibles respuestas a la cuestión de la verdad, tiene carácter conflictivo.

Al respecto pretendemos sostener:

a- que la verdad no puede quedar restringida a los consensos fácticos, sino que tiene carácter *normativo*. Esto supone abandonar la hipótesis de que las condiciones de validez del conocimiento están dadas por los modos de producción psicológica o social y por su estabilización en determinados contextos. La validez cognoscitiva requiere aceptabilidad racional

b- que la aceptabilidad racional no puede ser limitada a la idea de "objetividad", determinada ésta por su ajuste a criterios estipulados a priori, ni sustentarse sólo en el discurso, es decir, en la fuerza del "mejor argumento".

Aun cuando se admita que no hay un único, verdadero y completo marco conceptual que ofrezca *la* descripción adecuada de la realidad; es altamente discutible que todos ellos puedan ser aceptados como verdaderos simplemente porque se han estabilizado en conexión con ciertas prácticas. La cuestión es cómo sostener la pretensión de verdad, una vez producidos los embates de las posiciones antirepresentacionalistas.

Una salida interesante, en orden a resguardar el carácter *normativo* de la verdad, ha sido una concepción "epistémica" de la verdad, tal como la formulada por Putnam, por ejemplo, en *Razón, Verdad e Historia*. Desde una perspectiva de inspiración kantiana sostiene que *la verdad es bondad última de ajuste*[1]. La idea de progresivo ajuste, por una parte presenta la validez cognoscitiva en una dimensión temporal, acorde con el carácter inacabado del conocimiento humano, pero por otra, y dado la idea de racionalidad

que Putnam esboza, indica que el ajuste se da en un plano intersubjetivo, lo cual implica la posibilidad de comunicación y consensos progresivos. Sin embargo, está claro que no son los consensos los que determinan lo verdadero. Afirmar que un enunciado es verdadero -considera- es afirmar que podría ser justificado más allá de la circunstancialidad y las limitaciones de las situaciones de hecho, es decir, *en condiciones epistemológicas ideales*. "La verdad es así una idealización de la aceptabilidad racional"[2]. En este sentido la justificación trasciende la facticidad.

También la elaboración que realiza Habermas en *Conocimiento e interés* acerca de las nociones de objetividad y verdad, lo ubican en esta perspectiva. La verdad se define en contextos "discursivos"[3]. Aún cuando pertenezcan a contextos significativos diversos, las proposiciones en cuanto formuladas en actos de habla, tienen pretensión de verdad, y esto habrá que justificarlo en el discurso ajustándose a determinadas condiciones. "Verdad" significa en esta concepción, que puede reconocerse como justificada la pretensión de validez de la afirmación, confirmada por procesos que se dan a partir del consenso logrado a través de la argumentación. La justificación de validez va más allá de los límites de marcos conceptuales y valorativos cerrados; esto es, lo verdadero es justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco significativo del que parte, siempre y cuando se permita una discusión racional.

Ahora bien: ¿el cumplimiento de estas condiciones de justificación, nos permite hablar de la *verdad* del conocimiento? La justificación así entendida, si bien es necesaria, es unilateral. Si se habla de corrección y progresivo ajuste tienen que explorarse otros aspectos. El carácter problemático de la reducción de la idea de verdad a la aceptabilidad racional no tarda en descubrirse. Además de la fragilidad de la idea de condiciones "epistemológicas ideales[4], al poner el centro de la noción de verdad en su posibilidad de *justificación*, se está produciendo una identificación indebida. Se identifica "ser verdadero", con estar verificado en un grado suficiente como para garantizar la aceptación bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas. Pero la verdad es una propiedad perenne de un enunciado, mientras que la justificación depende de criterios estipulados. La historia nos ha mostrado que conocimientos considerados válidos, incluso garantizados por pautas metódicamente establecidas, no siempre han resultado verdaderos. La verdad tiene un "plus" respecto a la noción de justificación. Si bien podemos admitir que las condiciones de justificación se fijan en distintos niveles y corresponden a ámbitos epistémicos diferentes, la idea de verdad supone poder discernir, más allá de lo que ya está legitimado por una determinada comunidad epistémica, qué es lo que debe ser corregido o descartado como falso, e incluso cuestionar los criterios en juego.

Es en este punto donde se advierten las limitaciones de una concepción epistémica que prescinde de la referencia a lo real. En efecto, resulta sumamente incierto determinar cuáles son las "condiciones epistemológicas suficientemente buenas". Sin duda, en esta determinación intervienen procesos intersubjetivos de discusión y acuerdos, pero habrá que precisar en qué se fundan.

La exigencia de discernimiento y corregibilidad implica considerar algo más que la capacidad argumentativa. El reconocimiento del discurso como momento crítico es fundamental, pero debe tenerse el cuidado de no convertirlo en la instancia autofundante, disolviendo la presencia del mundo en un tejido lingüístico de interpretaciones superpuestas.

Las dificultades en el intento de acordar cuando son suficientemente buenas las condiciones que permiten aceptar un enunciado como verdadero, han mostrado la necesidad de revisar la idea de experiencia, liberándola de los supuestos que la restringían a un "internalismo", obstaculizando la posibilidad de contar con la *experiencia de lo real* como medio de corrección y ajuste. Esta es la revisión que vemos en los últimos trabajos de Putnam[5]. Su distanciamiento respecto a una concepción puramente epistémica, insistiendo en un *realismo* que ya ni siquiera quiere llamar "interno", y prefiere llamar pragmático[6], ha tenido efectos constatables. El más sorprende, tal vez, es la recomposición que hace Habermas de las nociones de verdad y justificación señalando la diferencia entre ambas, y admitiendo las limitaciones de una concepción centrada en el momento discursivo[7].

Se reconoce así que si bien la experiencia entendida desde un punto de vista pragmático no puede constituirse en instancia de apelación definitiva, desempeña sin embargo un importante rol, ya que la falta de cumplimiento de resultados esperados puede desencadenar discusiones tendientes a alcanzar interpretaciones correctas[8]. El sostén argumentativo requiere a su vez puntos de apoyo, y está sujeto a un proceso de corrección y aprendizaje que implica renunciar a condiciones a priori y a criterios prefijados.

Vemos por tanto que tanto la perspectiva puramente epistémica como la perspectiva "realista" son unilaterales. La primera no puede dar cuenta de la intuición falibilista; la segunda, corre el riesgo del

recurso a tesis metafísicas difícilmente defendibles[9]. La alternativa de sostener la verdad de los enunciados ya sea en la experiencia, ya sea en el discurso se presenta como una falsa opción: la mera manifestación de la cosa no puede tener pretensiones de verdad si no puede ser justificada argumentativamente; pero a su vez, la argumentación discursiva que conduce al consenso carece de sustento si la experiencia de lo real queda desvalorizada.

La consideración de la verdad tiene que atender a un doble aspecto: *la pretensión de validez, sostenida lingüísticamente, es también la pretensión de conocer la realidad, a través de las múltiples formas de describirla y de construirla.* Notemos que no se trata de dos aspectos a sumar, o de dos niveles complementarios (el nivel del discurso y el nivel de la experiencia), sino que se penetran mutuamente. La compenetración de conocimiento y lenguaje indica que ninguna de ellos, tomados separadamente puede funcionar siquiera de manera correctora.

Si esto es así, el proceso veritativo debe entenderse como una dinámica que integre la complejidad de los modos de acceso a la realidad, y de los procedimientos de justificación de validez. Si bien los procesos discursivos son ineludibles como mediación de la experiencia, no pueden cerrarse sobre sí mismos, y se hace necesario explorar las condiciones que hacen posible la articulación de lenguaje y experiencia en su *referencia objetiva.* Sin esta referencia se produciría un corte que terminaría con la primacía del discurso, produciéndose así una de las formas más sofisticadas de absolutización de la razón.

La perspectiva epistémica es aceptable -a nuestro juicio- siempre y cuando no resulte reductiva, y pueda darse cuenta de la posibilidad de corrección más allá de las prácticas discursivas vigentes, e incluso de esas mismas prácticas; lo cual remite como punto de confrontación, al concepto de mundo objetivo compartido, entendiéndolo no como un mundo metafísico, sino como el reverso de nuestra intuición falibilista sobre la revisabilidad de nuestro saber. Esto exige una crítica del conocimiento que permita un análisis exhaustivo de la función representativa del lenguaje y su capacidad de referencia a lo real, y precisar cuáles son las condiciones de los procesos comunicativos, cuestiones que pueden ser abordadas inspeccionado ciertos aspectos que se vinculan directamente a la pragmática lingüística. Por otra parte, requiere prestar atención a la creciente preocupación por el realismo, y explorar el alcance de las nuevas propuestas. Al respecto hay que tener en cuenta que la estructura de lo real no es simple ni transparente, ya que encierra en sí el resultado sedimentado de la operatividad humana que, en múltiples estratos, configura significados, transforma estructuras y propone ideales; de allí que las instancias de validación tengan que recorrer zigzagueantes caminos, en los que se articulan la interpretación y el discurso crítico, los criterios de aceptabilidad racional, y los compromisos valorativos.

Notas

[1] Hilary Putnam, 1988, *Razón, verdad e historia,* Tecnos, Madrid, p.73
[2] Ibid.: p. 65
[3] Jürgen Habermas, 1982,*Conocimiento e interés,* Taurus, Madrid, p. 310 a 324
[4] León Olivé, 2000, *EL bien, el mal y la razón,* Paidós, Méjico, p. 186.
[5] Hilary Putnam, 2001, *La trenza de tres cabos,* Siglo XXI, Madrid, p. 21-25
[6] Hilary Putnam: 1994, *Las mil caras del realismo,* Paidós, Barcelona
[7] Jürgen Habermas, 1999, *Wahrheit und Rechtfertigung,* Suhrkamp, Frankfurt, p. 279 a 307
[8] Ibid., p. 21
[9] Cristina Lafont, 1997, "Verdad, saber y realidad", en J. Gimbernat (Ed.): *La filosofía moral y política de J. Habermas,* Biblioteca Nueva, 1997, Madrid, p. 239 a 260

LA LECTURA COMO PRÁCTICA

Pablo Carnaghi
FFyL - UBA

Me dispongo a leer, tomo un libro en mis manos, lo sitúo de la manera adecuada –la tapa frente a mi mirada, la contratapa sobre mi mano derecha–, busco con los dedos el lugar donde mi lectura había concluido, el libro se abre, recomienzo. Estas operaciones no dan comienzo o acompañan la actividad de la lectura, la constituyen. La comprensión de lo leído comienza como aprehensión operatoria. Leer es, antes que interpretar textos, manipular objetos; la lectura es primero una práctica y sólo en una segunda instancia una actividad conceptual.

Para la semiótica la práctica de leer es necesariamente ajena y exterior al sentido o la significación de lo leído. En el lenguaje verbal, según el Grupo µ, "el carácter discreto y arbitrario de las unidades del código permite hacer abstracción de las condiciones de lectura o de descodificación: la estructura semántica de un mensaje lingüístico es prácticamente idéntica si llega a través de los canales auditivo o visual. Sus elementos, en su transparencia, sólo sirven de relevos, pronto olvidados para acceder al código"[1]. El Grupo µ admite que es necesario tomar en consideración la materia de la expresión y el modo cómo se la percibe para comprender la constitución de un sistema semiótico, pero, una vez que la semiótica "ha integrado en su descripción de las formas los caracteres que son la consecuencia de las sujeciones del canal"[2], puede prescindir de toda consideración que no ataña específicamente a la forma de la expresión.

Sin embargo, en la experiencia efectiva de lectura las diferencias de soporte se traducen en diferencias de sentido. El sentido de un texto no es el mismo si está ante nuestros ojos en una pantalla de computadora, lo tenemos en nuestras manos impreso en un libro o lo oímos de boca de un orador, aún cuando las palabras sean las mismas y se sucedan en idéntico orden. No es posible mantener la escisión entre el sentido lingüístico y la materialidad en la que se encarna.

Leer es percibir. La palabra escrita no es, en principio, más que un fragmento de lo real que debe ser constituido como objeto. Sólo en tanto *nóema* perceptual se puede ofrecer como correlato de la actividad intencional de una conciencia. El texto es el correlato noemático de un acto de donación de sentido en la percepción. La existencia de lo leído como objeto perceptual es el fundamento de su existencia como encarnación de la significación lingüística.

Eso que podríamos llamar "objeto lingüístico" es tanto temporal como espacial[3]. En el texto escrito, la espacialidad y la temporalidad no son órdenes distintos, sino que están imbricados uno en el otro. La disposición espacial del texto es el fundamento de su organización temporal. Toda percepción es una presentación acompañada de despresentaciones en la forma de retenciones y protensiones; encierra intenciones anticipativas vacías que se plenifican ulteriormente con nuevos aspectos del objeto. Esta progresiva plenificación corre paralela a un vaciamiento de intenciones que antes estaban plenificadas. La retención es la fase de pasado de la percepción y la protensión es su fase de futuro. El ahora es el momento originario, el "punto fontanal"[4], de la captación impresional. El núcleo del ahora no puede aislarse de las otras fases temporales: la protoimpresión se une a retenciones y protensiones que contienen en una cadena mediata todas las fases del curso de la conciencia. Lo percibido no desaparece sin más, sino que permanece consciente, aunque ya no de modo intuitivo, gracias a las retenciones, que son, en tanto despresentaciones, modos de conciencia vacíos del objeto. La modificación retencional es continua, la corriente del tiempo no se interrumpe. Podríamos pensar, así, en una conciencia que retiene todo su pasado en una única percepción. Esto plantea el problema de la unidad temporal del objeto y, en particular, para nosotros, la cuestión de la unidad temporal del objeto lingüístico. En la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Husserl analiza la percepción de una melodía como ejemplo de la percepción de un objeto temporal. En principio –plantea Husserl– se dice que la nota actual es percibida y las notas pasadas y futuras no lo son. Las notas son oídas en sucesión, una detrás de la otra, y cuando se oye una de ellas es porque se ha dejado de oír la precedente. Pero también se dice que la melodía entera es percibida. La percepción de un objeto del tipo de una melodía sólo es posible porque "la unidad de la

conciencia retencional 'retiene' aún los mismos tonos transcurridos en la conciencia, constituyendo a la vez la unidad de la conciencia referida al objeto temporal unitario"[5]. El objeto percibido no es temporalmente homogéneo, incorpora diferencias temporales que se constituyen, justamente, en las fases de retención, protoimpresión y protensión. Tiene una estructura temporal interna. Esto es manifiesto en la melodía, pero también se aplica a la nota aislada. No hay un objeto perceptual que se constituya una pura protoimpresión, un instante singular sin espesor temporal.

La sucesión de las fases temporales de las vivencias requiere de un marco o fundamento de unidad que debe ser, en cierto modo, independiente del flujo temporal. Husserl llama a este fundamento conciencia absoluta constituyente del tiempo. Merleau-Ponty, que retoma, en la *Fenomenología de la percepción* el análisis de las estructuras de la temporalidad que realiza Husserl, plantea el problema en estos términos: "es menester dar con una conciencia que no tenga otra detrás de ella, que capte, pues, su propio ser y en la que, por fin, ser y ser consciente formen una unidad. Esta conciencia última no es un sujeto eterno que se aperciba en una transparencia absoluta, porque tal sujeto sería definitivamente incapaz de descender hacia el tiempo y no tendría, pues, nada en común con nuestra experiencia, sino que se trata de la conciencia del presente. En el presente, en la percepción, mi ser y mi conciencia forman unidad, lo cual no quiere decir que mi ser se reduzca al conocimiento que de él tengo y se exhiba claramente ante mí -por el contrario, la percepción es opaca, hace obrar por debajo de lo que conozco mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo-, sino porque 'tener conciencia' aquí no quiere decir sino 'ser en...' y mi conciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de 'ex-sistencia'. Comunicando con el mundo comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo por entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes en el mundo"[6]. Merleau-Ponty pone en cuestión la solución husserliana: el fundamento último de la temporalidad no es para él "una conciencia primaria que no tenga ya detrás de sí ninguna conciencia que tuviera conciencia de ella"[7], sino el hecho de que el sujeto está encarnado en un cuerpo y es en el mundo. La situación práctica del cuerpo propio ante sus tareas es el fundamento de la unidad temporal del objeto, que es su correlato.

Tenemos, entonces, que leer es percibir, y que la percepción no se puede escindir de la motricidad en tanto realización práctica del ser en el mundo. Pero leer no es sólo percibir, sino que es además percibir un tipo peculiar de objetos. ¿Cuál es la relación entre sentido perceptual y sentido lingüístico? En *Ideas I*, Husserl plantea la conveniencia de distinguir el alcance de las nociones de sentido y de significación[8]. Posee sentido la totalidad de la actividad intencional de la conciencia, mientras que sólo posee significación la expresión lingüística, en tanto tiene la capacidad peculiar de imprimir la forma de lo universal a lo intuido de modo particular[9]. El lenguaje pertenece al orden de lo conceptual: no habría, estrictamente hablando, sentido lingüístico. De modo que la noción de significación nombra más que la posibilidad del sentido de encarnarse en un sensible y la expresión pone en juego una discontinuidad esencial entre el sentido y la significación.

Pero, ¿qué entendemos por sentido? Husserl lo caracteriza como una "especie de forma abstracta"[10] inmanente al contenido total del *nóema*. La psicología de la Gestalt hablaba de la organización interna de la forma[11]. Merleau-Ponty lo define como una deformación coherente impuesta a lo visible en la expresión[12]. El sentido desborda la forma. La institución de sentido impone una nueva forma a un visible que no es puro caos, ya que, si lo fuera, la deformación que se le impone no sería tal, sino una mera información a lo que no posee forma alguna. La coherencia de la deformación se debe a que responde a un estilo expresivo. En Merleau-Ponty, la cuestión del sentido viene con la cuestión de la expresión, y con ella trae nuevamente el problema de la distinción entre sentido y significación. En Husserl la especificidad de la expresión está dada por el hecho de que imprime la universalidad de lo conceptual a lo intuido de modo particular. Esta especificidad es la señal de la discontinuidad entre el orden del sentido y el orden de la significación. Para Merleau-Ponty en la expresión se manifiesta, por el contrario, la continuidad entre estos dos órdenes. "Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra todo uso humano del cuerpo es ya *expresión primordial*, no ese trabajo derivado que sustituye lo expresado por signos dados por otra parte con su sentido y su regla de empleo, sino la operación primera que ante todo constituye los signos en signos"[13]. La palabra, como la percepción es un uso del cuerpo. Tanto la una como la otra son modos posibles que tiene el cuerpo propio de vivir en un mundo.

Merleau-Ponty extiende el alcance de la noción de expresión a los actos perceptivos y, correlativamente, muestra en la expresión lingüística un sentido previo a la significación lógica. Para eso toma la noción de *valor expresivo* de Cassirer. Toda percepción se funda originariamente en la aprehensión y

diferenciación de ciertos caracteres "fisiognómicos"; la forma del "tu" tiene primacía frente a la forma del "ello"; lo percibido nos resulta simpático o antipático, amistoso o amenazador antes de adquirir su solidez y volumen de cosa. "Hay que reconocer -dice en la *Fenomenología de la percepción*- antes de los 'actos de significación' del pensamiento teórico y tético, las "vivencias expresivas", antes del sentido significado, el sentido expresivo, antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la 'pregnancia' simbólica de la forma en el contenido" [14]. El sentido expresivo, o mero sentido, no sólo precede al sentido significado, esto que, con Husserl, llamamos significación sino que es su fundamento; no su causa o razón, sino el suelo en el que reposa y, por tanto, su condición de posibilidad. "Es menester -dice Merleau-Ponty- que la significación conceptual se forme "como en relieve sobre una significación gesticulante que es inmanente a la palabra"[15].

Notas

[1] Groupe ì, ***Tratado del signo visual. Para una retórica de la imagen***, Madrid, Cátedra, 1993, p. 53.
[2] GROUPE ì, *ob. cit.*, p. 52.
[3] Wolfgang Iser establece una diferencia entre la percepción de objetos como percepción estática y la percepción de textos como percepción dinámica, la primera exterior y la segunda inmanente a lo percibido. Esa diferencia no existe. No percibo un objeto como un algo indiviso que está frente a mí en soledad. A lo sumo plenifico una cierta porción de mi horizonte espacial de percepciones, le doy a un determinado trozo de mundo el estatuto de cosa más o menos independiente. Pero mi exterioridad a ese objeto que pongo ante mí es siempre segunda ante el hecho de que soy un cuerpo que vive en un mundo. Si como lector soy un "punto de visión móvil" inmerso en un texto que se extiende detrás y ante mí; como sujeto encarnado, a la vez e indisolublemente percipiente y móvil, estoy inmerso en un mundo visible que me excede por todos lados. El problema, como dice Merleau-Ponty, es "comprender cómo la visión se hace desde alguna parte sin estar encerrada en su perspectiva". Y este problema es el mismo para la percepción en general y para la percepción en el caso particular de la lectura de un texto. Cf. ISER, Wolfgang, ***El acto de leer. Teoría del efecto estético***, Madrid, Taurus, 1987, Capítulo III, "Fenomenología de la lectura".
[4] Husserl, Edmund, ***Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente***, p. 76.
[5] Husserl, Edmund, *id.*, p. 86.
[6] Merleau-ponty, Maurice, ***Fenomenología de la percepción***, México, FCE, 1957, pp. 464-65.
[7] Husserl, E., citado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, p. 462.
[8] Husserl, Edmund, ***Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica***, México, FCE, 1995, p. 296.
[9] Husserl, Edmund, *ob. cit.*, p. 297.
[10] Husserl, Edmund, *ob. cit.*, p. 315.
[11] Katz, David, ***Psicología de la Gestalt***, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 83.
[12] Merleau-ponty, Maurice, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en ***Signos***, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pp. 66, 92 y 95. La expresión "deformación coherente" es de Malraux, en *La création esthetique*.
[13] Merleau-ponty, Maurice, *ob. cit.*, p. 81.
[14] Merleau-ponty, ***Fenomenología de la percepción***, México, FCE, 1957, p. 323. Cf. CASSIRER, ***Filosofía de las formas simbólicas***, México, FCE, 1972, Volumen III, pp. 92 ss.
[15] Merleau-ponty, ob. cit., p. 196.

CONCEPCIÓN ESTRUCTURALISTA (CE) Y PERSPECTIVAS REPRESENTACIONALISTAS DE LA CIENCIA

Adriana Gonzalo
UN del Litoral

Concepciones representacionalistas de la ciencia

Me he dedicado en un trabajo presentado como ponencia en este congreso a reseñar la creciente reflexión sobre el tópico "representación" en la actividad científica, como un cambio de orientación, que ha virado el eje de la crítica rortyana, que intentaba mostrar el callejón sin salida en que la concepción representacionalista del conocimiento había caído a lo largo de la reflexión sobre el conocimiento en general y sobre la ciencia en particular. Asimismo, he señalado como, en contraposición, nos encontramos actualmente ante nuevas perspectivas de pensar el conocimiento como representación, y la ciencia como una actividad básicamente representacional.

En el trabajo referido he comentado que en dicha empresa se han embarcado actualmente muy diversos enfoques filosóficos de la ciencia, que van de Giere y van Fraassen a los miembros del Strong Programmme y los constructivistas sociales, y desarrollado los puntos centrales del allí llamado "nuevo programa representacionalista de la ciencia" (PRC). Este Programa tiene entre sus principales actores a Van Fraassen (1987), Mundy (1986), Swoyer (1991), Giere (1988, 1994) e Ibarra, A y Mormann, T. (1997, 2000). A su vez, encuentra varios puntos de contacto con la Concepción Estructuralista, que ha ofrecido una conceptualización exhaustiva, enriqueciendo de este modo la reflexión sobre el rol de la representación en la actividad científica. Los autores antes nombrados y la CE 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, en sostener que la función de representar no es un aspecto más constituyente de nuestro comportamiento psicológico o sociológico, sino una de sus condiciones determinantes.

Un aspecto básico compartido se funda en la contraposición entre una visión representacionalista y una lingüística de la ciencia. Stegmüller (1973) se ha referido a la concepción tradicional o estándar de la ciencia como una concepción enunciativa de las teorías científicas, en contraposición, en la CE las teorías no son concebidas como conjunto de enunciados, sino como entidades modelo-teóricas. En afinidad a esta perspectiva, en Ibarra y Mormann (1997) se afirma: "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".

La interpretación modelo-teórica de la ciencia, se presenta como una concepción rerpesentacionalista, en oposición a ciertos rasgos característicos de una idea "reduccionista" de representación - una concepción a lo Rorty-. Ciertas notas son características de la visión reduccionista: (a) la idea de representación como copia especular, y la de conocimiento como reflejo. b) la idea de representación derivada de una idea de mente como producto de un sujeto individual, y por ende sujeto a las "desviaciones" o variaciones subjetivas ("representación" concebida al modo de la "Vorstellung" de Frege); c) paralelamente, la acción subjetiva cumple un rol reductivo, las representaciones sirven para reducir la complejidad. Pero, dado (a), los objetos representantes funcionan como marcas, etiquetas o sustitutos de los objetos representados. Dado que el reflejo no puede contener más que lo reflejado, éste no puede sumar componentes que de algún modo sean agregados al mundo, entendido como mundo de hechos, sensaciones, extensiones, es más bien la imagen como fruto del espejo, que reúne la complejidad en la unidad. d) como consecuencia de lo anterior, la representación se funda en la semejanza o similitud de lo representante con lo representado; y la idea de adecuación entra aquí en escena: una representación resulta una representación verdadera o falsa del mundo exterior, en la medida en que resulta ser una representación isomórficamente adecuada o inadecuada de aquel.

Desde la perspectiva representacionalista esta 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, que supone la introducción de una nueva complejidad en el sistema representante. Paralelamente, se intenta deslindar las ideas de representación mental, de la de producto subjetivo, psicológico e individual (y por ende cargado de connotaciones relativas a los variable, lo cambiante, lo signado por la individuación). 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 liga además esta última idea a una concepción pragmática-intencional. Como afirma Mundy: "el auténtico propósito de la representación es la aplicación de la teoría del sistema representante al sistema representado"(Mundy 1986, 392). El PRC concibe al conocimiento 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. Es el ejercicio de esta práctica, básicamente social, fruto de la acción de los miembros de una comunidad científica. La aceptabilidad de estas aplicaciones dependerá, pues, de las intenciones de las prácticas científicas y del éxito de estas aplicaciones, según fines trazados.

Modelos y representación en la CE

Analizaremos en este segunda parte, cómo la CE, caracterizada como un tipo de concepción semántica, presenta un cuerpo conceptual que permite contar con elementos propicios para pensar la actividad científica como actividad básicamente representacional, en el marco de los rasgos arriba descriptos. Suppes y Suppe en EEUU, Van Frassen, Wojcicki y Przelewski en Polonia, Dalla Chiara y Toraldo de Francia en Italia, y la CE comparten básicamente una imagen de la ciencia, que los reúne bajo la denominación de "Concepción semántica" de las teorías. En contraposición a las concepciones sintácticas, que asientan las bases de las reconstrucciones teóricas sobre el cálculo lógico y un lenguaje lógico o metamatemático, la Concepción semántica, inaugurada por Patrick Suppes (1951) propone que las teorías científicas deben reconstruirse sobre el lenguaje matemático, en particular, teniendo la teoría intuitiva de conjuntos como herramienta central. En esta orientación, desarrollada en la Escuela de Stanford, con Suppes como figura fundante, fue proseguida por Sneed, J., cuya obra (1971) impactaría fuertemente en Stegmüller (1973), iniciando éstos lo que se conoce como Concepción Estructuralista de la ciencia, desarrollada principalmente por Moulines, C.U y Balzer, W.

Desde la CE, la ciencia empírica en un tiempo dado consiste en un número grande y finito de unidades elementales que se denominan "elementos-teóricos". Éstos son caracterizadas como entidades modelo-teóricas, clases de estructuras teoréticas de conjunto. Para describir estas entidades se introduce un aparato técnico específico, haciendo uso de una axiomatización basada en la teoría intuitiva de conjuntos.

En *An Architectonic for Sciencie*, de Balzer, Moulines y Sneed (1986) un elemento-teórico, se representa como T= < K, I >, donde K es el núcleo teórico de T, e I representa el conjunto de aplicaciones propuestas del elemento-teórico. El núcleo teórico contiene la estructura matemática de la teoría, que se expresa mediante la siguiente fórmula: K = < Mp (T), M (T), Mpp (T), RG (T), VG (T) >, donde M (T) es la clase de los modelos de T, Mp (T) es la clase de los modelos potenciales de T, Mpp (T) es la clase de los modelos potenciales parciales de T, RG (T) es la clase de las restricciones (global constraints) que caracterizan conexiones o relaciones entre diferentes aplicaciones o modelos de una misma teoría y VG (T) es la clase de los vínculos interteóricos globales (global links), que caracterizan las conexiones esenciales de los elementos teóricos con otras teorías - representados por otros elementos-teóricos.

En adición a este formalismo, se requiere de un conjunto de descripciones informales del dominio de sus aplicaciones. Los términos puramente formales están asociados con algunas descripciones informales de un sector particular de la realidad a los que se aplica. El dominio de las aplicaciones de T es considerado una parte de la identidad de una teoría, ya que sin éste no tendríamos ningún modo de conocer si efectivamente estamos tratando con una teoría empírica. Se establece además que las aplicaciones de T tienen la estructura de modelos potenciales parciales, esto se expresa en: I (T)? Mpp (T).

Como se ve en la conceptualización presentada, el papel de las entidades modélicas es clave y central en CE, esto se ve claramente en la necesidad de postular los diferentes tipos de modelos: actuales, posibles o potenciales, potenciales parciales. Cada una de estas entidades se definen estrictamente y

tienen un rol específico en CE. Pero, ellas comparten la característica de ser "entidades intermedias", de tipo lógico-representacional, que no forman parte de las teorías (objeto de las reconstrucciones), ni pertenecen al mundo fáctico. Sin embargo, las entidades modélicas resultan instrumentalmente fructíferas en las reconstrucciones teóricas, y logran ser adecuadas para señalar el vínculo entre teorías y realidad extra-teórica o realidad empírica.

Si bien en la CE estos componentes han sido claramente definidos y juegan un rol preciso en la metateoría a la hora de efectuar reconstrucciones teóricas, existen aún varios aspectos a esclarecer: ¿cuál es la relación entre el componente empírico y el núcleo formal en una reconstrucción modelo-teórica? ¿Cómo se puede dar cuenta de que el núcleo se "aplica" a un campo fáctico? ¿Qué rol heurístico-representacional se asocia a estas aplicaciones intencionales? Dentro de la CE se ha atendido particularmente al problema de la relación entre la estructura formal que la teoría, y el componente fáctico. Por un lado, como se mostró, se ha considerado como parte constitutiva de una teoría en conjunto de aplicaciones intencionales de la misma (intended applications). Por otro, el conjunto de éstas ha sido definido de modo histórico-pragmático, ya que es el conjunto de aplicaciones efectivas, dentro del conjunto total de aplicaciones posible conforma históricamente en la práctica de la ciencia, como producto de la acción de los miembros de una comunidad científica.

Por su parte, el conjunto total de aplicaciones posibles ha sido definido como conjunto de modelos potenciales parciales, caracterizados por constituir un conjunto que postula la existencia de términos no-teóricos (relativamente a una teoría en cuestión, llamémosle T) que permite postular la existencia de entidades no-teóricas, posibles de ser sostenidas en la medida en que éstas son definibles por otras teorías científicas, diferentes de T, en un momento histórico compartido por T. A los aspectos señalados se suma la idea de *aserción empírica de una teoría*, concebida como una aserción en la que se enuncia que cierto componente teórico se aplica a ciertos casos paradigmáticos. Éstas aserciones permiten la predicación de "aceptabilidad" de las teorías científicas. El enunciado empírico se formula con la ayuda de la noción de contenido de un elemento-teórico, que se expresa con Cn (K). Los miembros de Cn (K) son aquellas combinaciones de estructuras T-no-teoréticas que pueden ser obtenidas eliminando términos teóricos de algunas combinaciones Y de estructuras teoréti-cas, donde Y es el conjunto de modelos que están correctamente conectados (linked) con otras teorías relevantes e Y satisface las constraints. Podemos también formular esto así: X pertenece a Cn (K) si los modelos potenciales parciales de X pueden ser aumentados por términos teóricos tal que el conjunto resultante de modelos potenciales Y es tal que: a) todos los miembros de Y son modelos, b) todos los miembros de Y están correctamente conectados con otras teorías relevantes, c) Y satisface las constraints.

A partir de las ideas iniciales de Stegmüller (1973, 1976), de los aportes de Moulines, C.U. (1982) y los desarrollos de Balzer, Moulines, Sneed (1986) la conceptualización de los aspectos sincrónicos de la ciencia, se extendió hacia aspectos diacrónicos, y por ende socio-históricos. Así se introdujo la idea de que una comunidad científica "dispone" de una teoría, que aplica, según las normas pragmáticas y las intenciones comunitarias a cierto conjunto de fenómenos, demarcados según sistemas paradigmáticos.

Consideraciones finales

Hemos sobre el comienzo señalado algunos rasgos que constituyen lo que llamamos "concepción reduccionista de representación", marcando como rasgos centrales de ésta: (a) la concepción de mente especular, y consecuentemente la idea de representación como imagen reflejo, como copia; (b) la idea de mente como producto de un sujeto individual; (c) la acción subjetiva como acción es, reductiva de la complejidad fenoménica, que opera como la unidad de lo reflejado en el reflejo, en la imagen especular de lo dado. (d) el concepto de representación fundado en la idea de semejanza o similitud de lo representante con lo representado, y la idea de representación verdadera o falsa según la adecuación isomórfica de ésta al mundo exterior.

Como vimos, frente a (a) la CE presenta una idea de representación modelo-teórica, en la cual el sistema representante está enriquecido por diversos componentes modélicos: modelos (actuales), modelos potenciales, modelos potenciales parciales. Asimismo, la reconstrucción modelo-teórica mantiene una separación entre el componente teórico (t-teórico) y el no-teórico (t-no-teórico) implica la necesaria remisión al aparato conceptual, con el objetivo de representación modelo-teórica de un campo empírico. Frente a (b) CE concibe los modelos como entidades aplicables a un dominio empírico, cuya condición de

aplicabilidad es condición de aceptabilidad. Esa última resulta el modo de conceptualización de la noción de objetividad de la representación modelo-teórica.

Con relación a (c) la CE no requiere de la noción de semejanza ni de adecuación entre el sistema representante y lo representado. La idea de "aplicación intencional" supone la idea de que ciertas estructuras se aplican a cierto dominio empírico, de acuerdo a una concepción pragmático-intencional de aplicación: se consideran aplicaciones paradigmáticas a un subconjunto del conjunto total de aplicaciones, dado en un momento del desarrollo teórico, que la comunidad científica reconoce como paradigmático; esta última idea señala el rol de los componentes sociológicos e históricos que intervienen en la configuración de las aplicaciones intencionales. Finalmente, en contraposición a (d), la relación entre la estructura formal y el conjunto de aplicaciones intencionales es de carácter instrumental y convencional. Nuestras construcciones modelo-teóricos pueden servirnos para la descripción y explicación de cierto sistema fenoménico, a los que se aplica, según objetivos de la comunidad científica en circunstancias histórico-pragmáticas determinadas.

Bibliografía

Balzer, W., Moulines, C., Sneed, J. (1986), *An Architectonic for Science*. Reidel.
Balzer, W., Moulines, C.U. (eds.) (1996), *Structuralist Theory of Science*. W. de Gruyter
Ibarra, A Y Mormann, T. (1997), *Representación en la ciencia*. Del Bronce
_____ (2000), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía*. Ariel.
Moulines, C. U. (1982), *Exploraciones metacientíficas*. Alianza
Mundy, B. (1986), "On the general theory of meaningful representation", Synthese, 67, 391-437
Sneed, J. (1971), *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel Publishing Company.
Stegmüller, W. (1973), *Estructura y dinámica de las teorías*. Ariel, 1983.
_____(1976), "Cambio teórico accidental (no sustancial) y desplazamiento de teorías", en A.A.V.V. *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*. UNAM, 1986.
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 pp.105-124.
_____ (1980), *La imagen científica*. Paidós, 1996.

IMAGEN DEL MUNDO Y FILOSOFÍA

Oscar Nudler
CONICET - U del Comahue

Sobre la noción de imagen del mundo y otras nociones similares

El tema de las imágenes del mundo, en particular del conflicto entre las imágenes del mundo, ha cobrado bastante popularidad en estos días. Una muestra de ello es el hecho de que un libro como el de Samuel Huntington sobre la "guerra de las culturas", que es presentada básicamente como una guerra entre imágenes del mundo alternativas, se ha convertido en un best seller mundial. Mi propósito, de alcance más específico, es ver qué se puede decir desde un punto filosófico sobre el concepto de imagen del mundo.

Después del giro antifundacionista que dio la filosofía del siglo XX a través de varios de sus pensadores más representativos afirmar que en la fuente o el trasfondo de la filosofía hay creencias, certezas e intuiciones pre-filosóficas no es ninguna novedad. Tampoco lo es suponer que esos elementos prefilosóficos, o al menos una parte de ellos, constituyen una suerte de imagen, visión o concepción preteórica del mundo. Siendo esto así, uno esperaría que las preguntas en torno de dicha imagen y de la relación de la filosofía con ella ocupen un lugar destacado en la reflexión filosófica. Pero nada de esto ocurre. Por empezar, términos como "imagen del mundo", "visión del mundo" o similares no son muy usados en textos filosóficos y, cuando se los usa, la mayoría de las veces se lo hace al pasar, sin mayores precisiones acerca de su contenido. Las razones de esta situación, que no es mi propósito analizar aquí, podrían ser varias, desde la vaguedad aparentemente intrínseca de esos términos hasta una falta de interés en el tema. Lo que me propongo hacer, con el propósito de intentar esclarecer en lo posible su significado, es revisar algunos casos de uso filosófico de esos términos o de otros términos que los sustituyen y que, al menos parcialmente, parecen destinados a cumplir un papel similar. Por ejemplo, "paradigma" o "esquema (o marco) conceptual". Veamos primero estos últimos. En el caso de "paradigma" la sustitución no se mostró ventajosa desde el punto de vista de la precisión y el rigor de modo tal que su propio autor terminó por abandonarlo. El caso de "esquema" o "marco conceptual" es distinto y más complejo. Se continúa usando, especialmente en la literatura filosófica anglosajona, aunque en general, como señalé, sin tomarlo como foco de análisis. Pero hay por lo menos dos notables excepciones: las de Popper y Davidson. Popper[1] entiende por "marco" un "conjunto de supuestos básicos o principios fundamentales". Su objetivo en ese trabajo es criticar la suposición, que llama precisamente "mito", de que es imposible una discusión racional entre quienes no tienen un marco común. Popper concede que si la distancia entre los marcos es muy grande, la discusión puede ser difícil, pero no acepta que sea imposible. Sostiene que, en general, la distancia entre los supuestos que componen los marcos puede salvarse. Pero aún si no hubiera supuestos comunes, agrega, puede haber problemas en común y, si ni siquiera hubiera problemas en común, la interacción entre las partes en la discusión terminaría por generar a la larga un conocimiento o aprendizaje mutuo. Lo que Popper critica entonces no es la idea de marco, que acepta explícitamente, sino la doctrina de lo que llama el marco cerrado, la cual asocia con el relativismo cultural, verdadero blanco de su ataque. Su crítica está basada en que, a su juicio, de hecho los marcos no son cerrados y permiten la confrontación racional, no sólo dentro de ellos sino también entre ellos.

La crítica de Davidson, que también apunta al relativismo, es distinta ya que va dirigida, como aclara en el título de su trabajo[2] contra la idea misma de "esquema conceptual". Davidson procura demostrar no simplemente la falta de utilidad de esa idea sino sobre todo su incoherencia. No voy a entrar aquí en un análisis detallado de la argumentación de Davidson. Lo que principalmente me interesa es separar los significados de los términos "esquema conceptual", al menos cómo lo usa Davidson, de "imagen del mundo" y mostrar así que la crítica davidsoniana del primer concepto, aún si fuera correcta, no afectaría necesariamente al segundo. Para resumir brevemente el asunto, la distinción filosófica entre "esquema" y "contenido" proviene principalmente, como señala Davidson, de Kant, aunque habría de terminar siendo lo que califica como tercer dogma del empirismo. Según la concepción kantiana, el entendimiento impone una estructura conceptual a un contenido no conceptualizado provisto por la sensibilidad. Ahora bien, Kant creía en la unicidad de esa estructura conceptual pero filósofos posteriores, aunque compartían su distinción entre esquema y contenido, abandonaron su creencia en tal unicidad a favor del relativismo conceptual. Admitieron así, que diferentes estructuras conceptuales pueden ser, y de hecho son, aplicadas al mismo material empírico de modo de generar imágenes del mundo distintas y aún inconmensurables entre sí. La objeción central de Davidson en contra de este relativismo conceptual parte de la premisa de que la tesis de la existencia de esquemas conceptuales supuestamente inconmensurables implica la tesis de la no traducibilidad entre los lenguajes que incorporan tales esquemas conceptuales. Pero esta tesis es según Davidson incoherente ya que sólo reconocemos un conjunto de caracteres o fonemas como constitutivos de un lenguaje si los podemos traducir a nuestro lenguaje. Este argumento de Davidson ha sido discutido por diversos autores como Rescher, Hacker y otros. Pero, independientemente de la aceptabilidad o no aceptabilidad de la tesis de Davidson, lo que quiero señalar es que ella tiene que ver con un nivel que llamaré "kantiano", o sea, el nivel del aparato referencial básico de un lenguaje, y sostiene que el argumento relativista que recurre a ese nivel debe ser rechazado. En cambio, la tesis de Davidson ciertamente no implica que sobre la base de un aparato referencial básico común no pueda haber diferentes puntos de vista. Dice Davidson: "Diferentes puntos de vista tienen sentido pero sólo si hay un sistema de coordenadas común sobre el cual desplegarlos"[3]. Ahora bien, lo

que suele llamarse "imagen del mundo" sería lo que Davidson llama aquí "punto de vista". Prosiguiendo con la metáfora de los niveles, se podría decir que la noción de "imagen del mundo" estaría situada en un nivel intermedio entre ese nivel básico kantiano y el nivel de las teorías sobre aspectos más acotados del mundo. Para dar un ejemplo de lo que quiero decir, el monismo y el dualismo ontológicos serían, o formarían parte de, imágenes opuestas del mundo pero ello no implica que ambos no utilicen el mismo aparato conceptual básico.

Pasemos ahora a examinar otros usos filosóficos de nuestro término "imagen del mundo" o términos que pueden considerarse, a diferencia de "esquema conceptual" en el sentido de Davidson, como básicamente equivalentes a aquél. Me concentraré especialmente en el término wittgensteiniano "world picture" pero antes aludiré a términos usados por Dilthey y Heidegger, respectivamente.

Comenzando por Dilthey, en su estudio "Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en sistemas metafísicos"[4] usa el término alemán "Weltanschauung" que, si bien se traduce como "concepción del mundo", tiene connotaciones muy similares a las de "imagen del mundo". En relación con tales concepciones del mundo dice Dilthey:

"... tratan de resolver el enigma de la vida sobre la base de experiencias en las cuales las variadas relaciones del individuo con la vida se reflejan". Más adelante en el mismo estudio agrega: "...las visiones del mundo son formaciones regulares en que se expresa la estructura de la vida mental"[5].

Si bien la interpretación que debe darse a estas afirmaciones de Dilthey no es obvia, es claro que para él las concepciones del mundo ocupan un lugar fundamental en la vida de las personas, en particular en lo que denomina su vida mental. Este énfasis sobre el concepto de "vida", más precisamente, sobre el carácter vital de las concepciones del mundo, es reiterado una y otra vez por Dilthey. Agrega, por ejemplo, lo siguiente: "Las concepciones del mundo no son el producto del pensamiento. No se originan en la mera voluntad de conocer. La comprensión de la realidad es un factor importante en su formación, pero sólo uno. Emergen a partir de nuestra actitud hacia, y conocimiento de, la vida y a partir de toda nuestra vida mental".

Por otra parte, cuando Dilthey habla de la vida mental es claro que considera que ésta depende del contexto histórico específico en que se inserta. De este modo aparece el relativismo historicista de acuerdo con el cual a cada período histórico corresponde una concepción o imagen del mundo diferente. El énfasis puesto por Dilthey en la idea de "concepción del mundo" ejerció sin duda una gran influencia y contribuyó a difundir el relativismo historicista, especialmente en el ámbito del pensamiento social. Pero en el ámbito de la filosofía, en particular de la filosofía alemana, no alcanzó a tener una influencia ni lejanamente equiparable. Veamos por ejemplo el uso que hizo Heidegger justamente del término "imagen del mundo". En el opúsculo titulado "La Epoca de la Imagen del Mundo"[6] sostiene que sólo a la sociedad moderna puede atribuirse la posesión de una imagen del mundo. Afirma, en efecto, que "es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna"[7]. Así pues sólo existe para Heidegger una única imagen del mundo, la moderna. Ni antes ni después puede hablarse propiamente de imágenes del mundo. Este giro semántico que hace Heidegger borra entonces de un golpe el relativismo historicista de Dilthey. Pero lo hace al precio, a mi juicio inaceptable, de limitar en forma extrema el uso de la idea de imagen del mundo.

Mi tercer ejemplo de uso filosófico del concepto de "imagen del mundo" es, como adelanté, el de Wittgenstein, cuyo término "world-picture" traduzco precisamente como "imagen del mundo". Sus desarrollos sobre el tema se encuentran en *Investigaciones Filosóficas*[8], en *Observaciones*[9] y, especialmente, en *Sobre la Certeza*[10]. Wittgenstein no da una definición del término, así como tampoco de otros términos que vincula estrechamente con él como "forma de vida" y "juego de lenguaje", lo cual por cierto es coherente con su concepción del significado como uso y como asociado más con parecidos de familia que con definiciones. No obstante, las distintas reflexiones que va haciendo en torno del concepto nos permiten ir formándonos una idea, nunca por cierto acabada, del significado que le atribuye. Por una parte, para Wittgenstein la imagen del mundo opera como una suerte de sustrato. Dice así: "Tengo una imagen del mundo ¿Qué evidencia tengo en su favor? ¿Es verdadera o falsa? Es sobre todo el sustrato de todo mi preguntar y afirmar"[11]. ¿Cómo debería entenderse tal sustrato? Está por cierto en las antípodas del fundamento en el sentido del fundacionismo. En primer lugar, no ocupa el lugar de un principio absoluto ya que tiene, a su vez, en su base, a la vida, como decía Dilthey, pero no en su sentido de vida mental sino en un sentido social como forma de vida, es decir, como conjunto de prácticas o acciones que constituyen una comunidad cultural. Dice por ejemplo Wittgenstein: "Proveer fundamentos llega a un fin pero el

fin... no está en nuestro ver; es nuestro actuar el que se halla en la base del juego de lenguaje"[12]. Vemos de paso cómo Wittgenstein traspasa los límites de la metáfora visual en el uso de la expresión "imagen del mundo", metáfora a la cual se atuvo en cambio firmemente Heidegger en el texto antes citado. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, ese sustrato no es fijo. Wittgenstein utiliza para expresar esto la comparación entre el río y el lecho del río: "Se puede imaginar que ciertas proposiciones se endurecen y funcionan como canales para otras proposiciones, que permanecen fluidas. Pero la relación puede invertirse con el tiempo"[13]. En cuanto al carácter de estas proposiciones "endurecidas", constituyen lo que Wittgenstein llama "certezas", que son aquellas proposiciones que no cuestionamos no porque las hemos probado o las aceptamos sobre la base de alguna intuición sino simplemente porque no buscamos justificarlas ya que no podríamos darle un sentido a la duda acerca de ellas. Las certezas no son por esta razón conocimientos, aunque suministran una base para los conocimientos o las pretensiones al conocimiento.

Pero obviamente las imágenes del mundo no están constituidas sólo por las certezas sino que contienen, según comenta Wittgenstein en *Observaciones*, toda clase de elementos: teorías, mitos, historias referidas a diferentes aspectos de la realidad y de la vida de la comunidad. Esos elementos no forman por cierto un sistema claramente ordenado, pueden incluso contener, y generalmente contienen, inconsistencias. La imagen del mundo posee así, según surge de las alusiones de Wittgenstein, un carácter intrincado, complejo. Parte de tal complejidad es producto de los cambios que experimenta, cambios que no consisten en una sustitución abrupta de una imagen del mundo por otra sino más bien en una superposición de elementos antiguos y nuevos. La comparación del lenguaje con una ciudad en que coexisten barrios viejos y recientes ilustra esta idea. Pero en mi opinión, y sin perjuicio de admitir tal complejidad, sería posible y útil reconocer diferencias entre proposiciones constitutivas de la imagen del mundo que van más allá de la diferencia que Wittgenstein reconoce entre las proposiciones que son certezas y las que no lo son. Así, dentro mismo de las certezas, habría proposiciones que son trivialmente ciertas como "Esta es una mano" y proposiciones que, aunque también parecen tener la condición de certezas, al menos dentro de algunas imágenes del mundo, como "la mente es independiente del cuerpo", no son sin embargo trivialmente ciertas. Por otra parte, proposiciones como "la tierra es redonda", ejemplo sobre el cual se detiene Wittgenstein, son de un tipo distinto a los dos anteriores ya que si bien normalmente no se argumenta a su favor, sí tiene perfecto sentido hacerlo.

Reconocer el segundo tipo de certezas, como por ejemplo la suposición dualista que acabo de mencionar, me parece útil porque suministra una base que permite distinguir entre imágenes del mundo, algo que las certezas del tipo "esta es una mano" no permiten ya que sería, si no imposible al menos extraño que haya imágenes preteóricas del mundo que no la compartan. Formulando el asunto de otro modo, tales certezas podrían considerarse, a diferencia de las primeras, como respuestas a preguntas que son comunes y que determinan dimensiones básicas de las imágenes del mundo como, por ejemplo, las siguientes: ¿qué clases de entidades pueblan o amueblan el universo? (dimensión ontológica), ¿cómo lo sabemos? (dimensión epistemológica) "¿qué es valioso absolutamente y qué lo es sólo derivadamente? (dimensión axiológica), ¿qué lugar ocupa el ser humano en el orden del mundo? (dimensión antropológica), etc. Podríamos decir así que una imagen preteórica del mundo contiene, como elementos básicos distintivos, una ontología, una epistemología, una axiología y una antropología *folk* o de sentido común.

La filosofía y la imagen del mundo

Habiendo hecho pues un intento de abordaje al concepto de imagen del mundo a través de la descripción de algunos usos filosóficos del mismo, pasaré finalmente a esbozar algunas ideas en relación con el tema de las posibles relaciones de la filosofía con dicha imagen. Pero antes habría que subrayar que, si aceptamos, como creo apropiado, que la imagen del mundo tiene ese carácter de sustrato cultural señalado por Wittgenstein, todas las disciplinas y no sólo la filosofía tienen una relación con ella. Sin embargo, la relación que guarda la filosofía con la imagen del mundo es probablemente distinta a la de otras disciplinas, en particular las ciencias. ¿En donde residiría la diferencia? No seguramente en el hecho de partir de una imagen preteórica del mundo ya que las ciencias, históricamente, también lo han hecho, aunque eventualmente hayan llegado a negar o dejar de lado partes de ella. Podría afirmarse que la diferencia residiría ante todo en las partes de la imagen que cada disciplina toma como punto de partida. En tanto la física o la psicología parten de sus respectivas contrapartidas *folk*, la filosofía lo hace

desde las suyas, o sea, desde la ontología, la epistemología, etc., incorporadas a la imagen prefilosófica del mundo. Pero, más allá de esto, hay una diferencia tal vez más significativa, una diferencia en la forma y el propósito del acercamiento a la imagen prefilosófica del mundo. ¿Cuál sería pues la naturaleza específica de tal acercamiento en el caso de la filosofía? Como cabía esperar, no es posible hallar dentro de la filosofía un consenso en torno de una respuesta a esta pregunta pero sí hay ciertas respuestas o posiciones típicas. Una de ellas es la que podríamos denominar "descriptivista". De acuerdo con ella, en tanto que las ciencias toman de la imagen preteórica sólo aquello que les es útil para sus propósitos explicativos y predictivos, y descartan lo que no lo es, la filosofía se debe limitar a describirla, a dejarla como está, según la conocida frase de Wittgenstein. David Lewis ha formulado esta postura de un modo claro y, diría, provocativo:

"Uno llega a la filosofía ya provisto con un stock de opiniones preexistentes. No es asunto de la filosofía ni socavar ni justificar esas opiniones preexistentes de ninguna manera significativa sino sólo buscar modos de expandirlas dentro de un sistema ordenado. Un análisis metafísico de la mente es un intento de sistematizar nuestras opiniones sobre la mente. Tiene éxito en la medida en que (1) es sistemático y (2) respeta aquellas de nuestras opiniones prefilosóficas a las que estamos firmemente adheridos"[14].

Ante esto cabe por cierto preguntarse por qué el filósofo debería autolimitarse de este modo, por qué no debería ni criticar opiniones establecidas ni formular opiniones nuevas, aunque se contradigan con las opiniones vigentes. Las razones invocadas son variadas pero en general tienen que ver con el propósito de prevenir o deslegitimar la especulación metafísica. Pero, tomando como caso de opinión preestablecida el ejemplo anterior -"la mente es independiente del cuerpo"- se ve que, al menos en casos como éste, prohibir al filósofo que la critique o que defienda un modo alternativo de entender la relación entre la mente y el cuerpo puede ser simplemente arbitrario. En mi opinión, la descripción, la crítica y la innovación lejos de excluirse mutuamente deberían tomarse como tres momentos complementarios de la compleja relación de la filosofía con la imagen prefilosófica del mundo.

Notas

[1] K. Popper (1994), *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, London
[2] D. Davidson (1974), "On the Very Idea of Conceptual Scheme", *PAS*, 47. Incluido en D. Davidson (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984. Trad. esp. *De la Verdad y de la Interpretación*, 1990, Barcelona, Gedisa).
[3] D. Davidson, *op. cit.* p. 190.
[4] W. Dilthey (1911), *Die Typen der Weltanschauugen and ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. Trad. esp. incluida en W. Dilthey (1988), *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Alianza.
[5] W. Dilthey, *op.cit.* p. 49.
[6] M. Heidegger (1938), "La época de la imagen del mundo", incluido en *Caminos en el Bosque (Holzwege)* (1995), Madrid, Alianza.
[7] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 74.
[8] L. Wittgenstein (1963), Philosophical Investigations (trans. G.E.M.Anscombe), Oxford. Blackwell.
[9] L. Wittgenstein (1981), *Observaciones*, Madrid, Siglo XXI.
[10] L. Wittgenstein (1969), *On Certainty*, Oxford, Blackwell.
[11] L. Wittgenstein, OC, 162.
[12] L. Wittgenstein, OC, 204.
[13] L. Wittgenstein, OC, 96.
[14] D. Lewis (1973), Counterfactuals, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 88.

RACIONALIDAD EPISTÉMICA Y CONTINGENCIA INTELECTUAL

María Inés Prono
UNL

En este trabajo se entenderá por 'contingencia intelectual' el reconocimiento o toma de conciencia de la falibilidad y variabilidad cognoscitiva como un rasgo constitutivo de la condición humana. Esto implica una modificación sustancial de la concepción de racionalidad epistémica tradicionalmente sustentada, dado que la misma se ha apoyado sobre la idea de contar con garantías suficientemente justificadas a partir de las cuales defender la confiabilidad o seguridad de nuestros recursos cognoscitivos.

La expresión parte de la idea sostenida por Richard Foley:

"la pérdida de garantía intelectual es justamente una parte de la condición humana". Y de la expresión de P. Moser:

"el predicamento cognitivo humano [es que] no podemos asumir una posición independiente respecto de nuestras propias fuentes cognitivas para ofrecer una prueba de su confiabilidad."

La pérdida de garantías (y no sólo su debilitamiento) y la ausencia de un lugar neutral (o externo) para dirimir sobre la competencia de nuestros recursos, no hacen referencia a la cuestión de la falta de certezas, sino más bien al tipo de razones ofrecidas para el sostén de determinados principios epistémicos. Lo que se opera, es un desplazamiento, desde la tradicional cuestión acerca de la verdad de los productos cognoscitivos, hacia el estatuto de los principios epistémicos en juego. Y esto tiene que ver con la manera como se sostienen.

Estos reconocimientos, abren paso a la posibilidad de considerar que la argumentación circular haga su aparición en los intentos de dar cuenta de la racionalidad epistémica. ¿De qué manera puede ser incorporada la argumentación circular sin que esto implique la introducción de la arbitrariedad en el discurso epistemológico? ¿Cómo enfrentar los argumentos escépticos globales que imponen como condición de posibilidad de todo discurso significativo acerca de la racionalidad, la prohibición de la argumentación circular? ¿debe una teoría de la racionalidad contener sólo requisitos epistémicos deseables, entre los cuales no habría lugar para el tipo de argumentos mencionados? Estas son algunas de las cuestiones que se intentan abordar en este trabajo.

La identificación de racionalidad y conocimiento

Un tópico establecido tradicionalmente en la epistemología general, ha sido el tratar la cuestión de la racionalidad en estrecha relación con el conocimiento. Sin los problemas de Gettier, una larga tradición ha tratado al conocimiento como creencia verdadera y justificada. Esto ha resultado en que la cuestión de la racionalidad haya quedado asociada al problema de la justificación epistémica.

Puede decirse que la noción de racionalidad epistémica concierne a un objetivo muy específico, que es el de lograr creencias adecuadas y comprehensivas, y en este sentido se convierte en una noción idealizada que debe poseer algún grado de fuerza normativa. Cualquier estrategia que se diga 'epistémica' tendrá que ver con el objetivo de adquirir la verdad y evitar el error. Entre las estrategias contemporáneas estándares propuestas para este fin, se pueden encontrar el fundamentismo, el coherentismo y el confiabilismo. Para el fundamentismo, la racionalidad epistémica es entendida en términos de relaciones deductivas más la captación directa de alguna verdad o creencia infalible; para el coherentismo, se concibe en términos de relaciones deductivas o probabilísticas y creencias; y para el confiabilismo la racionalidad se dirime en términos de confiabilidad o seguridad respecto de los procesos cognitivos. Vemos así que el problema de la justificación epistémica tiene respuestas diferentes que dependen de una variedad de conceptos específicos de justificación y diferentes estándares para juzgar la misma.

Aunque distintas, estas estrategias coinciden en asociar racionalidad y conocimiento, de modo que han provisto una concepción de la racionalidad que podría llamarse 'privilegiada': la racionalidad epistémica consistiría en una especie de marco regulatorio general que está compuesto sólo por caracte-

rísticas epistémicas deseables: consistencia, adecuación, posibilidad de acceder a la verdad y de evitar el error, sujeción a reglas, etc. Cualquier otra característica que pudiera alejarse o contraponerse a estos estándares haría mella en la atribución de racionalidad a una persona o a un conjunto de creencias, y sería vista como un defecto o debilidad de la racionalidad.

Desde estos modelos, muchas veces se ha puesto a la epistemología en el rol de ofrecer las garantías del conocimiento genuino y legítimamente fundado y justificado. La explicación de la racionalidad debe dar cuenta de estas garantías, es decir, de la fiabilidad de la información de la cual se parte, y debe respetar a su vez, ciertos estándares de inferencia generalmente considerada como correcta.

En la medida en que se pretenda satisfacer la función de ofrecer garantías últimas, se abre el camino para las objeciones escépticas globales, destinadas a plantear cuestiones generales sobre la confiabilidad de nuestras fuentes cognitivas para la formación de creencias. Los argumentos escépticos globales cuestionan nuestras fuentes cognitivas todas juntas, como un todo. Al hacer esto, preguntan qué garantía racional convincente tenemos para tomar a nuestras fuentes como confiables, aún mínimamente, para adquirir la verdad y evitar el error.

Dada la generalidad del desafío escéptico, carecemos de los recursos para evitar la circularidad evidencial. La circularidad no vuelve imposible el conocimiento confiable o aun el conocimiento como creencia verdadera confiablemente producida. En todo caso, bloquea nuestras respuestas a desafíos globales de un modo que difiere del tipo de arbitrariedad característico del razonamiento circular.

El argüir en círculo es una de las llamadas 'falacias informales', que se agrupan a su vez en tácticas sofísticas e inferencias erróneas. El argüir en círculo pertenece a las estrategias sofísticas, y por esa razón es necesario estar advertidos de su presencia.

El requerimiento escéptico prohibe que en nuestra búsqueda de garantías epistémicas aparezca la argumentación circular, debido a que: i) puede ser utilizada para engañar, si es usada como estrategia sistemática; ii) es un proceso que puede conducir al error, lo que traiciona los objetivos específicos y tradicionales de la epistemología: adquirir la verdad y evitar el error; y iii) porque puede convertir a una discusión filosófica, o a los argumentos que intervienen en ella, en una cuestión sin sentido o superflua.

Los escépticos han entendido siempre que la argumentación circular es en sí misma un defecto del proceder racional y que, por ende, debe ser evitada o prohibida.

Respuesta de Foley frente al escepticismo

Una vía para curar o liberar a la epistemología de la preocupación escéptica, es la presentada por R. Foley en su artículo "Skepticism and Rationality"

Allí argumenta que desde Descartes se ha pensado al conocimiento como algo que nos pertenece por naturaleza; pero también es legítimo pensar que podría no ser así. La identificación de la racionalidad con el conocimiento lleva a asumir, implícita o explícitamente, que conduciendo nuestros recursos intelectuales apropiadamente podremos estar seguros de la verdad. Pero nuestra época se caracteriza por el reconocimiento de que este optimismo no es sustentable: "la pérdida de garantía intelectual es justamente una parte de la condición humana". Pero esto no significa una renuncia a la racionalidad. Por lo tanto, si la racionalidad permanece atada al conocimiento, sigue por lo mismo atada a la necesidad de contar con garantías que justifiquen el acceso a la verdad y, por ende, el éxito cognoscitivo. Esto implica enfrentar la tarea epistemológica con un carácter defensivo

Una alternativa mejor es abandonar el éxito como una condición de la racionalidad, es decir, admitir que tal racionalidad en y por sí misma no es suficiente garantía de la verdad o de la confiabilidad. Como consecuencia, el error -aún el error masivo postulado por el argumento escéptico más radical- no es un índice de irracionalidad, sino sólo de falta de conocimiento.

Cualquier búsqueda de garantías o fundamentos incuestionables está condenada antes de empezar. Cualquier búsqueda de esta clase estaría basada sobre la presuposición de que hay una posición neutral desde la cual esas garantías pueden ser conseguidas; pero no hay tal posibilidad.

Entonces, el problema parece ser que no puede escaparse de la argumentación circular, ya que no hay ninguna posición neutral desde la cual defender nuestros compromisos intelectuales. Siendo así, debe aceptarse que la argumentación siempre será circular, pero esto no implica que sea viciosa. Desde el

punto de vista de Foley, la argumentación circular aparece como inevitable, y las dudas escépticas como dudas legítimas que pueden aparecer naturalmente en el curso de una investigación filosófica que pretende comprender nuestra posición en el mundo, incluso nuestra posición como investigadores. Según su parecer, dentro del contexto de tal proyecto, es natural arribar a dudas generales sobre nuestros compromisos intelectuales; en el contexto de una investigación sobre nuestra posición en el mundo, ellas aparecen sin esfuerzo.

La vía para responder a las dudas escépticas no es legislar contra ellas metafísicamente, y tampoco es desestimarlas como no significativas, auto-refutatorias o aún ridículas. Mejor es vivir con ellas. Es reconocer que lo que hace posible a la epistemología es también lo que hace inevitables a las dudas escépticas – esto es, nuestra habilidad por convertir a nuestros métodos de investigación en un objeto de estudio. Dentro del contexto de tal investigación, la inquietud de que pudiéramos tener creencias ampliamente erróneas es tan natural como ineludible.

Queremos ser capaces de defender o al menos explicar la confiabilidad de nuestros métodos de indagación, pero la única manera de hacer esto es dentro de nuestro propio sistema de indagación. Aspiramos usar nuestros métodos para mostrar que esos mismos métodos son creíbles. Esto nos hace vulnerables al cargo de que estamos argumentando circularmente contra el escéptico. Si la única manera de defender o de explicar nuestro modo general de proceder es usando esa manera de proceder, entonces no habremos eliminado la posibilidad de que sus productos puedan ser ampliamente erróneos. Esto no es más que una generalización del problema del círculo cartesiano.

Pero si también quedamos atrapados en este círculo, ¿cuál es el punto de indagación de la confiabilidad de nuestros métodos de investigación? ¿Por qué no nos relajamos y asumimos que nuestros métodos son confiables? ¿Por qué no estimulamos o al menos toleramos la complacencia intelectual sobre estas cuestiones? Porque esforzarse por usar nuestros métodos fundamentales de indagación para defender o para explicar su propia confiabilidad dista de ser superflua.

Respuesta de Moser al escepticismo

Frente a la respuesta de Foley de que con relación a los principios últimos de formación de creencias la argumentación circular es inevitable, Moser se pregunta ¿por qué deberíamos permitir la inferencia desde (a) la idea de que no podemos evitar la circularidad con relación a los principios fundamentales, hasta (b) la idea de que algunas cuestiones centrales pueden ser racionalmente circulares. Los escépticos dudan que nuestra inhabilidad para evitar la circularidad de ciertas cuestiones escépticas, nos autorice racionalmente, en tanto buscadores de la verdad, a admitir esas cuestiones. Requerir circularmente las cuestiones escépticas, generalmente obstaculiza nuestro objetivo de adquirir la verdad y evitar el error, especialmente en los casos en los que implica arbitrariedad epistémica. Esto deja nuestra posición como epistémicamente arbitraria con relación a las cuestiones escépticas inteligibles. Este punto no presupone la búsqueda de la certeza. Una demanda por la no circularidad no es una demanda por la certeza.

Como uno de los desafíos más importantes que pueden ponerse a los escépticos, Moser presenta el siguiente ejemplo: supongamos que un escéptico sostenga que para que uno pueda tener conocimiento de que algo es una cebra, esto implique el conocimiento de que no es una mula pintada; el conocimiento de que algo es una cebra requiere que se esté en una posición tal que pueda eliminar la remota posibilidad de un escenario defectuoso en el que haya una mula pintada. El problema con tal argumento no es la premisa, sino más bien la inferencia. La inferencia falla desde el punto de vista de varios estándares y conceptos epistémicos no escépticos, en particular de cualquier concepto de conocimiento que no requiera recursos epistémicos para eliminar posibilidades remotas de error. Los escépticos en cuestión deberán mostrar que su inferencia se sostiene universalmente, al menos si proponen su escepticismo sin restricción. Éste es un orden más alto, dada la diversidad de conceptos de conocimiento y de garantía que circulan.

Dada la diversidad conceptual entre los humanos, algunos conceptos epistémicos no sostienen las inferencias centrales sostenidas por los estándares y conceptos escépticos. Como ejemplo, algunos conceptos epistémicos no escépticos no prohiben la clase de circularidad epistémica desaprobada por los escépticos, aún cuando algunos conceptos prohiben algunos tipos de circularidad. La clase de reflexión que genera las dudas escépticas se presenta como opcional, dados algunos de los estándares y conceptos

no escépticos. Permitir la circularidad en algunos contextos especiales (por cualquier razón) no requiere, después de todo, admitirla en todos los contextos. La razón particular por la cual la circularidad es permitida en el sostén de los principios epistémicos últimos no es crucial ahora. Dada la posibilidad de circularidad restringida, los escépticos deben mostrar, de un modo no circular, que tal circularidad permitida es epistémicamente inferior al escepticismo, desde el punto de vista de la confiabilidad de los procesos de formación de creencias. Aquí el alcance del escepticismo golpea contra una pared autoimpuesta, debido al predicamento cognitivo humano y la estrictez escéptica contra la circularidad.

Una vez que se reconoce la diversidad en los conceptos epistémicos, entonces, debemos considerar una limitación en las preocupaciones escépticas. Estas preocupaciones, evidentemente, enfrentan una clase de relatividad que bloquea su obligatoriedad epistémica para todos los puntos de vista conceptuales.

La salida que se propone es que lo mejor que podemos hacer es invocar una clase de racionalidad epistémica instrumental que no pretenda escapar de la circularidad evidencial. Los epistemólogos, por naturaleza, ofrecen estándares que persiguen asegurar la verdad y evitar el error, pero algunos teóricos manejan diferentes conceptos específicos de justificación y diferentes estándares para juzgar la justificación. Su objetivo común de adquisición la verdad no implica un acuerdo acerca de la "mejor manera" de adquirirla, ni tampoco algún test no circular para la efectividad en la adquisición de la verdad. Pero todavía puede haber una racionalidad instrumental frente a la divergencia en los conceptos de justificación y en los estándares para juzgarla/ evaluarla. Esta racionalidad puede salvar a la epistemología de girar alrededor de preocupaciones escépticas como la circularidad o la mera posibilidad del error.

Los escépticos no han demostrado todavía que su estrategia de aversión al error es el paso más efectivo en adquirir la verdad y evitar el error. Y la cuestión de cuán enemigos del riesgo debiéramos ser, no requiere una respuesta favorable al escéptico.

Consideraciones finales

Por lo expuesto, puede ver se que el problema de la argumentación circular constituye un tema de honda preocupación meta-epistemológica. Por esta razón, su tratamiento no concierne tanto a la cuestión de la verdad, sino a la relevancia o aceptabilidad de ciertas estrategias epistémicas que aparecen en las teorizaciones actuales.

En nuestra opinión plantea un interesante desplazamiento de la reflexión epistemológica que privilegia el análisis de la "calidad" de las argumentaciones, antes que su conformidad con ciertos estándares de inferencia lógica.

En principio, puede acordarse de que la argumentación circular(del tipo petitio principii o question begging) no puede ser evitada en forma total, si se admite como una cuestión de hecho la divergencia en los estándares epistémicos acerca de la justificación.

Parece entonces que debería pensarse que la argumentación circular podría admitirse en el contexto de la discusión acerca de cuáles son los estándares epistémicos que se consideran como autoridad epistemológica final. En este terreno se hace necesario que la explicitación de cuáles son las opciones teóricas que se adoptan vayan acompañadas de la sunción de que se trata justamente de "opciones".

Esto permitiría que la epistemología siga cumpliendo su rol fundacional, no ya como garante del conocimiento cierto, sino como una teoría general de la racionalidad que se mueva en el ámbito de lo que efectivamente puede esperarse de ella, teniendo en cuenta las limitaciones humanas.

Bibliografia

Richard Foley (1990), «Skepticism and Rationality» en Epistemology: An Antology, E. Sosa y J. Kim (eds.) London, Blackwells, 2000.
Paul Moser, «Skepticism, Question Begging, and Burden Shifting», Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy (Philosophy Documentation Center, 2000); Vol. V, Epistemology: 209-217.
R. Foley (1990), «Skepticism and Rationality» in Epistemology. An Anthology. E. Sosa and J. Kim (eds.) Blackwell, 2000, pp. 182-191.
Esta expresión "epistemología defensiva" está tomada de Van Fraasen.
Ver Richard Foley, Working without a Net. (New York: Oxford Universsity Press, 1993)

DE REGLAS A ESTRATEGIAS

Eduardo Sota
UNC

Al monismo metodológico Winch opuso en su momento un enfoque interpretativista de las ciencias sociales basado en la noción de 'reglas sociales', presumiblemente apto para atrapar el significado de las acciones humanas. Sin embargo, nuestro trabajo tiene que ver, en realidad, con la ruptura de Bourdieu con el programa estructuralista y junto a él con la noción de regla. El desfasaje entre los fines teóricos de la investigación y los fines prácticos, interesados, de la comprensión práctica, es la razón que exhibe Bourdieu para reemplazar la noción regla por la de estrategias o usos sociales de la misma.

Si la oposición entre estos términos no es tan nítida es por la ambigüedad que enmascara la palabra regla, por lo cual el autor desentraña al menos tres sentidos: un principio jurídico más o menos conscientemente producido y dominado por los agentes, un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos aquellos que entran en un juego y un modelo, es decir, un principio construido por el estudioso para dar cuenta del juego. Para eludir los probables paralogismos de naturaleza 'teoricista' a que pueden conducir estas distinciones, el autor propone inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir, "el sentido práctico, o, si se prefiere, lo que los deportistas llaman el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica inmanente de un juego que se adquiere por la experiencia del juego y que funciona más acá de la conciencia y del discurso" (1993). Dicho sentido práctico alude a la noción de habitus que es una disposición reglada para engendrar conductas regladas y regulares fuera de toda referencia a las reglas. La noción de estrategia, pues, se formula con la pretensión de salir del objetivismo estructuralista sin caer por eso, en el subjetivismo, esto es, concebir la estrategia como producto del cálculo consciente y racional. La estrategia, como sentido del juego, se adquiere desde la infancia al participar el sujeto de las actividades sociales. Supone una invención permanente, necesaria para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, lo que no garantiza la obediencia mecánica a la regla explícita, codificada; sin embargo, esta libertad de producción indefinida de jugadas tiene los mismos límites del juego.

En suma, al lado de la norma expresa o del cálculo racional, la noción de habitus pretende destacar la importancia de otros principios generadores de las prácticas y, así, todos los actos de jurisprudencia concretos se pueden reengendrar a partir de un pequeño número de oposiciones fundamentales que organizan toda la visión del mundo, noche/día, adentro/afuera, etc. Y son estos esquemas prácticos los que subyacen a lo codificado, no principios explícitos, objetivados y, como tal, ellos mismos codificados: "el habitus tiene parte ligada con lo impreciso y lo vago. Espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas, obedece a una lógica práctica, la de lo impreciso, del más o menos, que define la relación ordinaria con el mundo". (1993, p. 84).

La noción de regla criticada por Bourdieu, obedece a la tradición intelectualista, según Taylor. Bajo esta interpretación, se concibe que seguimos adecuadamente una regla porque poseemos en alguna parte de nuestra mente las premisas pertinentes para hacerlo. El sujeto es soporte de representaciones que habitan en su 'interior', las cuales mediatizan sus relaciones con los otros; sin embargo, ese 'espíritu' o espacio interior procesador de información se define con independencia de los otros, como un centro de conciencia monológica (individualismo metodológico). La regla se define por medio de su representación, y así, el antropólogo atribuye a los agentes la regla-en tanto-que-representada, operando de forma más o menos causal o bien como una 'estructura' subyacente operando por detrás de agentes poco sofisticados. A esta visión fundacionalista Taylor le opone una que no ve "primariamente al agente como locus de representaciones, sino como implicado en prácticas, como un ser que actúa en y sobre el mundo" (1997, p 226) El enunciado wittgensteineano "'seguir una regla' es una práctica" supone aquí la asunción de la noción de comprensión del trasfondo.

Es este trasfondo el que asegura y sobre él descansan las operaciones de la comprensión. Cuando surge un malentendido, el sujeto lo elimina articulando algo del trasfondo que no había sido realizado

con anterioridad. El término 'habitus' viene a dar cuenta, según Taylor, de este nivel de comprensión social. Esto supone que el agente dialógico desplaza al monológico, ya que el trasfondo requiere que la posición de agente sea compartida; la identidad de esta acción compartida presupone una comprensión común a quienes componen el agente común. En la medida que hagamos depender la comprensión de una visión representacionalista, habrá dificultades para entender cómo seguir una regla aún en el caso que lo hagamos adecuadamente en el sentido previsto pero sin disponer de los pensamientos que justificarían tal conducta. Por el contrario, el sentido de nuestro comportamiento está encarnado, no representado, y se halla por detrás de nuestra capacidad de seguir una regla. Esta comprensión encarnada es la que posibilita producir sentido en las cosas y las acciones y, a pesar de ser inarticulada permite, eventualmente, articulaciones a propósito de dar cuenta de un equívoco, por ejemplo. La práctica no se configura, pues, desde la aplicación de reglas invariantes y captadas exclusivamente en la representación, sino que la regla misma es modificada en la práctica ya que esta es una permanente reinterpretación de aquella. Esta "reciprocidad muestra que la'regla' descansa esencialmente en la práctica" (ibid, p. 236), circunstancia omitida por la reificación de la regla en manos del intelectualismo.

Ahora bien, la correcta intuición de Bourdieu de desenmascarar la juridicidad de cierta etnología que pretende describir el mundo social en el lenguaje de la regla abre, sin embargo, algunos interrogantes cuando nos preguntamos sobre la naturaleza epistemológica de la tesis del trasfondo que implica la noción de habitus. En efecto, cuál es la estructura explicativa, si alguna, de esta 'comprensión encarnada'. El habitus como concepto disposicional tal como lo caracteriza Bourdieu, permanece oscuro en cuanto a su génesis o a sus poderes causales. En este sentido, exploraremos el alcance y valor que respecto de la explicación y/o causalidad tiene la tesis del trasfondo de Searle quien expresamente la asocia a la noción de habitus. Para este autor, los estados intencionales se realizan en función de un conjunto de capacidades del trasfondo, capacidades que no son ellas mismas estados intencionales. Estas capacidades y disposiciones son estructuras causales inscriptas en un nivel neurofisiológico, pero al no tener conocimiento de su funcionamiento se las describe a un nivel superior. La relación entre intencionalidad y trasfondo la ilustra el siguiente ejemplo proporcionado por el autor: 'ella le dio a él la llave y él abrió la puerta'; dado el significado literal de lo enunciado, hay una subdeterminación radical de lo dicho, ya que nada impide una significación tal como que él abrió la puerta a golpes de llave y que ésta era pesada y tenía forma de hacha. Interpretaciones extravagantes como ésta no se llevan a cabo por alguna restricción en el contenido semántico mismo de la sentencia sino porque tenemos cierto tipo de conocimiento del funcionamiento del mundo, capacidades para interactuar con el mundo que no están incluidas en el significado literal de la sentencia. La tesis es extensible de los contenidos semánticos a los contenidos intencionales en general.

Estas capacidades que hacen posible la realización de los contenidos intencionales cumplen una serie de funciones, de las cuales sólo mencionaremos algunas:

- Lo que vale para la semántica, como en el ejemplo dado arriba, vale también para la percepción. Somos capaces de ver, recuérdese el ejemplo de Wittgenstein, la figura ya como pato o como liebre porque al estímulo perceptivo bruto le añadimos un conjunto de habilidades de trasfondo.

- Estas dos capacidades se extienden a la consciencia con toda generalidad. Nuestras experiencias conscientes vienen a nosotros con lo que podríamos llamar un aspecto de familiaridad, lo que supone la aplicación de categorías bajo las cuales se tiene la experiencia de esos aspectos.

Ahora bien, volviendo a nuestro tema epistemológico principal, la vía para encontrar la relación causal aquí buscada pasa por entender que el trasfondo puede ser causalmente sensible a las formas específicas de las reglas constitutivas institucionales sin tener por ello creencias o representaciones de esas reglas. Como ejemplo, supóngase una persona que aprende a jugar al fútbol; a pesar de que al principio aprende un conjunto de reglas, conforme gana pericia en el juego, su conducta se hace mucho más sensible a lo que el juego demanda. Sucede que "uno desarrolla habilidades y capacidades que son, por así decirlo, funcionalmente equivalentes al sistema de reglas sin necesidad de albergar ningún tipo de representaciones o internalizaciones de esas reglas" (p. 153)

El paralelismo entre la estructura funcional del trasfondo y la intencional de los fenómenos sociales crea la ilusión de que el manejo de las personas con el dinero, los actos de habla, etc., se deben a la circunstancia de estar siguiendo reglas de un modo inconsciente. Indudablemente de que hay reglas y en muchas ocasiones las secundamos, consciente o inconscientemente. Sin embargo, las mismas no se interpretan a sí mismas, no son exhaustivas y en muchas ocasiones no aplicamos reglas, ni consciente ni

inconscientemente. Más bien, desarrollamos habilidades que son sensibles y reactivas a una particular estructura institucional. Searle se vale de una analogía explicativa para dar cuenta de la suya. La biología evolucionaria invierte la explicación tradicional. A un nivel causal decimos que el pez tiene la forma que tiene como una respuesta de la estructura genética a su entorno y, a posteriori -nivel 'funcional' o teleológico- decimos que el pez con esa forma tiene más probabilidades de supervivencia que el que no la tiene. A pesar de que la supervivencia es parte de la explicación se introduce de manera diacrónica. Su rol causal ha sido invertido y abarca un período de muchas generaciones. Análogamente, una inversión similar se produce en el caso que nos atañe. En vez de decir que la persona se comporta del modo en que lo hace porque observa las reglas de la institución, deberíamos limitarnos a decir: primero (el nivel causal), la persona se comporta del modo en que lo hace porque tiene una estructura que le dispone a actuar de ese modo; y segundo (el nivel funcional), ha llegado a estar dispuesta a comportarse de ese modo porque es el modo que se conforma a la reglas de la institución" (p. 155). La causación aquí descripta es compleja en tanto que una persona que se comporta de una manera eficiente en un contexto institucional lo hace como si observara determinadas reglas pero no porque esté observando reglas aunque de un modo inconsciente sino porque el mecanismo ha evolucionado de tal modo que resulta sensible a las reglas; el "mecanismo explica la conducta, y el mecanismo es explicado por el sistema de reglas, pero el mecanismo no es necesariamente un sistema de reglas. En pocas palabras: estoy proponiendo la adición de otro nivel, un nivel diacrónico, para la explicación de ciertas clases de conducta social" (p. 157).

Creemos que esta dilucidación sobre el trasfondo por parte de Searle avanza en capacidad explicativa en relación a la noción de habitus, en tanto sus contornos se mostraban muy difusos. En primer lugar, evita interpretar el habitus como una 'gramática' oculta, inconsciente, como a veces parece insinuarlo el propio Bourdieu, en cuyo caso se habría hinchado la ontología con una nueva entidad superflua, ya que según Searle "nuestra imagen de los estados mentales inconscientes es que se parecen en todo a los estados mentales conscientes salvo en la consciencia" (p. 140). Por otra parte, delimita claramente los fenómenos intencionales de los propios del trasfondo-habitus, en tanto éstos carecen de intencionalidad, situación que aparentemente es imprecisa en Bourdieu, razón por la cual el habitus es calificado como un oxímoron. Por último, se establece una relación causal entre estas capacidades del trasfondo -que encubre procesos neurofisiológicos- y el sistema de reglas e incluso con aquellas situaciones en las que no aplicamos reglas.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93843
Sig. Top. 1-CON-t.2
Fecha de Alta 02.03.10

ÍNDICE

COMISIONES II

FILOSOFIA DE LA CIENCIA II ---- 611

De la epistemología representacionista a sus condiciones de posibilidad. *Claudia Inés Mora* ---- 613

Epistemología evolucionista y metáforas. Una nueva oportunidad. *Héctor A. Palma* ---- 617

El concepto de emergencia en Vida Artificial. *Marzio Pantalone* ---- 620

La Hermenéutica en los Paradigmas Interpretativo- Crítico en Ciencias Sociales y Educación. *Sara del Valle Paz de Vargiú* ---- 623

El Realismo epistémico frente al algoritmo de van Fraassen. *Nilda Robles* ---- 627

Predicciones económicas, determinación de estados psicológicos y evolucionismo. *Nora Alejandrina Schwartz* ---- 630

Explicación, contrafácticos y responsabilidad nómica. *Adriana Spehrs* ---- 634

Werner Heisenberg y la "Física Aria": respuesta a la tesis de Paul Forman. *Ana Elisa Spielberg* ---- 638

Escepticismo y hechos sociales. Wittgenstein y el Programa Fuerte. *Verónica Tozzi* ---- 642

La continuidad de las ciencias y el fin de una imagen. *Denis D. Velázquez* ---- 649

FILOSOFÍA DE LA LÓGICA ---- 653

Proposiciones hipotéticas y condicionales: notas sobre los aportes de Ch.S. Peirce y F.P. Ramsey a la lógica condicional. *Estanislao Barry - Sandra Lazzer* ---- 655

Psicologismo en la justificación filosófica del razonamiento derrotable. *Natalia Buacar - Sandra Lazzer* ---- 666

La crítica de Frické a Hyperproof. *Mirna Rita Camusso* ---- 672

Contextos y lógicas no distributivas en una interpretación trascendental de la física cuántica. *Andrea Costa, Graciela Domenech, Hernán Bruno Pringe, Christian de Ronde* ---- 674

Algunos aspectos de la historia del concepto de implicación analítica en la lógica contemporánea. *Carlos A. Oller* ---- 679

Sobre el sentido y el significado. *Gustavo Ortiz* ---- 683

Frege y la controversia acerca del psicologismo. *Gladys Palau* ---- 687

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ---- 691

Una nueva indagación en torno al sentido o sin sentido de la historia. *Rosa Belvedresi* ---- 693

Hacia una vigencia de la Filosofía de la Historia en los albores del tercer milenio. Una mirada valorativa a través del tiempo. *Mercedes del Valle Palacio M.* ---- 696

Filosofías de la historia y políticas escriturales: dos pensadores contemporáneos. *Cristina Pósleman* ---- 700

Memoria, Historia y nuestra condición humana. *Luisa Ripa* ---- 703

La idea del progreso en Benjamin. *Laura C. Yufra* ---- 706

FILOSOFÍA DE LA MENTE ---- 711

El recurso a lo patológico: el caso "Descartes" y el caso "Merleau-Ponty". *Ariela Battán Horenstein* ---- 713

El conocimiento de la propia mente en la concepción cartesiana de lo mental y en la primera tópica freudiana. *Laura Danón* ---- 716

Medición de "fuerzas freudianas". La aplicación del T.A.T en "La Personalidad Autoritaria". *Laura Danón y Norma Horenstein* ---- 719

Estructura de la mente. Lenguaje y evolución. *Yolanda Fernández Acevedo* ---- 722

Sobre Cerebros y Cubetas: un abordaje desde la fenomenología de la percepción. *Pablo S. García* ---- 726

Del método catártico al psicoanalítico: de una semántica a una hermenéutica. *Leticia Minhot* ---- 729

Clases naturales, esencias y criterios. *Diana I. Pérez* ---- 731

Problemas en torno al realismo intencional. *Pablo Rychter* ---- 736

La teoría dawkiniana y el comportamiento social. *María Inés Silenzi* ---- 741

Una ambigüedad en la articulación mente-cuerpo en Hobbes. *Ezequiel Zerbudis* ---- 744

FILOSOFÍA DE GÉNERO ---- 749

Economía y género: en torno al problema del bienestar. *Ofelia Abril - Silvia Hoffman* ---- 751

El feminismo de bell hooks o el margen como estrategia. *Ana María Bach* ---- 754

El desafío de la agencia sin sujeto. *María Luisa Femenías* ---- 758

Simone de Beauvoir: una crítica a la concepción freudiana de lo femenino. *Gabriela Paula Porta y Mario Martín Gómez* ---- 764

Hacia un proyecto humano - femenino. *Zulma Sacca* ---- 769

Multiculturalismo, relativismo moral y políticas feministas. *Margarita Roulet - María Isabel Santa Cruz* ---- 772

La crítica ecofeminista y sus supuestos. *María Cristina Spadaro - María Luisa Femenías* ---- 777

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ---- 783

Qué designan los designadores rígidos? Una lectura no esencialista de la teoría kripkeana del significado. *Julieta Arosteguy* ---- 785

Kristeva, Derrida, y el signo de Saussure (en contra del etnocentrismo en semiótica). *N. Guadalupe Arqueros* ---- 789

El "lenguaje es retórica": crítica nietzscheana a la teoría contemplativa de la verdad. *Alejandro Atensio - Fernando Juan Fava* ---- 792

La metáfora, entre la palabra y la frase. *Raquel Guzmán de Dallacaminá* ---- 794

Kripke y los mares del lenguaje. Una crítica al realismo esencialista desde el verificacionismo. *Ana Hulton* ---- 799

La unidad objetiva de la autoconciencia y el problema del lenguaje en Kant. *Daniel Leserre* ---- 803

Crispin Wright y la tesis de la indeterminación de la traducción. *Federico Pailos* ---- 806

La conversación como una práctica social. *Mabel Parra* ---- 809

¿Podemos concebir el dolor ajeno sobre el modelo del propio? (Contra un argumento de Wittgenstein). *Juan Rodríguez Larreta* ---- 814

La interpretación de la cultura. *Mónica Ruffino* ---- 818

Sobre el uso de la palabra "argumento". *Hugo Osvaldo Saravia* ---- 820

Dualismo semántico vs. monismo semántico: el rol epistémico del significado. *Valeria S. Valiño* ---- 824

Diferencias metodológicas en Wittgenstein. *Mariela Silvana Vargas* ---- 827

FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA ---- 831

Gobernabilidad y ciudadanía. *Daniel Berisso* ---- 833

Kant y Foucault: historiografía, crítica y juridicidad. *Pablo Gastón Cambeiro* ---- 836

Sobre la presunta separación de estado y derecho. *Gustavo Cosacov* ---- 839

La igualdad y los límites de la libertad. *María Gabriela D'Odorico* ---- 842

El concepto de modernidad y los orígenes de su crítica en «El discurso filosófico de la modernidad» de J. Habermas. *Pablo Erramouspe* ---- 846

Los bordes de la política. *Alejandra Adela González* ---- 849

La trama de la autonomía en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. *Gabriel Livov* ---- 852

¿Qué liberalismo? ¿Cuál democracia? Richard Rorty y Chantal Mouffe acerca de la democracia liberal. *Eduardo Mattio* ---- 856

Liberalismo y democracia: una visión kantiana sobre el problema de las dos libertades. *Julio Montero* ---- 861

Hannah Arendt: de la acción al juicio como acto político. *Daniel Mundo - María Esperanza Casullo* ---- 864

El debate entre liberales y comunitaristas tras las huellas de Kant y Hegel. *Dante A. Palma* ---- 867

Foucault: soberanía, sujeto y libertad. *Alejandro Ruidrejo* ---- 871

Realismos epistemológicos y teoría política. *Alan Rush* ---- 874

Hegel construye una máquina de guerra. *Aníbal Maximiliano Sánchez* ---- 878

Crisis civilizatoria y "vida dañada". *Ana Simesen* ---- 882

Rosa Luxemburgo: el discurso filosófico y la eficacia de la palabra. *Graciela Torrecillas* ---- 887

La posición de Robert Nozick sobre el estado. *Alfredo B. Tzveibel* ---- 890

Sobre política y poder. *José Marcelo Vera* ---- 892

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y MEDIEVAL ---- 897

Sobre la vulnerabilidad de la eudaimonía en la Ética Nicomaquea. *Esteban E. Bieda* ---- 899

La verdad como "kosmos" en Gorgias de Leontinos. *Gustavo Fabián Cárcamo* ---- 903

Eros, lugar de misterio encarnado. *Mariana Casullo Amado* ---- 906

Alma, intelecto y creación en la refutación platónica del ateísmo. *Ivana Costa* ---- 909

Aristóteles frente a la negación socrática de la akrasía. *María Elena Díaz* ---- 913

El problema del status ontológico del universal en Aristóteles. *Silvana Di Camillo* ---- 916

Diálogo: ¿indagación o transmisión? El caso de las Leyes de Platón. *Flavia Gilda Gioia* ---- 919

Paradojas en Teeteto 169d-171c: ¿Platón democrático vs. Protágoras solipsista?. *Octavio Kulesz* ---- 923

"Pena de muerte a los ateos": un análisis de la sentencia platónica según Leyes 854e-855a, 863a, 887c-889d. *Sandra Beatriz Maceri.* ---- 926

Santo Tomás de Aquino: el problema de la causalidad en la Suma Contra Gentiles II,16. *Analía del Valle Manzur* ---- 929

Phantasía en Platón. *Graciela E. Marcos de Pinotti* ---- 934

Descubrimiento científico: ¿Abducción o Intuición?. *Beatriz Mattar* ---- 937

Sobre la ousía en la primera metafísica aristotélica. *Fabián Mié* ---- 941

La transmisión oral y la identidad griega. *Florencia Sal* ---- 944

El rol del poeta legislador en Leyes y su antecedente en la figura del poeta guardián en República. *Lucas Soares* ---- 948

Acerca de los tópicos y su transmisión a la Edad Media. *Leonor Valencia* ---- 953

El fundamento del mundo -en la filosofía antigua y moderna- a través de su relación con el sujeto. *Marina Eva Ercolini - Natalia Vanesa Vozzi* ---- 956

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA ---- 961

Después de la Ilustración. *Ricardo Daniel Bergel* ---- 963

La sombra de Nietzsche sobre el Paraguay: Cartas de la resistencia (1886/88). *Graciela Cambas* ---- 966

Pasiones y orden natural en Descartes. *Paula Castelli* ---- 969

Spinoza. Un esbozo de ética negativa. *María Cristina Genovese* ---- 972

La deconstrucción nietzscheana del concepto tradicional de subjetividad y su propuesta del *Übermensch* en *Also Sprach Zaratustra*". *Gabriela Paula Porta – Mario Martín Gómez* ---- 976

Auto-referencialidad y auto-afección en la concepción kantiana de la síntesis reproductiva. *Claudia Jáuregui* ---- 981

Contrato y soberanía en Spinoza y Hobbes. *Dolores Ximena Marcos* ---- 985

La noción kantiana del tiempo como forma del sentido interno. *Juan Nesprías* ---- 988

Las "normas de vida" del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como guía provisoria de la sociabilidad humana. *Andrea Pac* ---- 993

Descartes y la unión del alma y *los cuerpos*. Una lectura de *Passions de l'âme* §2. *Pablo E. Pavesi* ---- 996

Nuevos problemas en torno a la naturaleza del espacio en la filosofía kantiana. *Natalia Petrillo* ------ 999

El rol de la Exposición Trascendental del espacio en la argumentación de la Estética. *Hernán Bruno Pringe* ---------- 1003

Espacio y tiempo: formas e intuiciones puras. *Paula Rossi* ---------- 1009

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA ---------- 1013

Marginalia: aportes de las notas marginales de Husserl para la comprensión de Sein und Zeit. *Bernardo Ainbinder* ---------- 1015

Notas a pie de página sobre Walter Benjamin. *Celia Aiziczon de Franco* ---------- 1019

Wittgenstein y la actividad filosófica. *Javier R. Alegre* ---------- 1023

El silencio de Zaratustra. *María Aldana Arroyo* ---------- 1027

'El problema que nosotros somos': una aproximación a la cuestión humana desde el horizonte de la filosofía nietzscheana. *Irene Audisio* ---------- 1031

Fuentes naturalistas de la crítica nietzscheana de la concepción metafísica tradicional. *Irene Audisio - Mariana A. Cruz* ---------- 1033

Los nuevos amantes. Muerte de Dios: el amor como una de las posibles metáforas de la subjetividad. *Gabriela Balcarce* ---------- 1036

Sobre la vigencia de tres ideas: El desencantamiento del mundo. El fetichismo de la mercancía. Dios ha muerto. *Sonia Iris Cánepa.* ---------- 1039

Fe y confianza. Alguna cercanía entre San Agustín y Gadamer. *Silvia Cristina Chorroarín* ---------- 1042

Cuerpo y alma: dos «topoi» privilegiados de acción. Disciplina, poder y modos de subjetivación en la reflexión foucaultiana. *María Cecilia Colombani* ---------- 1047

El antagonismo entre Heráclito y Parménides en la óptica de descripción de la retórica antigua. *Mariana Cruz* ---------- 1051

Entre Taylor y Bernstein. *Lucia d´Assunçao - Alicia Devetak* ---------- 1054

Multiculturalismo y reconocimiento Un cruce entre Taylor, Habermas y Foucault. *Gabriel D'Iorio* ---------- 1057

Políticas del pensamiento. La política en Gilles Deleuze. *Guido Fernández Parmo.* ---------- 1061

Nietzsche y Heidegger, la posibilidad de la metafísica. *Máximo Hafford* ---------- 1063

El eterno retorno como pensamiento posible. *Máximo Hafford* ---------- 1066

Pragmatismo, deflacionismo, verdad. *Daniel Kalpokas* ---------- 1069

Experiencia, carácter y acción. *Gustavo Llarull* ---------- 1073

Del fundamento al horizonte Sobre el supuesto carácter "metafísico" de la hermenéutica de H. G. Gadamer. *Diana María López* ---------- 1077

Benjamin y la revolución.*Jorge Lovisolo* ---------- 1080

Pensar la fenomenología desde los márgenes de la metafísica. *Luis Niel* ---------- 1081

El infortunio del pragmatismo. *María Josefna Norry* ---------- 1084

Un aporte para la lectura de la etapa ética en el pensamiento de Michel Foucault. *Beatriz Podestá* --- 1088

La máscara de Dioniso: arte y voluntad de afirmación en El Nacimiento de la Tragedia. *María Marta Quintana* ---- 1092

Wittgenstein y Freud. *Roberto Rojo* ---- 1095

La Ilustración según Foucault: análisis de una doble lectura. *Aníbal Maximiliano Sánchez* ---- 1098

Un análisis comparativo del concepto de poder en Hannah Arendt y Michel Foucault. *Aníbal Maximiliano Sánchez* ---- 1101

METAFÍSICA ---- 1105

El Ser en la pragmática-trascendental y la fundamentación de una ética dialógica. *Juan Brunetti Elizabeth Ormart* ---- 1107

Necesidad y propiedad: metáforas de «lo propio» y de «lo impropio». *Mónica B. Cragnolini* ---- 1110

La *pasividad* en Husserl: el ahora-vivo. *Emilio Garbino Guerra* ---- 1113

Los números, su cambio y su filosofía Una historia de las matemáticas. *Guillermo Gonza* ---- 1116

Heidegger y el concepto vulgar del tiempo en la lección: "Die Grundprobleme der Phänomenologie" de 1.927. *Damián Hoyos* ---- 1119

E. Levinas y M. Henry ante la cuestión de Eros. *Mario Lipsitz* ---- 1122

La aplicación cuestionada: notas sobre el significado y alcance del "giro aplicado" en el pensamiento contemporáneo. *Silvia Rivera* ---- 1127

Universalidad y límites de la hermenéutica. *Hipólito Rodríguez Piñeiro* ---- 1132

PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO ---- 1139

La realidad presente del otro. *Soledad Dávalos* ---- 1141

Intelectuales y sociedad en el pensamiento político de la generación del 37. *María Carla Galfione* --- 1144

Fernández de Agüero en la historia de la filosofía argentina. *Eduardo Peñafort* ---- 1148

La diversidad de la vida en América Latina: desafío y compromiso. *María Mercedes Puló* ---- 1151

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO ---- 1155

Conocimiento histórico y realismo interno: la propuesta de Chris Lorenz no me gusta. *Martín Ahualli* ---- 1157

Blaise Pascal: una concepción no ortodoxa del conocimiento en la Modernidad. *Matilde Albert* ---- 1160

Los límites de una concepción puramente epistémica de la verdad. *María Elena Candioti de De Zan* ---- 1163

La lectura como práctica. *Pablo Carnaghi* ---- 1166

Concepción Estructuralista (CE) y perspectivas representacionalistas de la ciencia. *Adriana Gonzalo* ---- 1169

Imagen del mundo y filosofía. *Oscar Nudler* ---- 1172

Racionalidad epistémica y contingencia intelectual. *María Inés Prono* ---- 1177

De reglas a estrategias. *Eduardo Sota* ---- 1181

Se terminó de imprimir
en el mes de Setiembre de 2003
en los Talleres Gráficos de
Editorial **MILOR**
Mendoza 1221 - Tel./Fax. 0387 - 4225489
4400 Salta - República Argentina

FAI ICE Biblioteca Central
Forma adq.: CANJE
Proveedor: UNSalta
Fecha: 10/12/2003