TEMAS ACTUALES DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

FACULTAD DE HUMANIDADES

I JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA

II CONGRESO DE LA ASOCIACION FILOSOFICA DE LA REPUBLICA ARGENTINA

TEMAS ACTUALES DE FILOSOFIA

13 al 16 de Agosto de 1991

Salta

Republica Argentina

1[063]
TEM
IBHUMA
blioteca de Humanidades
Prof. Guillermo Obiols"
http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar
bibhuma@fahce.unlp.edu.ar
Tel/Fax 54-0221-423 5745
Calle 48 entre 6 y 7 - 1er. subsuelo
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

AMINADORA DE OBRAS DE AUTORES SALTEÑOS
RSIDAD NACIONAL DE SALTA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

FACULTAD DE HUMANIDADES

I JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA

II CONGRESO DE LA ASOCIACION FILOSOFICA DE LA REPUBLICA ARGENTINA

TEMAS ACTUALES DE FILOSOFIA

13 al 16 de Agosto de 1991

Salta

Republica Argentina

COMISION BICAMERAL EXAMINADORA DE OBRAS DE AUTORES SALTEÑOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

AUTORIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

Rector
Juan Carlos Gottifredi
Vice Rector
Luis Martino
Decana de la Facultad de Humanidades
María Julia Palacios
Vice Decana
Delia E. Dagum

AUTORIDADES LEGISLATIVAS

Presidente de la Cámara de Senadores
Ricardo Gómez Diez
Presidente de la Cámara de Diputados
Domingo Avellaneda

COMISION BICAMERAL EXAMINADORA DE OBRAS DE AUTORES SALTEÑOS

Presidente
Senador Fausto P. Machuca
Vicepresidente
Diputado Abraham Nicolás Rallé
Secretario
Diputado Alejandro San Millán
Director
Raúl Eduardo Rojas

13660
1603 TEM
4/4/02

COMITE ACADEMICO

Presidente. Dr Juan Carlos Gottifredi - Rector de la Universidad Nacional de Salta.

Miembros: Dr. George Henrik von Wright (Dr. Honoris Causa - UNSa.; Universidad de Helsinski, Finlandia); Dr. Mario Otero (Universidad de la República, Uruguay); Dr. Gregorio Klimovsky (Universidad de Buenos Aires); Dr. Eugenio Pucciarelli (Presidente del Centro de Estudios Filosóficos); Eduardo Rabossi (Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía); Dr. Osvaldo Guariglia (Presidente de la Asociación Filosófica de la República Argentina); Carlos Alchourron (Secretario de la Asociación Filosófica de la República Argentina); Dr. Ezequiel de Olaso (Tesorero de la Asociación Filosofica de la República Argentina).

COMITE EJECUTIVO

Presidenta: Prof Maria Julia Palacios; **Secretaria General:** Prof. Yolanda Fernández Acevedo; **Secretaria Académica:** Prof. Elena Teresa Jose; **Secretaria de Prensa y Difusión:** Prof. Raquel Cornejo; **Secretaria de Finanzas:** Prof. Daniela Bargardi; **Ceremonial**: Prof. Violeta Carrique; **Responsables de publicación**: María Julia Palacios y Raquel Cornejo de Larrán.

No fueron pocas las dificultades que debió sortear el Comité Ejecutivo de las 1as. Jornadas Nacionales de Filosofía y II Congreso de la AFRA, para poder editar las conferencias y ponencias allí presentadas.

Hoy, finalmente, con el apoyo de la Comisión Bicameral de Autores Salteños, esto ha sido posible. Si bien, dado el tiempo transcurrido desde la finalización de las Jornadas, es posible que muchos de los trabajos ya hayan sido publicados, entendimos que valía la pena esta edición, al menos para testimoniar su realización, que consideramos importante en nuestra vida académica e intelectual.

María Julia Palacios

Salta, diciembre de 1992.

FILOSOFIA, ¿para qué?

María Julia Palacios *

* Universidad Nacional de Salta

Hace dos mil seiscientos años, en Mileto, la vieja colonia cretense, Tales inauguraba un estilo de reflexión que, con el tiempo, se denominó "Filosofía". Y hace -también- dos mil seiscientos años que una joven traciana se permitía burlarse del sabio porque "a fuerza de mirar a las cosas del cielo no se percató de lo que tenía delante de los pies" (1).

En el origen mismo de la Filosofía, pues, ese aspecto, esa apariencia, de saber desconectado de la realidad del que tantas veces fue acusada. Al igual que el filósofo, concebido como un hombre extraño, en el sentido de extranjero del mundo, de quien el propio Platón, recordando la anécdota, decía: "...esta misma burla le espera a todo aquel que se entrega a la filosofía" (1).

Sin embargo, junto con esa burla que acompaña su origen, otro dicho, también en los orígenes del pensar filosófico parece marcar un carácter opuesto. Según lo recuerda Platón, Protágoras dice que es propio del sabio (del filósofo) "enseñar a los hombres a arreglárselas con el mundo" (2).

De modo que, cabe la pregunta: filosofar es ¿escaparse del mundo o pensar el mundo?.

Por cierto no siempre fue injusto que se acusara a la filosofía, y al filósofo, de "no mirar lo que tiene debajo de los pies". Hubo y hay quienes, en nombre de la filosofía, se entretienen en una suerte de juego del pensar abstracto que nada, o casi nada, dice del hombre, de la vida, de las cosas.

Pero la filosofía no es un mero juego intelectual. En sus dos mil seiscientos años de historia ha dado sobradas muestras de su preocupación por todo cuanto pueda inquietar al hombre. Con mucha razón Hospers dice que "las demandas que las diferentes personas hacen a la filosofía, las preguntas que esperan que responda, son tan diversas como los motivos que las han conducido a ella" (3).

No obstante, ¿se podrá interpretar la frase de Protágoras en el sentido de que la filosofía debería proporcionarnos recursos para gobernar, dominar, dirigir el mundo?. ¿Qué quiere decir, realmente, que el sabio está "para enseñar a los hombres a arreglárselas con el mundo?.

Interpretar esta frase en elsentido ya dicho sería no entender lo que, definitivamente, ha sido y es el pensar filosófico. La filosofía no está para proporcionarnos un conocimiento primario del mundo ni para ofrecernos los instrumentos de control del mundo. Ese es el campo del conocer y del hacer que les compete a las ciencias y a la tecnología.

Cuando en nombre del "primun vivere, deinde philosophari", se apuesta a la primacía del conocimiento técnico-práctico se está cometiendo el grave error de creer que le bastaría al hombre saber cómo se hacen las cosas olvidando que más importante que el cómo es el por qué, y la filosofía ha reclamado para sí, siempre, el último por qué.

Ciertamente no es responsabilidad del filósofo la preocupación de cómo se responde a las exigencias cotidianas. No es ese el ámbito de su quehacer. Y, en esto, quiero citar a Bochénsky "La Filosofía, por lo mismo que no se refiere al aquí y al ahora del momento ni alberga ninguna intención de inmediata utilidad para la vida, representa una de las potencias espirituales mayores que nos preservan de sumirnos en la barbarie y nos ayudan a seguir siendo hombres y a serlo cada vez en mayor grado" (5).

Cuál es, pues, el campo del quehacer filosófico?: ¿el terreno que todavía escapa a las ciencias?, ¿el tipo de cuestiones que no pueden ser tratadas científicamente?, ¿las "cuestiones límites"?, ¿los problemas que las ciencias plantean?, ¿el análisis de los discursos?, ¿o, tal vez, al decir de Danto, "el curioso intersticio entre el lenguaje y el mundo"? (5).

No es en absoluto fácil definir en qué consiste este quehacer y, por lo tanto, de qué se ocupan o deberían ocuparse los filósofos. Ni decir en qué y de qué manera es posible que los filósofos -preocupados por la realidad- ofrezcan una reflexión que posibilite comprenderla y, en consecuencia, operar sobre ella.

Digo que es difícil definir este quehacer porque, como muy bien la señalara Ayer, "no sólo ha cambiado con el tiempo la concepción dominante de su relación con otras materias, sino que en un mismo período puede haber amplias diferencias en los objetivos y métodos de quienes se dedican a ella" (6).

Estas diferencias atraviesan cada una de las disciplinas que integran el amplio campo del saber filosófico: la metafísica, la ética, la antropología, la gnoseología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la acción... y no se trata de diferencias puramente formales. Por el contrario -y acudo nuevamente a Ayer- estas diferencias, en último término "parecen atribuibles a una diversa concepción del mundo" y, naturalmente, "a la posición del hombre en él" (8).

La historia de la filosofía muestra una permanente oposición -¿tal vez dialéctica?- entre absolutistas y relativistas, entre realistas e idealistas, entre racionalistas y empiristas, entre materialistas y espiritualistas, entre esencialistas y existencialistas, entre dualistas y monistas... La nómina puede ser interminable.

En todo caso, cualquiera sea la posición filosófica que se adopte, importa que el problema reputado filosófico sea abordado de tal modo que a cada paso se vislumbre que hay otros modos de entender aquello de lo que se está hablando. Porque, si algo caracteriza a la filosofía, es esta suerte de diálogo permanente, de discusión inacabable en busca de las respuestas a las preguntas que los hombres se formulan sobre los asuntos que le importan.

Los problemas filosóficos deben ser tratados como una quaestio disputatae. Y eso es lo que muestra la historia de la filosofía. No siempre con el rigor metodológico de los escolásticos, antes bien, bajo formas diversas y más libres, la discusión estuvo siempre presente en el discurso de los grandes filósofos. Esto es lo que le hace decir a Martín Hollis "Para plantear preguntas abiertas -(las preguntas de la filosofía)- tenemos que ser capaces de pensar que nuestras formas de pensar pueden ser erróneas" (7).

Y ¿cuáles son los asuntos que importan al hombre?.

Bien parece que siguen siendo objeto de interés y de discusión los viejos problemas que ya plantearon Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles: el conocimiento y la verdad, el ser y el obrar, el hombre, la ética, la política.

Entonces, ¿se trata de re-pensar en cada época y en cada espacio, lo "mismo"?.

Podríamos caer apresuradamente en la tentación de decir, como lo señala Jaspers, que no estamos demasiado lejos de Platón y de Aristóteles; que en ciertas cuestiones regresamos siempre a ellos, y que hasta los repetimos con un lenguaje actualizado.

Con reiteración ésta ha sido una cuestión esgrimida para distinguir y hasta oponer la producción filosófica a la producción científica. Pero, si los temas de la filosofía son, sustancialmente, siempre los mismos; si sólo cabría una cierta "adecuación" a los tiempos y a las circunstancias desde donde son abordados, entonces el discurso filosófico sería un discurso clausurado.

Si bien es cierto no es posible trazar una línea que muestre cuánto se ha avanzado en la dilucidación de problemas desde Tales a la fecha, al modo como es posible mostrar cuánto ha progresado la Astronomía desde Tales hasta nosotros, me parece que nuevamente tiene razón Ayer cuando dice "El progreso no consiste en la

desaparición de los viejos problemas, ni en el progresivo dominio de una u otra de las sectas en conflicto, sino en un cambio en la manera de plantear los problemas y en la creciente medida de acuerdo relativo al carácter de su solución" (8).

Una señal de progreso la constituye el reconocimiento generalizado (aunque no siempre se respete) de que el tratamiento filosófico de un tema debe carecer de ambigüedades, de confusiones, de afirmaciones apresuradas, sin fundamentos. El tratamiento filosófico de un tema exige una consideración minuciosa y exhaustiva. La consideración filosófica debe ser crítica y explicativa, debe tender a la precisión, al esclarecimiento y la dilucidación de los problemas que se plantea.

Al menos en occidente, la filosofía muestra como una constante -más allá de las diferentes maneras de entenderla- que es una actividad racional. En una mirada de conjunto la filosofía se nos ofrece como una actividad racional y científica y no literaria o poética. Desde Tales, el filósofo se hapreocupado siempre por interpretar racionalmente los problemas que la realidad presenta.

La tradición filosófica es la de una actividad racional por encima de las diferencias entre quienes se muestran defensores del rigor y de la precisión de la razón y aquellos que, por el contrario, privilegian el aspecto "humanista", ponen el acento en la espontaneidad del pensar y no parecen muy afectos a los rigores metodológicos.

Como creo que sólo la razón puede dar explicaciones satisfactorias a una humanidad inteligente y pensante, pienso que los ataques de los que la razón ha sido objeto, muchas veces en nombre de la inteligencia, no son sino ataques a la condición que define y distingue al hombre, este ser cuya inteligencia opera discursivamente.

Por eso hoy, en este final del siglo XX, en esta Argentina consumiéndose en una crisis que lleva años, seguramente habrá surgido la pregunta ¿Jornadas de Filosofía? ¿para qué?.

Sin embargo, ¿por qué somos tantos los que aquí nos hemos reunido para pensar, para discutir, para hablar de filosofía y para hacer filosofía? ¿Como una nueva evasión de la realidad? ¿Como una elegante forma de escapismo?. O, acaso, porque estamos convencidos de que desde nuestro quehacer -de tan dilatada tradición- es posible ofrecer algo a la sociedad y al país?. En tal caso, ¿la sociedad espera algo de nosotros?. Y nosotros, ¿qué podemos ofrecer?.

Yo creo que es conveniente retornar a la frase de Protágoras para pensar qué ha ofrecido la filosofía a los hombres para enseñarles a "arreglárselas con el mundo".

No se trata de esperar que la filosofía diga a los hombres cómo deben vivir, qué deben hacer y pensar (¡si hasta la Etica ha dejado de concebirse como una disciplina normativa!). Pero sí es dable esperar que la filosofía ofrezca reflexiones que ayuden a una mejor conciencia de los problemas, a distinguir problemas y, consecuentemente, a posibilitar resoluciones.

Cuando nos reunimos para definir de qué temas se ocuparía este congreso, elegimos el título que lleva, "Temas actuales de Filosofía" y, como suele suceder entre filósofos, los distinguimos de un posible título "Temas de filosofía actual". Pensamos que con el título que adoptamos nadie podría sentirse excluido, simplemente porque trabajara en un tema que no pudiera encuadrarse en filosofía "actual", en el sentido que tal denominación adquiere cuando se piensa la filosofía en su dimensión histórica.

Pero, entonces, surge la pregunta ¿cuáles son los temas actuales de la Filosofía?.

Uno podría responder -al igual que Collingoowd refiriéndose a la Historia- que un tema de filosofía es actual en la medida en que el tema es objeto de reflexión en el presente (9).

Sin embargo, actual puede querer referirse también a pertinente, adecuado o apropiado a los tiempos; de significación para el presente. En este sentido es que me pregunto cuáles son los temas actuales de la Filosofía.

Basta tomar un listado bibliográfico de la producción filosófica en estos últimos cincuenta años para advertir la diversidad temática, la variedad de problemas y de enfoques y la riqueza del aparato conceptual y crítico con que los filósofos debaten. Eso hace difícil determinar cuáles son, propiamente, los temas actuales. Pero, se me ocurre pensar que, si bien muchos de los problemas de la Etica corresponden a lo que llamábamos re-pensar, re-formular problemas clásicos, los problemas éticos derivados del desarrollo de la ciencia, los problemas de la libertad y de la responsabilidad del hombre a partir del conocimiento de cómo transformar o manipular el mundo, son problemas actuales.

Los problemas acerca de la naturaleza del hombre, de su condición en el mundo, son problemas permanentes. Pero los problemas derivados del reconocimiento de que el hombre del que han hablado la filosofía y las ciencias, no es la humanidad, los problemas del género, son problemas actuales de la filosofía.

Problemas relativos al conocimiento, a la verdad, al lenguaje, son problemas de siempre. Pero los problemas que plantea la llamada "inteligencia artificial"", son actuales. Como lo son todos los planteos que se han suscitado a partir de los avances

de la Neurofisiología y las cuestiones originadas en el reconocimiento de la existencia de la ideologías.

Las preguntas que parecen interesar a la humanidad en cuanto tal, son preguntas clásicas. Pero es actual la pregunta ¿qué significa filosofar en latinoamérica?, es actual preguntar si es posible una filosofía "latinoamericana".

En el mundo enteramente conflictivo, donde se ha puesto en cuestionamiento la actividad teórica por aquello de la urgencia de la acción, hace falta que recordemos y nos recordemos que el pensar filosófico tiene vigencia. Quiero, entonces decir con Bochénsky: "la filosofía constituye una poderosa fuerza histórica" (6).

Pero la filosofía es lo que es, por los filósofos. De manera que estoy convencida de que los hombres y mujeres dedicados a la filosofía tenemos mayor responsabilidad a la hora de contribuir a construir los caminos que hagan posible a la humanidad alcanzar cada vez más altos niveles de existencia histórica.

Y me parece que la aptitud para la respuesta es una responsabilidad que hoy nos cabe a nosotros.

BIBLIOGRAFIA

1.- PLATON - Teetetos

2.- PLATON - Protágoras.

3 .- HOSPERS, J. - Introducción al análisis filosófico - A.K.

4.- BOCHENSKY, j.- La filosofía actual - F.C.E.

5.- DANTO, A. - ¿Qué es la filosofía - A.E.

6.- AYER, A.- La filosofía del siglo XX - Crítica

7.- HOLLIS, M. - Invitación a la filosofía - Ariel

8.- JASPERS, K. - La Filosofía - F.C.E.

9.- COLLINGOOWD, R.G. - Idea de la historia - Rev. de Occidente

UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO EN LA ETICA CONTEMPORANEA

Osvaldo Guariglia*

* Universidad de Buenos Aires-CONICET

1. La publicación en 1785 de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, seguida de cerca por la Crítica de la razón práctica en 1788, produjo en el ámbito de la filosofía práctica un cambio revolucionario no menor al que la publicación de la Crítica de la razón pura había producido cuatro años antes en la teórica. Con ambas obras, Kant se enfrentaba a las corrientes que tradicionalmente dominaban la disciplina y desde allí ejercían su influjo en la moral popular, en varias cuestiones centrales a un mismo tiempo. En primer lugar, su pretensión de quitar todo fundamento a una moral basada en el principio de la felicidad chocaba con una tradición que se había mantenido ininterrumpidamente desde la Antigüedad hasta la Ilustración, con independencia del ropaje religioso con el que se había vestido en el escolasticismo. Luego, su decidido vuelco hacia el deber como fenómeno moral central por oposición a toda ética basada en el bien o los bienes venía a oponerse drásticamente a las distintas formas que la moral de la virtud había asumido tanto en los códigos sociales de conducta como en las elaboraciones filosóficas de ella. Ahora bien, la propuesta normativa kantiana iba unida a una original metafísica práctica, cuya culminación fue una teología moral que el pensador de Königsberg presentó, sin reparos, como el resultado de una primacía de la razón práctica sobre la teórica. Karl-Heinz Ilting (1972, 113-130) ha propuesto separar drásticamente los fundamentos normativos de una cierta conducta ética, expresada especialmente en la formulación del imperativo categórico, por un lado, de las condiciones de posibilidad de la moral en general dentro de la naturaleza humana, por otro . Mientras que la primera cuestión se mueve enteramente dentro de los límites de la ética como disciplina normativa, éstos son claramente abandonados, si indagamos las condiciones de posibilidad de la moralidad humana. Kant no distinguió suficientemente entre ambas cuestiones , razón por la cual en la recepción de su filosofía moral el debate se deslizó frecuentemente de una a otra. En consecuencia vamos a restringir el concepto de universalismo kantiano a una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: concentración al fenómeno de la obligación moral como fenómeno básico; procedimiento de universalización de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, irrelevancia del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas -lo que se entiende principalmente por

formalismo- (Höffe, 1977, 354- 384; Guariglia, 1986a, c.5)- y, por último, primacía absoluta del concepto de persona autónoma como un concepto normativo central.

La obra que volvió a colocar al universalismo en el centro de la discusión filosófica contemporánea y que provocó una verdadera reactualización del kantismo como una de las corrientes centrales en el pensamiento no solamente moral, sino jurídico, antropológico y filosófico-político contemporáneo, fue el libro de Hermann Cohen, Etica de la pura voluntad, cuya primera edición apareció en 1904 y fue seguida de una segunda edición corregida en 1907 (Cohen, VII, XXXVI-XXXVII). El estilo de Cohen, su debilidad por la ilustración histórica su vasta erudición y el tono polémico con que se enfrentaba tanto a la tradición del idealismo absoluto alemán, por una parte, como al empirismo psicológico o sociológico de su tiempo o al misticismo religioso, por la otra, desviaron la atención sobre uno de los logros centrales de la obra: replantear por primera vez desde la muerte de Kant el problema de la ética como disciplina autónoma, racional, y su conexión con las ciencias empíricas. Cohen retorna, pues, al punto de partida de la filosofía práctica, es decir, al de su conexión originaria con un factum científico y empírico que permita extraer sus principios inmanentes. En otros términos, Cohen plantea para la ética la misma cuestión central que había planteado para el conocimiento: el problema del método, y lo resuelve de modo semejante. En efecto, en la Lógica del conocimiento puro Cohen muestra que los verdaderos fundamentos de las ciencias naturales consisten en la actividad de su fundamentación, que es la que pone su objeto. Este objeto de la ciencia es el objeto puro, apriori, de una disciplina que trasciende la naturaleza: la matemática. A pesar de su carácter "puro", ésta es, sin embargo, el fundamento de la naturaleza, y sus conceptos son los propios de la lógica, en el sentido especial en que Cohen la entiende. La necesidad y universalidad del conocimiento científico de la naturaleza provienen, pues, del carácter ideal de la matemática y de su intrínseca relación con su objeto: el ser, la naturaleza matemática de las ciencias naturales (Cohen, VII, 84-86; Schwarzschild, 1981, IX-XV). El análogo de la matemática en las ciencias sociales es para Cohen la jurisprudencia, con respecto a la cual la ética cumple el mismo papel que la lógica con respecto a la matemática: "La ética se puede considerar como la lógica de las ciencias del espíritu. Sus problemas son los conceptos de individuo, de universalidad, así como de la voluntad y de la acción" (Cohen, VII, 65). Cohen coloca aquí el error central de la crítica kantiana de la razón práctica: por no haber reconocido el carácter de factum científico de la ciencia del derecho, del cual debe partir el método trascendental, la ética kantiana amenazó transmutarse en teología. Kant carece de un concepto de 'ciencia del espíritu' semejante al de 'ciencia de la naturaleza', lo cual le impide reconocer la relación metódica que existe entre la ética y la ciencia del derecho. Tarea de aquella es, en efecto, el examen y la fundamentación de los conceptos fundamentales del derecho, en especial el concepto de 'sujeto', de la misma manera que la tarea central de la lógica de las ciencias naturales está puesta en la construcción del concepto de 'objeto' (Cohen, VII, 227-229). Cohen demuestra, en efecto, de qué manera los conceptos de voluntad

pura, acción y objeto de ésta, que es la tarea, están intrínsecamente conectados. El elemento que instaura la unidad en la diversidad de los afectos (voluntad) y las tareas (objetos) es el Yo, la consciencia de sí. Mientras que en la lógica el problema de la unidad de la consciencia está ligado a la unidad del objeto, en la ética, en cambio, se trata en última instancia de la unidad del sujeto, de modo tal que la consciencia de sí aparece aquí ocupando el lugar central (Cohen, VII, 205 ss.). Sin embargo, no se trata de un Yo constituido de una vez y para siempre, corporizado en un individuo material, sino de una noción ideal que está siempre en formación (Cohen, VII, 222-23; Schwarzschild, 1975, 362-372). El modelo del cual Cohen extrae su concepto normativo de consciencia de sí es el de persona jurídica, que como tal no coincide necesariamente con el ser humano corporal, sino que se trata de una abstracción que puede aplicarse y se aplica a entidades colectivas. Cohen muestra de qué manera en este concepto está contenido, desde el comienzo, el de persona moral, de modo que la unidad de la consciencia de sí moral expresada en ella contiene desde su origen mismo una referencia a la generalidad. Este carácter universal es propio de la consciencia de sí pero encuentra su realización plena exclusivamente en el concepto de estado: "cada ser que, en tanto sujeto jurídico y moral, es capaz de una voluntad pura, debe ester convocado a la realización de la consciencia de sí en el estado" (Cohen, VII, 245). Ahora bien, si la consciencia de sí alcanza su realización solamente en el estado, es evidente que, siguiendo el método genético de Cohen, lo propio del estado sea, al mismo tiempo, el rasgo definitorio que desde un principio está presente en la consciencia de sí y sólo se pone de manifiesto en su estadio final, Efectivamente, la acción que define la voluntad pura del estado es la ley ("la consciencia de sí del estado debe pues realizarse en las leyes, en tanto acciones suyas, y desplegarse en ellas" Cohen, VII, 261). En el concepto de ley, pues, se alcanza por primera vez aquello que es lo decisivo en la teoría moral de Cohen: en ella se expresa el auténtico deber ser que Kant señaló como lo determinante del reino de la moralidad. La ley es, para Cohen, la condicionalidad de la voluntad. Pero el carácter de condición que admite la norma difiere del mismo carácter que determina la ley natural. La diferencia recae en la modalidad, que en el caso de la norma es siempre la necesidad, cuyo rasgo lógicamente distintivo es la universalidad. El concepto de 'ley', de esta manera, es coincidente con la postulación kantiana de la 'mera forma universal', solamente que al oponérsela a la 'materia' se oscureció su aspecto central: el concepto de 'forma de una legislación universal' es la propia universalidad de la ley, que no solamente la determina lógicamente sino que fundamenta su necesidad (Cohen, VII, 273- 277; Figal, 1987, 171-175). De esta manera la ética de la pura voluntad se cierra sobre sí misma y logra establecer un ámbito al mismo tiempo diferenciado y análogo al de la naturaleza: el del estado, de la moralidad y del derecho. Las normas, en efecto, expresan la necesidad y la universalidad de un deber ser que es, al mismo tiempo, el contenido de la pura voluntad del estado, cuya realización está incesantemente referida al futuro. En otras palabras, la construcción de la moral es una tarea infinita que se debe llevar a cabo

incesantemente, porque apunta hacia la construcción futura de un estado de derecho en el cual se realice el ideal de la humanidad.

2. La filosofía práctica de Cohen dominó el panorama filosófico de comienzos del presente siglo y tuvo una influencia decisiva en corrientes importantes del pensamiento filosófico-jurídico, como por ejemplo Hans Kelsen. De hecho, constituye el último gran ejemplo de un sistema basado en la filosofía moderna de la consciencia, con sus debilidades y sus fortalezas. En efecto, el trascendentalismo de Cohen con su noción del apriori lógico y ético provisto por la consciencia como fundante de toda ciencia, sea de la naturaleza o del espíritu, provee al sistema de una universalidad y unidad arquitectónica, que más tarde difícilmente se volverán a alcanzar. Por el otro lado, la noción misma de consciencia iba a entrar prontamente en crisis, al hacerse evidente ya en su sucesor, Paul Natorp, y de modo definitivo en Edmund Husserl, que el resto solipsista que desde el comienzo de la filosofía moderna la había permanentemente afectado, era irreductible. De esta manera, la noción de unidad e identidad que la consciencia aseguraba aún al sujeto y, a través de éste, a sus contenidos intencionales, eran garantizadas al alto precio de resignar toda intersubjetividad posible. Entre quienes advertían el peligro de una mera fundamentación en el aire de los juicios morales a partir de nociones trascendentales de la consciencia y propugnaban un retorno al método crítico, es decir, a los fenómenos empíricos mismos, en este caso provistos por nuestras opiniones morales habituales, está el último gran representante del kantismo filosófico en sentido estricto, Leonard Nelson. Nelson se propone ofrecer mediante la segura aplicación del método crítico en todos sus pasos un camino certero para alcanzar la anhelada meta de convertir a la ética en una disciplina científica. Los rasgos fundamentales del método son los siguientes: (i) tomar como punto de partida los juicios morales cotidianos que realiza el hombre común y cuyos testimonios se encuentran en los conceptos del lenguaje habitual; (ii) proceder mediante descomposición de estos juicios éticos particulares a la búsqueda de aquellas premisas más generales que están supuestas por estos juicios como principios de los cuales pueden deducirse, un paso que Nelson denomina abstracción; (iii) fundamentar estos principios universales así alcanzandos no mediante el ascenso a un principio superior, sino exhibiendo la existencia de un conocimiento inmediato de carácter racional al cual se puedan reducir los juicios éticos, un paso al que Nelson denomina deducción; por último, (iv) llevar a cabo esta deducción por medio de la prueba empírica de la existencia de un conocimiento ético inmediato pero originalmente oscuro, al que sólo tenemos acceso mediante la reflexión, el cual, por ser de naturaleza interior, puede ser puesto al descubierto solamente por una ciencia empírica, la psicología. Los pasos (i) y (ii) constituyen lo que Nelson llama la exposición de los principios éticos, aquellos señalados como (iii) y (iv), en cambio, conforman la teoría de la razón práctica (Nelson, IV, 4-72; 1988, 200-255). Es evidente que la 'fundamentación' propuesta por Nelson difiere absolutamente del significado que se le había dado a este término desde Kant a Cohen, es decir: la tarea de hallar el fundamento de la obligatoriedad

del deber, que él considera vana e imposible. Lo que ofrece en sustitución es una prueba de carácter empírico de la existencia de un conocimiento inmediato, no sensible sino racional, puramente moral. Se trata, entonces, de una tarea descriptiva de carácter psicológico que mediante análisis e introspección alcanza un conocimiento fáctico (Nelson, IV, 57- 60; 335-343; 504-510). Pero la verdadera originalidad de Nelson reside en su análisis de los juicios morales ordinarios con el fin de alcanzar los principios éticos universales sobre los que se sustentan, con lo que se anticipó en medio siglo a algunas de las más celebradas conquistas de la filosofía analítica de la moral (Guariglia, 1987, 161-193). En efecto, mediante la desarticulación de nuestros juicios morales cotidianos, Nelson alcanza el concepto del deber, el cual sólo contiene la forma de la legalidad que se expresa en la siguiente fórmula: nada puede ser deber para uno que no sea deber para cualquier otro en iguales circunstancias. En otros términos, el concepto del deber es equivalente al principio de la universalización, pero la fórmula de éste es puramente analítica y no nos puede proveer aún un criterio para poder juzgar en cada caso qué es el deber. A fin de llegar a éste, es necesario seguir descomponiendo nuestros juicios morales cotidianos hasta alcanzar el contenido del concepto del deber, que no está incluído, contrariamente a lo que pensaba Kant, en la mera fórmula de la universalización. El núcleo del argumento de Nelson consiste en distinguir dos proposiciones generales que aparecen como el fundamento de nuestros juicios morales fácticos: (i) 'lo que está permitido para A, está permitido también para B en iguales circunstancias'; y (ii) 'ninguna persona como tal tiene una prerrogativa sobre otra, sino que todas tienen iguales derechos'. Mientras que (i) expresa sólo la universalización formal contenida en el concepto del deber, (ii), expresa un juicio sintético -frecuentemente confundido con (i) hasta por el mismo Kant-. En efecto, para saber si alguien posee o se abroga un determinada prerrogativa, solamente necesitamos preguntarnos si nosotros consentiríamos en ser tratados como lo serían quienes estuvieran sujetos a tal prerrogativa. El principio expresado por la fórmula (ii) es el de igualdad de las personas, el cual simplemente afirma que toda persona tiene una dignidad igual que toda otra (Nelson, IV 123- 132; 1988, 298-306). Este principio es, pues, el contenido de la ley moral y constituye una regla para limitar nuestros fines con relación a los intereses opuestos de otras personas, es decir, tiene fundamentalmente un carácter restrictivo en la interrelación de las personas. De ahí que Nelson proponga la siguiente formulación del imperativo categórico o ley moral universal: "no actúes nunca de tal modo que tú no pudieras consentir con tu manera de actuar aún en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran también los tuyos propios" (Nelson, IV, 133; 1988, 306).

Envueltos aún en una terminología psicologista, que habla de una forma y un contenido del concepto, encontramos en Nelson formulados con toda precisión los que medio siglo más tarde serán retomados por autores como Marcus G. Singer, Richard M. Hare, John Rawls y Jürgen Habermas como principios fundamentales de una posición universalista en ética. En primer lugar, el principio de universalización

que Nelson presenta como el mero desarrollo analítico del conepto del deber, luego el principio de igualdad o de igual dignidad de las personas, que él presenta como el contenido de ley moral y en seguida una formulación de la ley de ponderación que está destinada a proveer un criterio de universalizabilidad a fin de decidir entre intereses contrapuestos. Por último, implícita en la noción misma de un interés objetivo está contenida la noción central de persona como fin en sí misma, que goza de una autonomía plena basada exclusivamente en la autodeterminación de su propia razón. La noción de 'persona', como bien señaló Cohen, tiene un carácter netamente normativo y constituye la base del concepto de sujeto moral. Por ello mismo se trata de una noción central en toda ética universalista, pero al renunciar a toda fundamentación trascendental de la noción de 'sujeto', es necesario reconstruir en otro nivel, lógico y procedimental, su conexión, por una parte, con los esquemas del principio de universalización y, en general, con los criterios de justicia y, por la otra, con sus supuestos pragmáticos y teórico-sociales de los que emerge onto y filogenéticamente. No es, por lo tanto, por azar que en torno a ella se desarrolla una de las discusiones más vivas dentro del statuo quaestionis de esta corriente. Sin embargo, es a mi juicio completamente acertado establecer un orden de prioridades como meta última que se propone lograr una filosofía moral universalista, dentro del cual, como dice John Rawls, "los dos conceptos modelos básicos de la justicia como equidad son aquellos de una sociedad bien ordenada y de una persona moral. El objetivo general de éstos es el precisar aquellos aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales" (Rawls, 1980, 520).

Con esta observación de Rawls tocamos un aspecto crucial del universalismo, que se ha prestado a reproches que subrayan su aspecto meramente formal que, como tal, sería reacio a todo contenido social e histórico concreto. Un concepto como el de 'persona', sin embargo, implica una multiplicidad de determinaciones y supuestos fácticos, que solamente pueden ser concebidos si nos representamos conjuntamente las condiciones de una moderna sociedad, tanto desde el punto de vista jurídico como social y económico. Pues en el significado mismo de persona está contenido no solamente su carácter de 'libre', que implica tanto la madurez y capacidad para formularse y proponerse sus propios fines como bienes, sino también el necesario desarrollo intelectual para poder disponer de los medios para alcanzarlos así como la capacidad moral de asumir la responsabilidad por las acciones que en la ejecución de ese proyecto se lleven a cabo. La noción de "persona" tiene una estructura teleológica, pues involucra la noción de "interés" entendida en su estricto sentido práctico, como el interés de todo individuo en el desarrollo de sus propias capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades por parte de los otros miembros de una comunidad social y política. Este interés, por lo tanto, involucra a cada individuo pero en su calidad de miembro de una comunidad racional o, como diría Jürgen Habermas, "comunicativa" (Habermas, 1983, 130).

Este aspecto del contenido del universalismo en ética que, a mi juicio, es inseparable de la noción de persona, independientemente de los recursos argumentativos que sea necesario desarrollar para entrelazar ésta con el principio de universalización, se refleja en una última característica formal que afecta a las normas y principios morales: que las propiedades que definen clases de sujetos (de derechos y deberes) así como los verbos que definen acciones (permitidas o prohibidas) deben ser explícita o implícitamente generales. En otros términos, toda norma necesariamente tiene que tener un determinado grado de universalidad, estipulado por sus términos que circunscriben clases de individuos o de acciones, aún cuando la extensión de la clase pueda ser un único miembro (por ejemplo, las normas que estipulan los deberes del presidente de la nación). Este carácter de generalidad implícita de los juicios morales pone de manifiesto, precisamente, este aspecto de imparcialidad que algunos críticos del universalismo le niegan. Pues lo que con Nelson podemos llamar el principio de la abstracción numérica de las personas implica, justamente, que en toda aplicación de una norma moral o jurídica solamente cuenten las propiedades definitorias sea de la naturaleza, de la habilidad, capacidad, disposición, del rol social, etc. de las personas con total prescindencia de los individuos que posean esas capacidades o desempeñen esos roles. Sobre la base de esta generalidad implícita se puede establecer, luego, los paralelos analógicos que, de acuerdo con M.G. Singer, son propios de los juicios morales y sustentan su intrínseca objetividad (Singer, 1961, 35 ss).

3. El universalismo contemporáneo, cuyos temas centrales acabamos de presentar sucintamente, se enlaza temáticamente con la tradición kantiana en sentido estricto que llega hasta el primer tercio del presente siglo, aunque reconoce una fuerte censura que se produce precisamente en el largo interregno que va de los años treinta a los sesenta. En efecto, el cambio de paradigma que tiene lugar en la filosofía contemporánea, al abandonar ésta a la "consciencia" como punto de partida absoluto y buscar en el "lenguaje" en sus distintas dimensiones la evidencia fenoménica inmediata de la que debemos partir, transformó también drásticamente los principios metódicos de la filosofía práctica. La base sobre la que se apoya hoy la disciplina no puede pasar por alto la etapa de crítica metodológica que tuvo lugar en el largo interregno, de modo tal que su punto de partida diferirá notablemente del neokantismo en dos puntos centrales: (a) la teoría de la razón práctica no apelará más a la filosofía de la consciencia, propia del idealismo alemán, y (b) las estructuras lógicas, semánticas y pragmáticas del lenguaje moral constituirán el conjunto de reglas implícitas sobre las que se basará toda fundamentación de principios morales universales.

No voy a adentrarme en los detalles técnicos de la discusión en torno a los problemas lógico-prácticos y empíricos que una posición universalista debe enfrentar. Quiero solamente referirme al problema central que, en cierto modo, engloba todos

los demás, a saber: el de entrelazar argumentativamente el principio de universalización y los requisitos señalados de: reciprocidad, igualdad o justicia, imparcialidad y generalidad, mediante un procedimiento continuo que no deje lugar para excepciones o fuertes contraejemplos. En un reciente artículo he pasado revista a los intentos por superar esas dificultades que, a mi juicio, han sido los más importantes dentro de los llevados a cabo en los últimos treinta años (Guariglia, 1990c). Aquí me limitaré a exponer, a modo de síntesis, mi propia posición al respecto. En primer lugar, he pretendido demostrar de qué manera es posible reconstruir una nueva noción argumentativa de razón práctica que apela en distintos niveles tanto a nuestro conocimiento indexical de la semántica de nuestro lenguaje de acción como a las reglas inferenciales implícitas en él, las que a su vez se apoyan en principios sustantivos o materiales de justicia. Pero el principio que salvaguarda la consistencia última del lenguaje moral es el principio de universalización, que no es en sí, a mi juicio, un principio sustantivo, sino más bien un principio lógico-práctico, cuyo status es similar al principio de contradicción en el sentido de que no puede sustentar la corrección de determinados principios o normas, pero sí puede decidir la irremediable incorrección o vicio de los principios y las normas que no lo respetan (cp. Guariglia, 1988 y 1989). A diferencia de éste, que en realidad sólo puede proveer un mero esquema lógico, los principios sustantivos de justicia presentarán, como su nombre lo indica, una cierta concepción de ésta cuyo contenido, por tanto, estará hermeneútica y semánticamente comprometido con aspectos empíricos, pragmáticos e históricos. Los tres principios sustantivos universales que yo sostengo y que a continuación voy a citar, no son ni propuestas meramente constructivas, al modo de Rawls y los rawlsianos, ni reglas puramente procedimentales, ya presupuestas en las reglas pragmáticas de la argumentación, como el principio de universalización propuesto por Habermas, sino que buscan un status intermedio. En efecto, se trata a mi juicio de principios argumentativamente probados, en el sentido de que su negación implica la afirmación del principio contradictorio, cuya aceptación equivale en cada caso, eo ipso , al abandono del juego moral y a la reasunción inmediata del estado de naturaleza (cp. Guariglia, 1990d, 91-94).

(I) Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfación de sus propios fines.

(II) Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas.

(III) A fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad confieren los principios (I) de la dignidad y (II) de la igualdad, todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas.

A partir de estos principios es, a mi juicio, posible desarrollar una ética universalista consistente que fije no solamente los límites restrictivos de toda interacción entre personas sino también aquellos derechos positivos que se han ido incorporando a la noción de "persona" como aspiraciones básicas que toda sociedad moderna y diferenciada debe asegurar a sus miembros, precisamente a partir del momento en que, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, el partido socialdemócrata alemán los tomó del neokantismo y los incorporó definitivamente a su programa político. En efecto, el principio III o de autonomía fija un piso para los reclamos que toda persona como tal tiene legítimamente con relación a la sociedad en que vive, si ésta aspira a satisfacer un criterio escueto de equidad. Lo que este principio hace explícito, en efecto, es el derecho de cada uno a tener aseguradas iguales oportunidades para desarrollar aquellas mínimas capacidades físicas, psíquicas, cognitivas, morales y estéticas, que lo conviertan en un ser que se autodetermine. A partir de aquí se abre el horizonte político en el que inevitablemente desemboca una posición universalista, pues lo que ésta establece es un criterio moral imparcial para determinar las prioridades en las tareas del estado, en las que el sistema de salud y de educación ocupan, por consiguiente, como fue tradicional en el estado de bienestar, dos de los lugares preferenciales.

4. He presentado hasta aquí tanto el origen como los temas centrales del universalismo en la filosofía práctica contemporánea. Como es sabido, desde su misma aparición por medio de Kant, el universalismo ético chocó con dos posiciones adversas irreductibles: la primera, que opuso al formalismo la vigencia de las costumbres y las tradiciones históricas concretas, es decir, una renovación del realismo práctico que debe su origen nada menos que al creador de la ética como disciplina autónoma, Aristóteles. La segunda, que retornó a la posición antirracionalista, cuyo más penetrante expositor en la época moderna fue David Hume, Hegel y Schopenhauer han sido quienes con más solidez y consistencia sostuvieron la primera o la segunda forma de oposición al universalismo kantiano en la generación de sus discípulos. Entre quienes sostienen hoy la obsolescencia de esta corriente y propugnan una nueva moral de la virtud basada en formas particularistas de vida con un nuevo sentido de comunidad, frente a la sociedad abierta del liberalismo jurídico y del universalismo moral, se ha destacado por la penetración, riqueza hermeneútica y alcance de sus críticas Alasdair MacIntyre. Una de sus tesis centrales es la siguiente: la sociedad moderna, en la que la vida individual se ha ido convirtiendo en la representación de papeles asignados por el entretejido de imperativos funcionales en el que cada uno de nosotros desempeña sus diversos roles profesionales o privados, no ha dejado otra alternativa más que la visión cínica de un Nietzsche o la actualización de una ética teleológica como la aristotélica: "Esto es así -afirma- porque el poder de la posición de Nietzsche se basa sobre la verdad de su tesis central: la de que toda reindivicación racional de la moralidad fracasa manifiestamente y de que, por consiguiente, la creencia en los principios de la

moralidad tienen que ser explicados en términos de un conjunto de racionalizaciones que enmascaran los fenómenos fundamentalmente no racionales de la voluntad. (...) Pero este fracaso de la moralidad de la Ilustración no fue nada más que la consecuencia histórica del rechazo de la tradición aristotélica" (MacIntyre, 1981, 111). Esta disyunción completa entre universalismo kantiano, por una parte, y la alternativa del realismo práctico o escepticismo moral, por la otra, es, a mi juicio, argumentativamente insostenible, como espero mostrarlo en dos pasos: el primero, destinado a dilucidar la problemática de la que se origina este reciente neoaristotelismo tanto en su versión alemana como en la anglosajona; el segundo, dirigido a establecer que los temas verdaderamente importantes que el particularismo reindivica no tienen por qué entrar en colisión con el universalismo, sino que más bien lo complementan.

En la exposición de la problemática filosófica tendré que ser forzosamente muy conciso, por lo que me atendré a precisar los temas originarios que se desarrollaron en torno y como al margen de la ética en la reflexión de dos de los filósofos más originales y revolucionarios del presente siglo, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein . Como la publicación póstuma de las lecciones de la década del veinte ha venido confirmando, el drástico giro que aleja a Heidegger de la consciencia como punto de partida trascendental, al que aún se aferra su maestro Husserl, y lo orienta hacia el análisis fenomenológico del Dasein, tal como éste habrá de ser expuesto en Ser y tiempo, pasó por una etapa intermedia en la que la categoría central estuvo constituída por la vida. Esta etapa estuvo asimismo caracterizada por una profunda y novedosa revisión de la filosofía griega, en especial de la de Aristóteles, con quien desde el comienzo de su carrera como teólogo católico estuvo muy familiarizado. De acuerdo al testimonio de Gadamer en dos recientes artículos, lo novedoso en esta etapa fue la parte de la obra aristotélica que ocupó el primer lugar en su exégesis y reflexión: no, como se podía esperar por la índole de los problemas de que partía, la filosofía teórica, Física, Metafísica, etc., sino la filosofía práctica, y muy especialmente el libro VI de la Etica Nicomaquea dedicado a la phrónesis y el libro II de la Retórica, dedicado al análisis de los afectos y las pasiones. En efecto, "vida" es el modo de ser del sujeto en el mundo, y su existencia se da exclusivamente bajo la forma de la vida que se encuentra a sí misma en el mundo entregada a la facticidad de una existencia que debe ser vivida. De ahí que la vida se desdoble en la vida activa que tiene que ser vivida y el mundo del que se nutre esa vida, abriéndose en su "objetividad". Para el joven Heidegger, la categoría de la vida tiene un punto central de referencia, que está constituido por la 'preocupación' (Sorge), justamente por el mundo al que está arrojada (Heidegger, Bd. 61, 84 ss.). De este modo se introduce un violento giro en la propia consideración de la existencia humana. Esta, en efecto, se convierte en un tipo de existencia caracterizada por la posibilidad de 'comprender' al mundo y a sí misma en el mundo, 'comprensión' que se extiende a las diversas posibilidades tanto de disposición pragmática de las cosas como de proyectos de la propia existencia, lo que en su conjunto abarca esa forma propia de

autointerpretación que Heidegger denomina "hermeneútica de la facticidad". Gadamer ha puesto el acento sobre el decidido carácter de historicidad que toma ahora toda comprensión del sujeto humano, No se trata, ya, de un recurso metodológico propio de las ciencias del espíritu, como en Dilthey y el historicismo, sino de algo más radical: la pertenencia del intérprete al propio objeto de su interpretación es parte de la constitución de nuestra propia comprensión, de nuestra propia existencia (Gadamer, 1960, 249). Pues bien, el modelo de esta facultad, la 'preocupación', que determina la comprensión fáctica de la vida del sujeto humano como una vida situada dentro de una tradición y una estructura mundanal históricamente constituida, es la phrónesis aristotélica, a la que Heidegger, en las palabras de Gadamer, "ha caracterizado como la condición de toda posible contemplación, de todo interés teórico" (Gadamer, 1990, 34).

Como es sabido, especialmente luego del libro de Janik y Toulmin, el interés de Wittgenstein por la ética está presente desde su primer trabajo, en el cual no es, como primitivamente se interpretó, una preocupación marginal, sino uno de los focos centrales del mismo. Las proposiciones del Tractatus que comienzan en 6.373 con la mención de la voluntad y se suceden hasta la sentencia final, constituyen desde esta perspectiva la meta a la que todo el libro desde un principio tiende, la cual una vez alcanzada, ya no hay más que decir. En efecto, como se recordará, Wittgenstein sostiene en frases lapidarias que "no puede haber proposiciones éticas, pues las proposiciones no pueden expresar nada más elevado", por lo que "es claro, que la ética no se puede expresar: la ética es trascendental" (Wittgenstein, 1960, 6.42 y 6.421). En el peculiar uso que él hace de este término, 'trascendental' significa que no se trata de un 'hecho' o de un 'estado de cosas' que se pueda describir mediante una proposición descriptiva. Es por ello que pretender expresar en palabras lo propio de la ética equivale a distorsionar el lenguaje o, como afirma en su "Conferencia sobre ética", a hacer un mal uso de éste, En realidad, todo el lenguaje ético y religioso consiste en esa distorsión sistemática que hace de cada término más bien un símil o alegoría, pues en última instancia se trata de experiencias que son inexpresables e incomunicables (Wittgenstein, 1965, 9-12). En una importante observación del año 1929, recogida por Waismann, Wittgesntein afirma: "Puedo muy bien concebir lo que Heidegger pretende decir con ser y angustia. El hombre tiene el impulso de acometer contra los límites del lenguaje. Piense Ud., por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no puede ser expresado en forma de una pregunta ni hay respuesta a ella. Todo cuanto podemos decir al respecto puede que a priori sea un sin sentido. Sin embargo acometemos contra los límites del lenguaje (...) Esta acometida contra los límites del lenguaje es la ética. Yo tengo por muy importante que se termine con toda esta charla sobre la ética: si hay un conocimiento en ella, si hay valores, si se puede definir lo bueno, etc. En la ética se hace siempre el intento de decir algo que no acierta con la esencia de la cosa y nunca puede acertar. A priori es cierto: sea cual fuere la definición de lo bueno que se pueda dar, **se trata siempre de un malentendido.** Lo que realmente se pretende

decir, se corresponde con la expresión (Moore). Pero la tendencia, la acometida se refiere a algo" (Wittgenstein, 1984, 68).

Tanto Wittgenstein como Heidegger cuestionan, pues, radicalmente el papel de la razón en la ética y dejan como única salida posible ya sea el retorno a una moral no cognitiva basada en sentimientos piadosos y en ejemplos edificantes a la manera de Schopenhauer en el primer caso, ya sea la rebelión destructora de todos los "valores" de la moral tradicional judeo-cristiana, la moral de los esclavos, en pro de una recreación de los valores heroicos como los propios de una existencia auténtica a la manera de Nietzsche, en el segundo. Para quienes en la generación de los discípulos se negaban a admitir esta consecuencia aniquiladora de la ética, quedaban abiertos, sin embargo, sendos caminos desde el propio pensamiento de cada filósofo, no recorridos en ninguno de los dos casos por ellos mismos, que convergían sorpresivamente en Aristóteles.

En el caso de Heidegger, bastó con desandar el camino que iba del #74 de Ser y tiempo al compromiso con el nacionalsocialismo. En efecto, al considerarse la mera existencia seccionada de todas las conexiones prácticas en las que se encuentra inmersa y se la entrega a esa pura decisionalidad que opera en el vacío, quedaban abolidos todos los criterios, aún los meramente prudenciales, de bondad y maldad, los que fueron sustituidos por las categorías "heroicas" de autenticidad e inautenticidad. Al restituir, en cambio, la existencia humana a su intrínseca conexión con la vida social e histórica, tal como hicieron Joachim Ritter y Hans Georg Gadamer, emerge espontáneamente la noción aristotélica de prâxis, con sus ricas conexiones hermeneúticas, pragmáticas e institucionales. Pues la prâxis nunca está aislada del marco institucional dentro del cual se realiza: será siempre una acción de un cierto miembro de la comunidad política en el interior de la polis y, por ende, estará ajustada a la costumbre o irá contra ella. La conexión entre êthos y êthos, a la que Aristóteles apela en el célebre comienzo del libro segundo de la EN (1103a17-18), es aquí explotada hasta sus últimas posibilidades. Estrechamente unido a éste, por fin, aparece la "virtud", justamente como ejercicio que forma al individuo en aquello que es común a todos y cuya posesión lo convierte en miembro con pleno derecho de las instituciones de la vida pública: "la filosofía práctica de A. pregunta por lo bueno y lo legal como fundamento y medida de la virtud y de la vida buena y correcta así como la de la acción" (Ritter, 1969, 112).

También en el caso de Wittgenstein será la intrínseca conexión entre la noción aristotélica de la prâxis y el significado de los términos éticos, mediado por los juegos del lenguaje, la que conducirá en primer lugar a Elizabeth Anscombe y luego a MacIntyre a la reivindicación del aristotelismo ético. En efecto, ya en el # 77 de las Investigaciones filosóficas Wittgenstein compara a los términos de la ética con conceptos difusos, que carecen de límites precisos y agrega: "Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra, por

ej.'bueno'? ¿En qué clase de ejemplos, en qué juegos de lenguaje?" (Wittgenstein, 1977, 63). Por cierto, entre el aprendizaje del significado de los términos éticos por medio de ejemplos y juegos de lenguaje y el retorno a una moral aristotélica de la virtud media una reactualización de la teoría de la acción de Aristóteles, llevada a cabo especialmente por Elizabeth Anscombe, que no podemos reseñar aquí (remito a Guariglia, 1990b, 86-94). Basta indicar que es ella quien ha rescatado la noción del conocimiento y silogismo práctico luego de veintidós siglos de olvido. En el artículo redactado hacia la misma época que Intention sobre la "Filosofía moderna de la moral", Anscombe confronta la filosofía moral de la Ilustración, basada fundamentalmente en la noción de la 'obligación' y el 'deber ser', con una ética que se contente con describir determinadas especies de acciones justamente como instancias de acciones de un cierto tipo. En efecto, afirma, la noción de 'deber ser moral' carece de sentido fuera de una concepción de la ética basada en la ley divina, y se puede hacer ética sin ella, como lo muestra Aristóteles: "Sería un gran progreso si en cambio de 'moralmente incorrecto' uno nombrara siempre un género, tal como 'mendaz', 'promiscuo', 'injusto' (Anscombe, 1981, 33). Es claro que lo que queda en pie es una moral de las virtudes a la manera aristotélica, cuyo punto fuerte reside precisamente en describir especies o tipos de acciones como formas de la bondad, es decir, como expresiones inmediatas de un bien interno a la ejecución de esas mismas acciones. No es, pues, más que la continuidad de esta línea anticognotivista la que encontramos llevada a su extremo en MacIntyre cuando afirma: "las virtudes tienen que ser entendidas como aquellas disposiciones que no solamente sustentan las prácticas y nos permiten llevar a cabo los bienes internos a las prácticas sino que nos sostienen también en la relevante búsqueda del bien (...) El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las virtudes requeridas para sostener la clase de familias y de comunidades políticas en las cuales los hombres y mujeres pueden buscar el bien conjuntamente" (MacIntyre, 1981, 204). La idea de la buena vida como el florecimiento del hombre como pater familias y como ciudadano de la pólis retorna aquí, como en el caso del neoaristotelismo germano, con una vehemencia sorprendente.

Como ha sido ya repetidamente notado en la reciente bibliografía sobre el tema (Buchanan, 1989, 852-856), no es fácil trazar una línea común entre todos los autores pertenecientes a esta corriente que voy a llamar por el nombre con que se la conocen en el ámbito de lengua alemana, "neoaristotelismo", que creo preferible al "comunitarismo" anglosajón. En efecto, lo que une a los distintos autores es más bien el aspecto negativo, es decir, la actitud de rechazo al universalismo; cuando se pasa a las propuestas positivas, nos encontramos más bien con una pluralidad de posiciones parciales, cuyo único rasgo característico estaría dado por lo que se puede denominar el 'particularismo moral'. Esto es, sin duda, comprensible, pues desde sus comienzos y por su misma naturaleza, la moral de la virtud constituía un código de conducta para los miembros de un grupo social exclusivo y excluyente. En la época de su cristalización definitiva en los siglos V y IV a.C. codifica las reglas de conducta de esa peculiar aristocracia ciudadana de guerreros que era la pólis griega. Hoy es

imposible encontrar un conjunto homogéneo y compacto de ciudadanos que puedan arrogarse un tipo de conducta modélica para todos los otros miembros de la sociedad. De ahí que el neoaristotelismo tienda a reafirmar la multiplicidad de los bienes intrínsecos a cada práctica, sin pretender unificarlos en una noción común. Sin duda, desde el punto de vista del lenguaje evaluativo, es así como se dan las distintas valoraciones como descripción de una determinada práctica. que lleva implícita en su misma descripción una indicación de su aprobación o rechazo social: piénsese simplemente en dos acciones descriptivas como "un acto de valentía" o "un acto de cobardía". Pero es claro, también, que cualquier codificación de estas innumerables prácticas será no solamente incoherente sino también intrínsecamente contradictoria. Basar una ética sobre la vigilancia de estas prácticas y de su convergencia en un posible "florecimiento" del hombre es, en la sociedasd moderna que se caracteriza por la multiplicidad de culturas particulares supra y yuxtapuestas, directamente imposible. Por el otro lado, tampoco es necesario rechazar el universalismo moral para salvaguardar esta multiplicidad de bienes particulares. Es cierto que algunos de lo filósofos partidarios del universalismo suelen hablar de "valores universales", utilizando de esta manera una terminología que no solamente se presta a confusiones sino que da lugar a réplicas como la de los neoaristotélicos. El universalismo que yo defiendo está a salvo de las críticas de esta especie, simplemente porque sostiene que los principios sustantivos de justicia así como las normas que en ellos se apoyan no son valores ni reposan sobre valor alguno, sino que constituyen la condición sine qua non de la realización de cualquier valor positivo. La superioridad de la acción correcta sobre la inmoral no está basada en ninguna superioridad de los valores que encarnan una y otra, sino en el disvalor infinito de toda acción inmoral por el mero hecho de serlo, que no puede ser compensado por la creación de cualquier valor positivo. La acción que crea un valor, por lo tanto, se da exclusivamente en el ámbito de la acción práctico-estética, que es precisamente en donde entran en colisión los valores alternativos en una lucha que, como sugería Max Weber, reproduce en el mundo moderno el enfrentamiento entre las divinidades griegas. En otros términos, el universalismo ético no solamente no es contrario a la preservación restauración y vigencia de bienes comunitarios restringidos a minorías étnicas, religiosas, etc. sino que, como ha señalado un reciente autor, más bien provee la garantía de que cada grupo en la sociedad moderna pueda conservar sus señas de identidad sin opresión o coacción externa (cp. Buchanan, 1989. 878-882).

5. De esta revisión, necesariamente restringida, de las dos corrientes a mi juicio más importantes que se confrontan en el pensamiento filosófico práctico actual, se puede extraer algunas conclusiones importantes. En primer lugar, el universalismo kantiano tiene hoy un status completamente distinto al que tenía en la tradición dentro de la que se originó. En efecto, ya no puede sostenerse en algún soporte trascendental como el provisto por la metafísica de la conciencia de sí en la filosofía moderna en general y en el idealismo alemán en especial, como ocurre de Kant a Cohen. Nelson advirtió plenamente esta imposibilidad y trató de evitarla con su

teoría psicológica de la razón práctica, hoy insostenible. Luego de la crítica radical a toda fundamentación que pretende ir más allá de la facticidad contingente de la existencia humana o de los juegos de lenguaje llevada a cabo por Heidegger y por Wittgenstein, a causa de la cual la conciencia de sí fue destronada del sitial en que la había colocado la filosofía moderna y más bien desenmascarada como un espejismo del lenguaje, el universalismo ha debido renunciar a toda fundamentación última de carácter trascendental y abrirse camino en el mundo social e histórico. En efecto, con la única excepción del programa iniciado y desarrollado por Karl-Otto Apel en Alemania y representado en Iberoamérica por Adela Cortina y Ricardo Maliandi, el cual, a pesar de que se propone demostrar la existencia de una fundamenteación última en la pragmática trascendental del lenguaje, ha quedado más bien aislado dentro de la corriente, hoy los más conspicuos representantes del universalismo admiten el hecho de que se trata de un conjunto de ideas que está en la base de las modernas sociedades democráticas y que se ha abierto camino desde las guerras de la religión en Europa hasta la actualidad en dura confrontación con otras tendencias que sostenían convicciones diametralmente opuestas. Tanto Rawls en sus trabajos de los últimos cinco años como Habermas sobre todo a partir de la Teoría de la acción comunicativa insisten en el carácter falibilista del universalismo, a pesar de que su procedencia genética esté, efectivamente, en la desacralización de una imagen religiosa del mundo, en este caso, la religión cristiana en su versión protestante.

En segundo lugar, en esto último reside el punto fuerte del particularismo moral, ya que el vínculo que liga a toda corriente es principalmente la denuncia del mundo moderno engendrado primero por el puritanismo y abandonado luego de la mano de Dios a la leyes del mercado y a las estrategias del poder como un mundo que ha perdido su sentido. Para recuperarlo, se pretende excavar a través de las capas que modelan al sujeto mediante la imposición de roles funcionales y diluyen su identidad narrativa en la sociedad moderna con el fin de poner al descubierto las ruinas de una auténtica moral que integraba las vidas individuales con un ideal colectivo de la buena vida a través del ejercicio de las virtudes. Yo no comparto las réplicas de aquellos partidarios del universalismo que no ven en el neoaristotelismo más que una reacción romántica, carente de sustento, sino que veo más bien en esta respuesta un signo de superficialidad. La quiebra señalada por los neoaritotélicos o por Hegel en el siglo pasado no es una fantasía o el producto de una mera nostalgia, sino que ha tenido efectivamente lugar y nos somete a tremendas tensiones que afectan especialmente nuestra propia identidad. Un "universalismo" elaborado a la manera de un modelo de inteligencia artificial es más bien la caricatura del universalismo kantiano. Todo al contrario, éste tiene por implícito que los sujetos de que trata son personalidades narrativamente estructuradas en el seno de la sociedad moderna, con todos sus conflictos y todas sus angustias. La moral que el universalismo pretende cimentar no habrá de resolverles esos conflictos ni a suavizarles esas angustias, pero si habrá de proveerles un conjunto de condiciones mínimas para que todos los integrantes de una misma sociedad tengan la oportunidad de desarrollarse, de

resolver intersubjetivamente sus conflictos preservando la igual dignidad de las personas, y de enfrentar la angustia a que a todos nos somete la búsqueda de nuestra autorrealización apelando a las fuentes de la solidaridad que aún se preservan en las tradiciones de la vida buena, tan caras al neoaristotelismo.

BIBLIOGRAFIA

Las citas en el texto contienen dos tipos de referencias. Para autores clásicos se indica en números romanos el tomo correspondiente de las obras completas en las ediciones canónicas o más usuales. En otros casos, se cita por el año de edición del libro o de publicación del volumen de la revista correspondiente. Las citas completas se dan a continuación:

APEL, Karl- Otto, 1988. *Diskurs und Verantwortung* (Das Problems des Ubergangs zur postkonventionellen Moral), Francfort, Suhrkamp.

ARISTOTELES, 1894 *Ethica Nicomachea*. I.Bywater (ed.), Oxford, Clarendon Press, EN.

ANSCOMBE,G.E.M. 1981. *Modern Moral Philosophy*, en : Collected Papers, vol. 3, Oxford, Blackwell, 26-42.

AUBENQUE, P. 1963. *La prudence chez Aristote*, París, PUF.

BECK, Lewis White, 1967. *Neo -Kantianism*, en: P.Edwards, editor, The Encyclopedia of Philosophy, Nueva York - Londres, Macmillan, tomo V,pp. 468-473.

BERTOMEU, María Julia, 1989. *La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena*, Revista Latinoamericana de Filosofía. 15 45-71.

BIEN, G. 1973. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Munich, Alber.

BITTNER, RUDIGER y CRAMER, 1975. *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunf"*, Francfort M., Suhrkamp.

BUCHANAN, A.E. 1989. *Assesing the Communitarian Critique of Liberalism*, Ethics 99 852-882.

COHEN, Hermann. 1977. *Werke*, editadas por Helmut Holzhey en 9 tomos, Hildesheim, Zürich, Nueva York, Olms.

COOPER, J.M. 1975. *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) Londres, Harvard U.P.

DUSSEL, E. 1986. *Etica comunitaria*, Buenos Aires, Ed. Paulinas.

ENGBERG-PEDERSEN, T. 1983. *Aristotle's Theory of Moral Insigth*, Oxford, Clarendon Press.

FIGAL, GUNTER, 1987. *Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin*, en : Ollig, 163-183.

GADAMER, H.G. 1960. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr.
1972. Hermeneutik als praktische Philosophie, Rehabilitierung der praktischen Pholosophie, ed. M. Riedel, Friburgo B., Rombach, 325-345.
1990. Heidegger und die Griechen, Alexander von Humboldt Stiftung Magazin, 55 29-38.

GUARIGLIA,O. 1973. *La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles*, Cuadernos de Filosofía, 13 49-59.
1975. *El concepto del bien en Aristóteles*, Rev. Latinoamericana Filosofía 1 152-163.
1976.*Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles*, Rev. Latonoam. Filosofía 2, 121-168.
1979a *Einige Bemerkungen zur "Theorie des wahren Iteresses" und zum naturrechtlichen Problem*, en: Peter Schröder, editor, Vernunft Erkenntnis Sttlichkeit (Symposion zum 50. Todestages von L. Nelson), Hamburgo Meiner.
1979b . *Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles*, Rev. Latinoam. Filosofía 5, 14-42.
1982a. *Paideia y dialéctica en la ética de Aristóteles*, Diánoia 28, 23-49.
1982b. *Notas sobre el concepto de justicia en Aristóteles*, Anuario de Filosofía jurídica y social, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 97-109.
1986a. *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana.
1986b. *El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea*, Rev. Latinoam. de Filosofía 13, 161-193.
1988. *El principio de universalización y la razón práctica*, (1a. Parte) Crítica 20, 31-54.
1989.*El principio de universalización y la razón práctica* (2a. Parte) Crítica 21, 3-41.

1990a. *Razón práctica e intereses de la razón*, en J.M. González y C. Thiebaut, editores, Convicciones políticas, responsabilidades éticas, Madrid Anthropos, 225-244.
1990b. *El múltiple Aristóteles*, (Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea) Isegoría 1, 85-103.
1990c. *El universalismo en la ética contemporánea*, Rev.Lationam. Filosofía 16, 353-372.
1990d. *Los fundamentos discursivos de la democracia y los conflictos de intereses*, Diánoia 36, 83-95.
1991. *Kantismo*, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 12, "Concepciones de la ética", coordinadores: V.Camps, O. Guariglia y F. Salomón, en prensa.

HABERMAS, J. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp.
1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, M. Suhrkamp.
1986. *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?*, en: W. Kuhlmann, 165-37.

HARDIE, W.F.R., 1965. *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press.

HARE, R.M., 1963. *Freedom and Reason*, Oxford University Press.
1981. *Moral Thinking*, (Its Level, Method, and Point), Oxford, Clarendon Press.
1989. *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press.

HEGEL, Georg. 1965. *Werke*, edición del Jubileo en 20 tomos de Hermann Glockner, 4a. ed. Stuttgar-Bad Canstatt, Formmann.

HEIDEGGER, M.1957. *Sein und Zeit*, Tübingen, Neimeyer.
1985. *Gesamtausgabe*, II Abt. Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1921-22), Francfort M. Klostermann.
1988. *Gesamtausgabe*, II. Abt. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Francfort M. Klostermann.

HOFFE, Otfried, 1977. *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, Zeitschrift für Philosophische Forschung 31, 354-384.
1987. *Politische Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp.

HOLZHEY, Helmut, 1984. *Neukantianismus*, en: J. Ritter y K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, tomo 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Bushgesellschaft, 747-754.

HUDSON, W.D., 1974. *La filosofía moral contemporánea*, tr.esp.Madrid, Alianza.

ILTING, Karl-Heinz, 1963-64. *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, Philosophisches Jahrbuch 71, 38-58.
1972. *Der naturalistische Fehlschluss bei Kant*, en :Manfred Reidel, editor, Rehabilitierung del praktischen Philosophie, 2 tomos, Friburgo B., Rombach.

JANIK, A., y TOULMIN, S. 1974. La Viena de Wittgenstein, t.e. Madrid, Taurus.

KANT, Inmanuel, 1968. Werke, reproducción fotomecánica del texto de la Preussischen Akademie der Wissenschaften (1902 y ss.) en 9 tomos, Berlin, Walter de Gruyter & Co.

KUHLMANN, Wolfgang, 1986. editor, Moralität und Sittlichkeit (Das Problem Hegels und die Diskursethik), Francfort, Suhrkamp.

KIMLICKA, W., 1988. Liberalism and Communitarianism, Canadian Journal of Philosophy 18, 181-203.
1989. Liberal Individualism and Liberal Neutrality, Ethics 99, 883-905.

LÜBBE, Hermann, 1987. Neukantianischer Sozialismus, en: Ollig, H.-L., ed., 219-263.

MACINTYRE, A.,1981. After Virtue, Notre Dame, Univ. Notre Dame P.
1988. Whose Justice? Which Rationality?, Londres, Duckworth.

MUGUERZA, J., 1986 "La razon sin esperanza", Madrid, taurus, 2a. ed. "La alternativa del disenso en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos", en: G. Peces Barba, ed.
1989. "El fundamento de los derechos humanos", Madrid, Debate, 19-56.

NELSON, Leonard, 1970 ss., Gesammelte Schriften, 9 tomos editados por P. Bernays y otros, Hamburgo , Meiner.
1988. Etica crítica, edición, estudio preliminar y traducción de O. Guariglia, Buenos Aires, Sudamericana.

NINO, C. 1989. Etica y derechos humanos, 2a. ed. Buenos Aires, Astrea.

NUSSBAUN, M.C., 1986. The fragility of Goodness, Cambridge, CUP.

OLLIG, Hans- Ludwig, 1987. Materialien zur Neukantianismus-Diskussion, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

RAWLS, John, 1973. A Theory of Justice, Oxford-Londres-New York, Oxford University Press.

1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory", Journal of Philosophy 77, 515-572.
1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs 14, 223-251.

RITTER, J., 1972. Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", en: M. Riedel, 1960 ed. Rehabilitierung praktischen Philosophie, Bd. II, 479-500
1969. Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel., Francfort M., Suhrkamp.

SANDEL, M., 1982. Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, CUP.

SANDKÜHLER, Hans Jörg, y DE LA VEGA, Rafael, 1974, editores, Marxismus und Ethik, Francfort M., Shurkamp.

SCHILLER, Federico, 1971. Über Anmut und Würde, editada por K. Berghahn, Stuttgart, Reclam.

SCHNÄDELBACH, H., 1986. Was ist Neoaristotelismus"?, en: W. Kuhlmann, ed., Moralität und Sittlichkeit, 38-63.

SCHWARZSCHILD, Steven S., 1975. The Tenability of Herman Cohen's Construction of the Self, journal of the History of Philosophy 13, 361-384.
1981 "Introduction", en : H.Cohen, Ethik des reinen Willens, tomo VII-VII-XXV

SINGER, Marcus George, 1971. Generalization in Ethics (An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy), 1a. edición 1961, 2a. ed. New York, Atheneum.
1988. Morality and Universal Law, en: Parkinson, G.H.R., editor, An Encyclopedia of Philosophy, Londres, Routledge, 568-589.

TUGENDHAT, E., 1979. Selbstbewusstein und Selbstbestimmung, Francfort M, Shuhrkamp.
1984. Probleme der Ethik, Stuttgart, Reclam.

VOLPI, F., 1980. Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik, Philosophisches Jahrbuch 96, 225-240.

VORLÄNDER, Karl, 1900. Kant und der Sozialismus, Kant-Studien 4, 361-412.

WIGGINS, D., 1987. Needs, Values, Truth, Oxford, Blackwell.

WINCH, P. 1972. Ethics and Action, Londres, Routledge & Kegan Paul 1972.

WITTGENSTEIN, L., 1960. Tractatus logico-philosophicus, Francfort M. Suhrkamp.
1965. Wittgenstein's Lecture on Ethics, Philosophical Review 74, 3-16.
1977. Philosophische Untersuchungen, Francfort M., Suhrkamp.
1984. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche aufgezeichnet von F. Waismann, Francfort M., Suhrkamp.

WOLFF, Robert Paul, 1977. Understanding Rawls, Princeton, University Press.

ESQUEMAS CONCEPTUALES: RELATIVISMO Y ONTOLOGIA

Eduardo Rabossi*

*Universidad de Buenos Aires - CONICET

I

1. Me propongo discutir la viabilidad de cierto patrón teórico que subyace a algunas famosas propuestas filosóficas contemporáneas acerca de la naturaleza del nivel cognitivo, del nivel linguístico y del nivel mundano, y de sus relaciones mutuas. Un ejemplo paradigmático del tipo de propuesta que me interesa discutir es el llamado "relativismo linguístico", elaborado y defendido por Whorf.

Como se sabe, Benjamín Lee Whorf fue un lingüísta excepcional que dedicó parte de su vida a describir y comparar un grupo de lenguas americanas. Pero sus inquietudes teóricas lo condujeron más allá de esas interesantes investigaciones empíricas. Inspirado en sus trabajos de campo -que a su criterio le proporcionaban una base probatoria adecuada-, Whorf se internó en el escabroso terreno filosófico de las relaciones entre lenguajes, creencias y mundo. Y hay que admitir que lo hizo con brillantez y originalidad.

Sin embargo, cuando suena la hora de la precisión, el cuadro es otro: hay inconsistencias, la interpretación de los datos empíricos trasunta a veces arbitrariedades y hay influencias teóricas no explicitadas y, consiguientemente no evaluadas de manera crítica (Kant, Bergson, James, Humboldt). No hay, pues, una versión unívoca del relativismo linguístico de Whorf. Pueden darse sí versiones alternativas no siempre conciliables. Lo que sigue es, creo, la versión más extrema que puede extraerse de sus textos.

(1) La realidad consiste en un flujo continuo de impresiones de "carácter caleidoscópico".

(2) Ser hablante de una lengua, de un lenguaje -digamos L-, implica poseer un sistema conceptual que permite segmentar, disecar, organizar el flujo constante de la experiencia; también implica poseer una concepción (una visión) del mundo (del universo), es decir un conjunto de categorías generales y sus mecanismos de aplicación.

(3) Los hechos del mundo son una función de las estructuras de L, como también lo es la naturaleza del mundo (del universo).

(4) La estructura gramatical de L -el sistema lingüístico de fondo de L (background system)- en términos wittgensteinianos, la gramática profunda de L-, determina el sistema conceptual, y, en gran medida, la concepción del mundo de los hablantes de L.

(5) Toda lengua involucra un sistema lingüístico de fondo, aunque lenguas distintas pueden compartir el mismo sistema lingüístico de fondo (por ejemplo, las lenguas de SAE).

(6) Existen sistemas lingüísticos de fondo diferentes. Ergo, existen sistemas conceptuales y concepciones del mundo diferentes. Que sean diferentes significa que no son "calibrables" entre sí, a menos que los sistemas lingüísticos sean similares o puedan de alguna manera, ser calibrados, la misma evidencia física no conduce a la misma visión del "universo".

(7) En consecuencia, no existe la posibilidad de producir una descripción neutral del mundo: "nadie puede evitar descubrir la naturaleza con total parcialidad".

2. La propuesta de Whorf forma parte de una familia teórica numerosa y heterogénea, cada uno de cuyos miembros realiza o efectiviza un patrón teórico común. La identificación de este tipo de patrones teóricos es el resultado de ciertas maniobras heurísticas que consisten a) en poner entre paréntesis la terminología técnica de algunas realizaciones seleccionadas preteóricamente, en morigerar o alterar las preferencias de niveles que consagran, y en dejar a un lado las motivaciones disciplinarias que las originan y b) en rastrear tesis, explícitas o implícitas, acerca del compromiso ontológico asumido, la prioridad entre niveles, el locus de la objetividad y la unicidad o pluralidad de lenguajes, masas cognitivos y mundos, que se postula. Diré que la realización de un patrón teórico es una versión del mismo.

En el caso de la versión que me ocupa mi hipótesis acerca del patrón teórico subyacente -lo denominaré "A"-, es la siguiente.

A.1. La realidad del mundo no es independiente de los mecanismos cognitivos y/o lingüísticos.

A.2. Debe distinguirse el esquema conceptual del que forman parte los mecanismos mencionados, de lo que le es dado, es decir, de los contenidos empíricos, los datos brutos de la experiencia, los objetos percibidos, los denota, etc.

A.3. Existen esquemas conceptuales diferentes, tanto desde un punto de vista sincrónico como desde un punto de vista diacrónico.

A.4. Los esquemas conceptuales diferentes -no son meramente distintos-, son inconmensurables entre sí.

A.5. Los criterios de objetividad, de verdad y de existencia son inmanentes a cada esquema conceptual.

A.6. El cambio de esquema conceptual y, consiguientemente su validación, no es susceptible de ser explicado y/o justificado apelando a hechos o a circunstancias legaliformes.

Es conveniente aclarar que con la expresión 'esquema conceptual' abarco una cantidad de expresiones, no necesariamente sinónimas, aunque funcionalmente emparentadas. Por ejemplo, 'marco lingüístico', 'teoría', 'lenguaje', 'versión del mundo', 'postulado de significación', 'paradigma', 'punto de vista', 'sistema de pensamiento', 'juego lingüístico', 'sistema de creencias' ('sistema doxástico'), 'esquema categorial'. Con otras palabras, 'esquema conceptual', en el contexto de este trabajo, es una "palabra omnibus", imito en esto la estrategia de Descartes respecto de 'pensée'.

3. Me interesa disentir la viabilidad del patrón teórico A -ahora puedo decirlo con mayor precisión que al comienzo. Y como primer paso en esa discusión creo conveniente hacer un inventario de otros patrones teóricos que constituyen alternativas posibles a A. Aunque más adelante identificaré realizaciones efectivas de cada uno de ellos, creo conveniente presentar esos patrones in abstracto. Con otras palabras: en el juego lógico de las relaciones entre lenguaje, cognición y realidad, se dan combinaciones lícitas que generan patrones diferentes. Veamos, pues, qué se propone en cada uno de ellos.

II

4. Consideremos el siguiente patrón teórico, que denominaré "B"

B.1. La realidad, el mundo entendido como una totalidad fija de objetos interrelacionados, existe de manera objetiva, es decir a) la existencia del mundo es externa a nosotros y es independiente de nuestras aptitudes epistémicas, y b) la estofa del mundo no es de naturaleza mental o espiritual. Se sigue de a), que las cuestiones ontológicas (por ejemplo, las cuestiones acerca de qué tipos de objetos hay en el mundo) son distintas y, por ello, ditinguibles, de las cuestiones acerca de las maneras

como (los) percibimos y conocemos. También se sigue que la estofa básica del mundo es de índole material, o al menos física.

B.2. Los objetos interrelacionados que componen al mundo constituyen una totalidad estructurada de la que es posible producir una descripción completa que nos dirá cómo es el mundo.

B.3. La función propia de los mecanismos cognitivos (percepción, memoria, conceptualización, pensamiento) es registrar, primero, y conceptualizar después, la realidad. Este proceso de registro y de conceptualización no involucra "creatividad" respecto de lo registrado y/o "interpretación vis-á-vis la realidad.

B.4. Nuestras creencias y nuestras aseveraciones lingüísticas, cuando son verdaderas, corresponden o se adecuan a la realidad a la que están referidas. Ser verdadera es una propiedad relacional que tiene como relata creencias o aseveraciones, y cosas o conjuntos de cosas externas que les corresponden.

B.5. En sus aspectos esenciales, la realidad es la misma para todos los seres humanos. También son universales los mecanismos cognitivos y las estructuras lingüísticas. Por cierto que hay diferencias y cambios, y que mucho depende de las consenciones, pero tanto en el nivel linguístico, como en el cognitivo y, consiguientemente, en el de la realidad, las diferencias son siempre adventicios a aspectos, mecanismos y/o estructuras básicas o fundamentales.

Es bastante obvio que B es la antípoda de A. En B, es el mundo el que tiene la prioridad ontológica y espistemológica sobre los niveles cognitivo y lingüístico. En otras palabras, porque la realidad es como es, poseemos contenidos y las estructuras cognitivas, lingüísticas que poseemos. Además, B es universalista en oposición al parroquialismo de A: B proclama la universalidad de los mecanismos cognitivos y lingüísticos y la unicidad del mundo; B rechaza el pluralismo que consagra A y el relativismo a que conduce.

5. ¿Qué puede ocurrir si nos atenemos al universalismo y unitanismo que consagra B (en oposición a A), pero invertimos su propuesta de prioridad ontológica y epistemológica? Es decir, ¿Qué puede ocurrir si damos prioridad a lo cognitivo y/o a lo lingüístico respecto del mundo?

El patrón teórico que se gesta es peculiar e importante. Lo bautizaré "C". Su contenido básico puede ser el siguiente:

C.1. Los mecanismos cognitivos operan directamente sobre sus inputs, y los conforman e interpretan, es decir, los perceptan, los conceptualizan y/o categorizan. Hablar pues de inputs (de lo dado, del material en bruto etc.) como elementos o entidades

independientes de los mecanismos cognitivos, carece de sentido: no hay datos no perceptuados y, posiblemente, no hay datos no conceptualizados y/o categorizados.

C.2. La objetividad -que en B se ubicaba en el "espacio" externo -, es colocada ahora en el ámbito interno de la cognición. La realidad objetiva es la realidad que nuestros mecanismos cognitivos conforman.

C.3. La propiedad de ser verdadera, que adscribimos a creencias y/o aseveraciones, no es entendida ahora en el sentido fuerte de "correspondencia" que exige B (es decir una relación entre creencias y/o aseveraciones y algo ontológica y epistemológicamente heterogéneo, por ejemplo, hechos, estados del mundo, etc.): que nuestras creencias y/o aseveraciones son verdaderas significa en el patrón C que tienen la relación de coherencia con otras creencias y/o aseveraciones.

C.4. También hay un cambio drástico, respecto a B, en cuanto a la necesidad. En B la necesidad se ubica en el mundo, hay hechos necesarios, hay propiedades que inhieren necesariamente en un sujeto, hasta puede haber entidades de existencia necesaria. En el patrón teórico C, en cambio, la necesidad es una modalidad propia de lo cognoscible con independencia de lo perceptualemente dado. El ámbito de la necesidad es ahora el ámbito de lo a priori.

C.5. Que los mecanismos cognitivos sean constitutivos de la realidad no conduce necesariamente a un pluralismo relativista. Se puede postular de un lado que los mecanismos cognitivos son universales. De otro lado, se puede postular un ámbito independiente sui generis que es la causa, la razón de existencia o, aún, el límite abstracto de los contenidos de la experiencia. Este movimiento de pinzas permite aventar aquellas consecuencias no deseables, reivindicando la prédica universalista de B (cf. B5) e introduciendo una presuposición realista mínima.

6. Este movimiento de pinzas es esencial para C pero puede ser criticado apelando a razones bastante buenas: la postulada unicidad, la universalidad de los mecanismos cognitivos carece de sustento empírico y es, en realidad, el producto de una visión ahistórica de la cuestión. Además, postular un ámbito independiente sui generis que sea causa, razón de ser, o límite abstracto del contenido de nuestras experiencias, no es una movida admisible dentro de C. ¿Por qué no concebir, pues, un nuevo patrón teórico, sustentado en C pero abierto al reconocimiento de una pluralidad de estadios cognitivos y cerrados a la postulación de ámbitos ontológicos que estén más allá de los límites de nuestras aptitudes cognitivas?. Llamaré "D" a este nuevo patrón. Su contenido posible es el siguiente:

D.1. Conservar, en lo esencial, las tesis C1 - C5.

D.2. Existen estadios cognitivos diacrónicamente desplegados que en razón de sus contenidos son distintos unos de otros.

D.3. Esa pluralidad de estadios cognitivos y la dependencia de lo real respecto de los mecanismos cognitivos no impide poner límites válidos, es decir, no impide carecer de criterios para individuar y describir los estadios "legítimos". Tales límites y criterios surgen de la legalidad -sea racional o histórica- que rige el cambio de un estadio a otro.

D.4. La objetividad, que en B se ubicaba en la realidad externa independiente y que en C se colocaba en el ámbito cognitivo interno, se asocia ahora a la legalidad que preside la sucesión de estadios.

D.5. La legalidad del cambio de un estadio a otro, su carácter no azaroso, su novedad regulada -por así decir- hace que los estadios, sean conmensurables entre sí, pese a ser distintos.

7. D es un patrón teórico meritorio: consagra el pluralismo, sin riesgos relativistas, y reconoce el cambio, sin hálitos anárquicos. Pero bien vistas las cosas, ¿por qué no correr riesgos?. ¿Por qué abstenerse de repirar ciertos hálitos? Con otras palabras, ¿por qué no literalizar las condiciones que restringen el pluralismo y el cambio? ¿Por qué no llevar hasta las últimas consecuencias la colisión entre los patrones teóricos B y C? En particular, las pretensiones de superar el patrón teórico B, que están en el origen de C.

Si se sigue estas líneas es posible identificar un nuevo patrón teórico cuyas tesis más sobresalientes son las siguientes:

1. Corresponde rescatar la función constitutiva de la realidad que C y D atribuyen a los mecanismos cognitivos.

2. Asimismo, corresponde rescatar la distinción entre mecanismos cognitivos (esquemas conceptuales y estadios cognitivos) y lo dado.

3. También corresponde rescatar la tesis básica en C y en D, de que los criterios de verdad y de existencia son inmanentes a cada esquema conceptual. Pero, a diferencia de C y de D, también ahora se hace inmanente la objetividad. En partícular se niega (a diferencia de D) que el cambio de esquemas conceptuales sea legaliforme.

4. Los esquemas conceptuales diferentes son, pues, inconmensurables.

5. La pluralidad de estadios cognitivos (de esquemas conceptuales) no sólo se da diacrónicamente (como en D), sino también sincrónicamente.

Si algún (lector) memorioso encuentra parecidos entre este patrón teórico y A acertará. En realidad se trata de algo más que de mero parecido; se trata de su identidad. El patrón teórico que acabo de delinear es, en realidad, A. Y este hecho tiene interés. El recorrido por el ámbito de los patrones teóricos posibles referidos a las relaciones entre lenguaje, cognición y realidad, parece ser circular. La adopción de cualquiera de ellos, conduce en forma sucesiva, a patrones superadores del anterior, sea por cambio de énfasis, sea por maneras distintas de ubicar la objetividad, los criterios de verdad y de existencia, el cambio y la pluralidad.

8. Antes de seguir adelante quiero completar el tema de los patrones teóricos alternativos, con algunos breves comentarios adicionales.

Primero. Los cuatro patrones teóricos fueron presentados como opciones posibles dentro del espacio lógico que generan las relaciones entre el nivel cognitivo, el lengüístico y el mundano. Pero cabe preguntar por sus versiones efectivas o, al menos, por algunas de ellas. He aquí varios ejemplos típicos.

El patrón teórico A tiene como versión paradigmática al relativismo linguístico de Whorf, pero también agrupa a las propuestas de los científicos sociales agrupables bajo el rótulo de "relativismo cultural" y a las propuestas de filósofos de las ciencias como N.R. Hanson, T. Kuhn y P. Feyerabend. Pero es importante advertir que también agrupa a filósofos como W. Quine, N. Godman, R. Carnap. en algunas de sus personificaciones, a H. Putnam, y a R. Rorty.

El patrón teórico B se realiza en versiones realistas de cuño aristotélico. Entiendo aquí por "versiones realistas" tanto las propias del realismo ontológico como las del realismo epistemológico (cognitivo).

El patrón teórico C tiene como realización obvia la Crítica de la Razón Pura y sus seguidores. Pero -de manera nada obvia- también reconoce realizaciones en las propuestas, de cuño empirista o racionalista que distingan al nivel observacional del nivel teórico (y consiguientemente, el lenguaje observacional del lenguaje teórico), postulan conexiones lógicas entre ambos niveles, distingan drásticamente entre verdades analíticas y verdades sintéticas y rechazan la posibilidad de una pluralidad de lenguajes o de mecanismos cognitivos inconmensurables. El patrón teórico D, por último, también tiene una realización obvia: Hegel y los hegelianos (de derecha o de izquierda). Pero también reconoce como realizaciones menos obvias, propuestas pragmáticas del tipo de Dewey o de Lewis, por ejemplo.

III

9. Quiero volver ahora al patrón teórico A y a la pregunta acerca de su viabilidad. Lo propio de A -permítaseme señalarlo una vez más-, es sostener a) la relevancia de

la distinción esquema conceptual/contenido, b) la existencia de una pluralidad de esquemas conceptuales no meramente distintos (lo cual nadie negaría en principio), sino radicalmente diferentes, es decir, esquemas inconmensurables entre sí, c) la no existencia de relaciones legaliformes entre los esquemas conceptuales diferentes y d) la inmanencia de los criterios de objetividad, verdad y existencia respecto de cada esquema conceptual; con otras palabras, para los defensores de A, operar con esquemas conceptuales diferentes significa vivir en mundos nocionalmente diferentes.

Ahora bien, afirmar que dos esquemas conceptuales son inconmensurables entre sí equivale a afirmar que son tales que no existe de hecho, ni es posible que pueda existir, "metro" que permita medirlos o calibrarlos (como diría Whorf). La índole del metro determina, obviamente, el nivel en el que la conmensurabilidad, o la inconmensurabilidad pueden darse; por ejemplo, la traducibilidad de términos y expresiones lingüísticas cruciales, la similitud de mecanismos explicatorios y/o justificatorios o la equiparación evaluativa acerca del valor epistémico de cada esquema. Por cierto que el metro de la traducibilidad es el más básico, por ser condición de aplicación de los otros. Queda en claro, pues, que al afirmarse que los esquemas conceptuales diferentes son inconmensurables se afirma, básicamente, que no hay, ni puede haber, intertraducibilidad entre sus términos y expresiones cruciales.

Toda versión del patrón teórico A compromete a quien lo sostiene a defender una versión fuerte de relativismo conceptual. La razón es sencilla: el patrón teórico A materializa las condiciones extremas que requiere ese tipo de relativismo y que culminan en la aseveración de que esquemas conceptuales diferentes implican mundos nocionales diferentes. Esta conexión es interesante pues nos proporciona una manera apta para medir la viabilidad del patrón teórico A, a saber, preguntándonos por la viabilidad del relativismo conceptual. Esta es la pregunta que intentaré responder en lo que sigue.

10. Ha sido tradicional -Platón es el inventor de la maniobra- cuestionar al relativismo alegando que su formulación padece, inevitablemente, una trágica incongruencia: es "auto-refutativo" o, aún, "auto-contradictorio". El argumento puede expresarse en estos términos. Supongamos que Tomás defiende alguna versión paradigmática del patrón teórico A. Supongamos que pedimos a Tomás que pruebe la conexión de sus tesis. Tomás se verá, entonces, ante este dilema: si admite que los elementos probatorios que presenta son no-relativistas -es decir, si admite que tales elementos suponen una objetividad no-inmanente- tiene que admitir la falsedad de su propia tesis. Si, por el contrario Tomás admite que los elementos probatorios que presenta son relativos a su propio esquema, entonces sus tesis no pueden pretender ninguna relevancia fuera de él. Pero, lo que es más grave aún, Tomás ni siguiera puede formular válidamente su versión de A: los criterios de objetividad, verdad y existencia que emplea sólo valen para su esquema conceptual, son por así

decir auto-referenciales, solipsistas. Y Tomás no puede alegar que formula su versión A desde un punto de vista privilegiado (ontológica o cognitivamente), pues estaría cayendo en una forma de autorefutación.

Debo confesar que este tipo de argumentaciones antirelativistas no me parecen concluyentes pues dejan margen para que el relativista conceptual responda, con razón, que se basan en una inaceptable igualación del discurso filosófico y de sus condiciones de significatividad, con el discurso propio de lo fáctico (las teorías científicas). Tomás puede alegar, por ejemplo, que cuando enuncia su versión de A no está afirmando nada, en un sentido estricto de "afirmar", sino sólo "mostrando", "exhibiendo", cómo es el mundo. O puede alegar, alternativamente, que las tesis filosóficas son propuestas para persuadir al interlocutor y que, en consecuencia, el juego dialéctico que se da entre el contenido de las tesis y su aceptabilidad es muy otro que el que suponen los argumentos referidos. Y dado que el status de las proposiciones filosóficas es bastante misterioso, es mejor dejar aquí la cuestión.

11. Un argumento fuerte contra el relativismo conceptual debe pues, tomar un camino diferente. Lo interesante es indagar si la hipótesis que proponen las versiones paradigmáticas de A son concebibles. Si es posible, pensar siquiera que hay esquemas conceptuales diferentes, inconmensurables. Y el resultado de esa indagación -permítaseme adelantarlo- es negativo. Interesa señalar que esta vía crítica ha tenido varios inspiradores. A comienzos de la década del setenta (1972), de manera independiente, Ferruccio Rossi-Landi, Kendall Waltan y Donald Davidson ofrecieron versiones diferentes, pero inspirados en una estrategia parecida. Posteriormente, (1974) Davidson, en "The very idea of a conceptual schame", efectuó una formulación que ha tenido una gran influencia. Lo que sigue es una versión libre de esta formulación (tan libre que seguramente sería cuestionada por Davidson).

(1) La noción de esquema conceptual -y las de los términos que abarca- dista de ser presentada por sus cultores con una claridad aceptable. Puede decirse, en esa vena imprecisa, que un esquema conceptual es un sistema de conceptos y/o categorías que conforman datos experienciales. Puede agregarse metafóricamente también, que un esquema conceptual es un modo de organizar la experiencia o, alternativamente, que es algo que la "calza", de alguna manera. Adviértase que esta falta de precisión, de la que saca partido el argumento, sólo es achacable a quienes defienden versiones de A.

(2) Para afirmar significativamente que hay diferentes (en nuestro caso, esquemas conceptuales diferentes) es necesrio contar con criterios operativos (no necesariamente exactos) de individuación y de identidad. ¿Qué criterio operativo puedo utilizar para determinar si alguien tiene un esquema conceptual? ¿Qué criterio operativo puedo utilizar para determinar si los esquemas conceptuales así ubicados son similares o son diferentes entre sí?

(3) "Tener un esquema conceptual" es asociable a "tener un lenguaje", es decir, la posesión de un lenguaje es un criterio operativo adecuado para concluir, la posesión de un esquema conceptual. Esto responde a la pregunta por mi criterio de individuación.

(4) La pregunta por el criterio de identidad puede responderse así: si Tomás y Benjamín, digamos, tienen el mismo esquema conceptual, entonces tienen un mismo lenguaje, o, si tienen lenguajes diferentes, sus lenguajes son intertraducibles. Pero si Tomás y Benjamín tienen esquemas conceptuales diferentes, entonces tienen lenguajes diferentes. Adviértase que la constatación de la diversidad de lenguajes no permite inferir eo ipso, la diversidad de esquemas conceptuales. Sólo lo permite si los lenguajes diferentes no son intertraducibles entre sí. La cuestión pasa entonces por determinar si la noción de un lenguaje intraducible, es una noción válida significativa. Conviene aclarar que cuando se habla aquí de un lenguaje intraducible no se hace referencia a la imposibilidad práctica de traducirlo (por desconocer uno sus reglas) o la imposibilidad de traducirlo sin pérdida sensible de significatividad, como cuando alguien dijera que:

"La mina jaboneada le hizo caso
y el varón saboreándose un buen faso
la siguió chamuyando de pavadas"

es intraducible al arameo clásico.

De lo que se trata es de una imposibilidad lógica.

(5) Cuando se habla de la posibilidad de que un lenguaje digamos L1, sea intraducible a otro, digamos L2, se puede pensar en intraducibilidad total (ninguno de los términos y expresiones cruciales de L1, es traducible a los de L2 y viceversa) o en intraducibilidad parcial (algunas partes de L1. son traducibles a partes de L2 y otras intraducibles, y viceversa). Las dos hipótesis merecen tratamientos diferentes.

(6) La intraducibilidad total -la idea de un lenguaje totalmente intraducible al propio, es inconcebible. No por una mera decisión deformacional (algo es un lenguaje sólo si sus términos y expresiones se pueden traducir al propio), sino porque ¿cómo puedo hacer inteligible la idea de que atribuyo a alguien actitudes que involucran creencias, deseos, intenciones, y que estoy totalemente imposibilitado de traducir sus palabras actuales o potenciales, a las mías?. Traducir el lenguaje que alguien habla y poder describir sus actitudes, etc. son dos actividades íntimamente relacionadas, que se implican mutuamente, la tesis de la intraducibilidad total rompe injustificadamente, con esa relación básica. Pero hay más. Todo esquema conceptual incluye criterios acerca de las aseveraciones que se van a admitir como verdaderas. Y

puede alejarse nuevamente, otra relación importante: lo que se da entre traducción y verdad. No podemos divorciar ambas nociones: la traducibilidad de p a q supone reconocer el ámbito de condiciones de verdad relevantes de p a q.

(g) Intraducibilidad parcial -una traducción parcial de L1 en L2 sólo puede producirse si los respectivos habitantes comparten creencias y modos de conceptuación. En consecuencia no hay cabida para la diferencia radical entre esquemas conceptuales que proclaman los defensores de versiones paradigmáticas del patrón A.

(h) Toda esta argumentación pretende constituir una reductio ad absurdum de la tesis de que existen esquemas conceptuales diferentes, en el sentido de inconmensurables. El punto es, insisto, que tal tesis plantea una hipótesis inconcebible, ininteligible.

11. Este argumento -o mejor este esquema argumentativo-, no implica, en modo alguno, negar que haya conceptualizaciones diferentes. Tampoco implica que no haya lenguajes que presumiblemente permitan formular descripciones alternativas de la realidad. Lo que pretende probar es que la tesis extrema de la pluralidad de esquemas conceptuales cum inconmensurabilidad es ininteligible.

Aunque bien vistas las cosas, el argumento va más lejos aún, porque lo que pone en crisis en definitiva es la noción misma de esquema conceptual, como un instrumento filosófico válido. En verdad, la crisis de esa noción viene de mucho antes. Como hemos visto al presentar el patrón teórico C, resultaba esencial en su formulación, distinguir entre las verdades empíricas (las relacionadas con los contenidos de nuestras experiencias) y las verdades a priori (las relacionadas con los conceptos o significados). El justamente famoso ataque de Quine a la distinción analítico-sintético es obviamente una piedra basal en el cuestionamiento de aquella noción. Y puede avanzarse aún más contra la distinción esquema-contenido, alegando que ni la relación entre ambos (que como se recordará, en las presentaciones metafóricas de la noción de esquema conceptual fue descripta en términos de "conformar" (hechos experienciales), o de "organizar" la "experiencia", o de "calzar" en ella), ni el término ad-quem de la misma (la experiencia, lo dado, el mundo) tienen visos de inteligibilidd. En la interna analítica -dónde no hay internas- mantener la distinción ha sido calificado por Davidson de conservar el "tercer dogma del empirismo", un dogma al que Quine, el denunciador de los otros dos (la distinción tajante entre analítico-sintético y la reducibilidad a una base sensorial) pareciera seguir apegado, como muchos filósofos, analíticos y no analíticos.

12. No puedo, por razones de tiempo, entrar en un análisis detallado del argumento esquematizado, un argumento que creo importante y defendible. Tampoco puedo entrar en la evaluación de la polémica que ha generado, alineando a críticas tan

diferentes en sus concepciones como H. Putnam, R. Rorty (al menos en los 70) N. Rescher, K Walton, Bruce Aune, etc. Sin embargo, afirmaré dogmáticamente que considero que las argumentaciones de ninguno de ellos consigue afectarlo de manera substancial, en tanto el argumento tenga como blanco versiones del patrón teórico A, que caracterice oportunamente. Aunque hay que confesar en este punto, que en tanto sé, no hay versiones puras de tal patrón, sino versiones que bajo la máscara del patrón hacen concesiones vergonzantes a la existencia de puntos de vista privilegiados, de trasfondos lingüísticos y/o culturales comunes. de "inputs experienciales" prima facie neutros de cánones de referencia independientes de los lenguajes y de la jerga científica, de la misma evidencia física, etc.

Es claro, que aceptado alguno de estos "complementos" objetivistas es posible construir una noción débil de esquemas conceptuales diferentes entre lo que se da cierto grado de no conmensurabilidad. Pero esa no es la hipótesis sobre la que trabaja críticamente el argumento.

Pero supongamos -para terminar-, que la argumentación es correcta, ¿cómo seguir con la cuestión ontológica/epistemológica de fondo?

En la Lógica, Hegel observa, lúcidamente, que la pregunta acerca de cómo seguir es ambigua, pues puede entenderse cómo "seguir hacia adelante" o cómo "seguir hacia atrás". Aplicando la observación hegeliana a nuestro caso, podemos recalar en los patrones teóricos B, C, D tratando de reformularlos de modo de evitar sus limitaciones y, sobre todo, de evitar caer en A. Pero también podemos seguir hacia adelante intentando encontrar un punto de ruptura en el círculo A - B - C - D. Sólo para dejar planteada una posibilidad, diré que tal punto puede encontrarse en la noción de plexo (sistema) doxástico, en la dinámica lógica de tal plexo y en las peculiaridades de las relaciones que, vía el lenguaje permita interpretaciones interplexos. Pero creo, con franqueza, que es mejor dejar este tema para las próximas jornadas.

COMUNICACIONES

CARTA IMAGINARIA DE UN POSTMODERNO "AVANT LA LETTRE"

Blanca Isabel Alvarez de Toledo*

*Universidad de Buenos Aires

Al profesor Habermas

Estimado Profesor:

Dado que hace mucho que usted me debe haber conocido y que yo lo escucho muy seguido últimamente, tengo la intención de establecer un diálogo con usted. Pues creo que, a pesar de su erudición, usted olvida pensamientos desarrollados por mí al comienzo de la formación de la modernidad; conceptos que fueron desoídos, olvidados y mal interpretados y que creo ayudarían a esclarecer una problemática que es fundamental y decisiva: la de la relación del hombre con el hombre y su destino, es decir la relación de razón, moral y sentimientos. Porque debido al progreso originado (1) por la libre voluntad del hombre, el "Azar" y su maléfica tendencia a la "perfectibilidad" dichos ámbitos quedaron divididos en compartimientos estancos que cercenan al hombre y a la potencialidad de su instinto creador, comprensivo y ético. Así es como por la ambición de perfeccionarse el hombre olvida su propia vida. Como recordará, Montesquieu definió esta tendencia como un "oscuro instinto de destrucción"(2), pérdida del equilibrio y olvido de la naturaleza de las cosas, aquellas que nos dan la medida para llegar a ser libres o lo que viene a ser lo mismo: poder hacer aquello que debemos querer hacer.

Frente a este inmenso problema, sólo podemos tener certeza de sus planteos pero únicamente torpes aproximaciones respecto de posibles soluciones. Aunque, sin embargo, advierto que tiene usted algunas propuestas tan puntuales como vanas. Y es justamente por eso que tengo tanto interés en recordarle la existencia de una actividad fecunda: la duda; de una actitud ética: la humildad; y de un ámbito ineludible: el del misterio.

Para comenzar hablaré de ciertos principios que, aunque no sean claros y distintos sino contradictorios y ambiguos, son al fin los que me sirvieron de apoyo para desarrollar mi poderoso pensamiento, con sus fabulosos aciertos y también, desgraciadamente, sus grandes errores, portadores a su vez de graves consecuencias.

Pero ya basta de hablar de lo mío y vamos a su obra

En su conferencia llamada "La modernidad como discurso inacabado" (3) que pronunció al recibir el Premio Adorno, usted intenta reconstruir el discurso filosófico de la modernidad, a partir del desafío que representó la crítica estructuralista a la razón. Usted no abandonó ese tema que advertimos que está relacionado al de la postmodernidad. Visión que según su opinión se origina en Nietzsche y se generaliza a partir de una publicación de Lyotard. Es una discusión, de la que usted afirma, que a pesar de pretender ser una despedida de la modernidad, no prueba sino una nueva rebelión; algo semejante a "la querelle des anciens et modernes", que tuvo lugar en mi época.

Sin embargo, debe reconocer que a pesar de su defensa de la modernidad, las críticas que le hacen estos pensadores no son injustificadas. Desde luego no lo es para mí, ya que esta visión negativa de la racionalidad está implícitamente desarrollada a lo largo de todo mi pensamiento de un modo casi profético.

Pues, como bien sabe, fui yo quien denuncié el peligro de ese (4) racionalismo que se dio aparejado a la modernidad. Fenómeno que, como usted señala valiéndose de la visión de Max Weber, consistió en aquel proceso de desencantamiento que tuvo lugar en Europa, en el que el desmoronamiento de imágenes religiosas dio lugar a una cultura profana, con la que se disolvieron las formas tradicionales de vida. Y estoy con usted, cuando denuncia que fue así como la razón dio a conocer su verdadero rostro, quedando desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada; como voluntad de dominación instrumental. Yo, por mi parte, revelé esta inquietud (5) mediante mis teorías sobre el "amor propio" y desde mi crítica permanente a la "perfectibilidad" y a la tragedia de la "desigualdad" (6) causada por la "propiedad".

Pero antes de todo quiero hablarle de mi posición frente al problema de las escisiones dadas en el hombre moderno.

Primero, yo fundamento mi Contrato Social y la posibilidad de una "sociedad justa" en un elemento religioso. En aquella facultad del hombre que le permite dictar sus propias leyes, es decir aquellas surgidas en su fuero interno o dictadas por los propios sentimientos.

Segundo, a pesar de haber pretendido, infructuosamente, alejarme de la dañina y anuladora religión dogmática de la Iglesia, sin embargo mi pensamiento resultó, a la larga, una verdadera traducción en términos seculares de la teología cristiana subyacente en mi alma o como ustedes la llamarían mi "inconsciente".

Tercero, tal es así que podría decirle, estimado Habermas, que el esquema tripartito del devenir de la humanidad, Paraíso, caída y redención, es un molde que acoge mi

obra entera de una manera misteriosa e inevitable. Fenómeno que me resultó, le confieso, sorprendente y angustioso.

Veo que usted se preocupa por aquellos filósofos que critican la razón moderna y sus elementos disolventes, por aquellos pensadores que tratan por distintos medios de volver a re-ligar ese hombre dramáticamente escindido que es el moderno. Un hombre "alienado" por adoptar un concepto que se usa mucho. Modestia aparte, debo señalar que el "extravío en sí", es un tema que fui yo quien (7) destacó y al que dediqué todos mis esfuerzos, en el afán por encontrarle solución. Y otra vez, sin querer pecar de vanidoso, fui yo quien encontró la manera más adecuada de paliar la gran tragedia del hombre. El phatos que mueve cada ser humano; la tensión entre la razón y los sentimientos, la realización de las pasiones o la construcción de una obra o el amor a los hijos - ¡Ay de mí si lo sabré!- o la realización de un mandato más fuerte que la misma conciencia, pues está teñido de un impulso, de un mandato categórico, inevitable -¡Ay; nuevamente me duele cual puñal!. Pero, sin embargo, no me arrepiento de mi trágica elección y la de mi querida y pobre Thèrese. Decisión que nos llevó a abandonar a nuestros (8) cinco hijos...Este clamor por el cual le pido disculpas, puesto que brota solo, sin poder hacer nada para refrenarlo. Y ya sé que lo gritaré siempre a través de la noche de los tiempos.

Me decidí por las letras para llevar adelante un deseo irrefrenable, el mandato categórico, absoluto de decir tantas cosas, de dar rienda suelta a mi inmenso talento, a mi genio, -que sabía...porque lo sentía-, cambiaría la faz del mundo. Sí, señor Habermas, sin caer en la maldad ni en grosería, debo ser justo y veraz; yo no necesité, como todos ustedes, escribir un rosario de críticas a la manera de las de su libro "Discurso Filosófico de la Modernidad". Resultado de una colección de discursos dictados en el Collège de (9) France, en el Cornell University y de sus tesis para Boston College ¡Ilustre prosapia! por la que veo que, contrariamente a lo que yo decidí por mi propia voluntad (aunque sospecho que si no me hubiera adelantado lo hubieran hecho por mí), usted eligió la "oficialidad", el reconocimiento y el brillo académico...Ya sabe usted lo que pienso de todo aquello y del progreso de las ciencias y las artes,(10) pues fue dicho en mi Primer discurso...el que me llevó a la fama y al extravío de mí mismo, a la tentación y a vivir en la apariencia y en la opinión del otro.

Todo comenzó con esa visita que hice a Diderot en su prisión, ¡con tanto amor sincero! pues, le aseguro que mi alma rebalsaba de compañerismo y noble solidaridad. Al regreso, me tendí a descansar bajo un árbol y súbitamente tuve la visión de todo aquello que debía decir, la comprensión del reverso de la trama, la transparencia de toda la gran mentira que es nuestra sociedad. Sollozos, palpitaciones, dicha inmensa y dolor se agolparon junto con la mas profunda sabiduría en mi pobre corazón.

Una vez en París y, nuevamente en mi casa, medianamente restablecido, escribí mi genial "Discurso sobre las ciencias y las artes" en el que como bien sabrá, denuncié el horror y la corrupción a que nos llevaría el progreso y el desarrollo de nuestro entendimiento. Aunque le confieso, querido Jürgen -si me permites que te llame por tu nombre- nunca me imaginé, y en eso fallé, lo reconozco ¡Nunca, nunca imaginé que esa razón ilustrada, que todos sin excepción estimularon hasta el extremo de llamarla deése, se desprendiera de esa manera, día a día del corazón, de los sentimientos y de la conciencia, a la que definieron como mero prejuicio. Una razón que orgullosa y soberbia olvidaba las verdaderas necesidades del hombre. Jamás pensé que llegaría a semejante monstruosidad, como llegó.

¡Dios mío!, ¿dónde quedó relegado el hombre en el siglo XX?. No hablemos de la actitud de tu patria, la ilustrada y superracional Alemania de la década de los años cuarenta, pues se trata de un tema que, aunque candente, es demasiado triste...Ahora "horizontes de silencio" es la única expresión como puedo definir la tierra. Ese mundo por el que alguna vez caminó un paseante solitario y soñador, que fue dichoso sólo con atravesar sus trigales, cruzar sus ríos cristalinos y oír sus pájaros al amanecer y al caer el sol cuando cansado dormía a la "belle etoile".

De ese Discurso...señalé los imperios que cayeron al aparecer los "doctos", aquella vez me refería a los antiguos. Y no dejé de recordar (14) que la virtud es la ciencia propia de las almas sencillas, que están íntimamente ligadas a la felicidad, y a las vidas volcadas hacia sí mismas y no enajenadas, ni proyectadas hacia la vanidad o hacia la ambición; ni desprovistas del conocimiento del propio yo, del "amor de sí" y de la "piedad". Inclinaciones que sólo pertenecen al hombre natural, o sea a aquellos hombres que tienen contacto con su interioridad, es decir con las leyes que les dicta su propia conciencia. Voz que les revela la propia naturaleza, y, en última instancia, la de Dios. Este es el punto, mi querido amigo, aquí se focaliza tu desvarío, tu ansiosa insolencia y el vacío de tu discurso crítico a todos aquellos que tímidamente han emprendido la tarea de re-ligar al hombre. Claro, digo "tímidamente" porque ninguno confiesa lo inconfesable, lo vergonzante, "lo superado"; aquello que se supone que, a partir de una educación "docta" debe pasar a ser motivo de vergüenza Me refiero al sentimiento religioso.

Pero sigamos querido Jürgen, no puedo dejar de demostrarte mi afecto, pues es tan sincero como lo es mi asombro frente a tu falta de inteligencia. Tengo pena, mucha pena, pues a pesar de que (17) a lo largo de todo mi Emilio intenté mostrar la importancia inmensa que significa para el hombre conocer sus deseos y no dejarse llevar por la opinión y por la voluntad de los otros. ¡No fui escuchado!. A pesar que ofrecí métodos para no cercenar al niño e invalidarlo para la gran tarea que es ejercer su libertad ¡No fuí escuchado!...Pues para ello debe, ante todo, saber quién es y lo que desea, conocer su propia voluntad. Señalé que lo importante no es tanto que incorpore datos, sino que nunca haga lo que no quiera. Lo importante de la

educación es que preserve la"naturaleza" del hombre y sus únicas leyes, las que sólo se conocen por la conciencia. Y así evitar el "egoísmo" y el "amor propio". Su objetivo debe apuntar a que el niño aprenda a vivir consigo mismo y no en la "apariencia" o para los otros; que se baste a sí mismo, escuche su propio corazón, vea por sus ojos y que su única autoridad (18) sea su propia razón. Sin embargo, y es por eso que se llena de agua mi pecho y siento por tí ternura y congoja, al ver como al educarte te han separado de tu propia naturaleza y de tu corazón. Ya no sabes lo que quieres; estás perdido, hijo mío!. Corres de un lado a otro a dar conferencias vacías y aburridísimas, lees infinidad de libros sin saber lo que verdaderamente buscas. Sólo sabes que debes impresionar a los otros con tu infinita erudición. ¿Por qué compites con esos aparatos extraordinarios (inventados por mi admirado Pascal) que fabrican en tu época: las computadoras?. ¿Pero no te das cuenta de que en el fondo no sientes nada de lo que dices?. De lo contrario, no hablarías en un lenguaje tan difícil y con palabras tan absurdamente incomprensibles.

Es bueno tu diagnóstico, que esta vez parecería que hubieras intuído: proponer la presencia de la ética como punto fundamental en el pensamiento científico, con el fin de resolver el gran problema de la razón moderna. Veo con satisfacción que coincides conmigo cuando, en tus Ensayos Políticos, llamas "exagerados" a ilustrados (19) como Condorcet por confiar ciegamente en el control de las ciencias, no sólo sobre la naturaleza, sino también en su capacidad para interpretar el mundo, el propio yo, el progreso moral, la justicia y hasta la felicidad de los seres humanos. También veo que coincidimos cuando reconoces que hay extravíos en el programa de la modernidad y en su idea de progreso. Sin embargo, hijo querido, no has entendido plenamente que el gran defecto de la conciencia moral moderna es su incapacidad de reconocerr que ella misma es producto de una tradición cuya influencia repudia. En dicha tradición subyace como elemento fundante, como telón de fondo lo religioso -y si no relee a Jung-Con esto quiero recordarte que la moral filosófica y la moral teológica no son áreas para hacer investigaciones separadas, pues moral, filosofía y pedagogía son disciplinas esencialmente históricas y complementarias o sea que para comprenderlas deben tenerse en cuenta unas y otras. Es por eso que nada menos que en mi extraordinario Contrato Social hago una fenomenología de la religión, justamente para señalar cómo se dio a lo largo de la historia ese ámbito del hombre, pues has de saber (20) que -aunque pretendamos negarlo- es un aspecto constitutivo del hombre. ¿Me lo dices tan luego a mí?. ¡Yo, que a pesar de mi permanente intento de rechazar todo dogma (*) y de liberar así al hombre del sometimiento de una voluntad providencial y absoluta, como resultado surgió nada menos que la Voluntad General.!. ¡Ay, Dios mío, cómo entendí la angustia de Albert Einstein al crear la fórmula que originó la bomba atómica!...Yo también sufrí al darme cuenta de la magnitud del hecho que significó mi Voluntad General (21) soberana, indivisible...Sabía que daría por tierra a un mundo, un mundo que yo odiaba...pero que también amé. Fuí amado por quienes formaban parte de él. Reconocido, respetado y querido, tanto que hasta me costaba eludirlos. Sus mujeres me sedujeron...por in-

teligentes, cultas, sensuales y ligeras. ¡Me encedieron cuantas veces quisieron! Y si quieres saber cuánto las amé, lee mi Nueva Eloisa y conocerás la intensidad de mi pasión. (22) A pesar de que los "doctos" lo despreciaron, es un gran libro, y lo importante es que -te confieso, como lo hizo Flaubert de su Madame Bovary-, "Julie c'est moi". Toda la devoción de Julie, toda su intensidad para sentir, amar y la fuerza sublime de su renuncia es la mía.

Estoy emocionado: Nuevamente tuve que elegir y lo hice por la mayoría (por los más). Ahogué así el pobre individuo y a un mundo maravilloso habitado por seres hermosos, buenos y refinados (**). Digo buenos, aunque cuando viví entre ellos me parecieron verdaderos monstruos de narcisismo, frivolidad, vanidad, insolencia y crueldad gratuita. Pero los otros ¡santo cielo! dasatada su vulgaridad rebalsan cualquier modelo de perfidia. Conscientes, sistemáticos, ¡me cansan, me agotan con su odio!.

Ya vez, me equivoqué. Sufro por haber destruído el único mundo que entendió y cobijó, personas como Mme. de Varens (23) que fue una verdadera madre y una amante maravillosa (***), Mme. de Vercellis,(24) a quien vi morir con la dulzura y entrega de una verdadera santa (por esa muerte me reconcilié con el catolicismo pues pude vislumbrar lo bueno de una religión que viví como un accidente, y a la que me vendí por motivos espúreos abandonando así la mía), Mme. de Houdetot,(25) la única mujer que realmente amé, por la que sentí una pasión exterminadora, que, como te dije, describí en Julie. Pero no quiero que pienses que todo esto es frivolidad pura. No, no es melancolía por tantos seres, momentos y lugares paradisíacos como Les Charmetes, el Hermitage y tantos otros que habité y que poblarán mi imaginación y mis recuerdos eternamente...

Aunque tampoco me arrepiento de haberme decidido por el pueblo soberano. Fue un imperativo moral. Fue justicia. Sin embargo...es por eso que te digo que te quiero, y que me desaliento al ver tu escaso discernimiento, pues fundamentalmente lo que yo sé aceptar son lo sentimientos de mi corazón, sus prejuicios, su precomprensión, como dirían Heidegger y Gadamer. No puedo, por más que mi razón me indique ciertos caminos, negar mi otro yo: Jean Jacques y Rousseau existieron ambos; el ciudadano de Ginebra y el caminante soñador y solitario también. El que amó a la pobre y simple Thèrese Levasseur, es el mismo que en su juventud confió su vida, su formación y su corazón a la refinada, culta desprejuiciada, extravagante y adorable Mme. de Varens. El Rousseau cortesano y caprichoso es la misma persona que el virtuoso amante de costumbres patriarcales. Y también mi persona encierra al ferviente lector de Plutarco y al admirador de San Agustín...¿Quién soy Jürgen? !dímelo tú! quizás a pesar de tu torpeza, debido a la perspectiva histórica, puedas tú esclarecerte y esclarecerme...Yo no lo sé...

Volvamos a mis Confesiones (26) donde respondo a las de Agustín cuando sostiene que sólo Dios puede decirle quién es. Yo, en cambio, creo que es yendo al encuentro de mi propia naturaleza como sabré quién soy: es mostrando lo que no se ve; mi persona y mi vida al desnudo. Y no como los antiguos, los que por Plutarco sabemos, que vivir era hacerlo en la opinión de los otros; en la vida pública. Tampoco coincido con Agustín, para el que sólo Dios daba la medida de sí. Y es en esto, precisamente es por mi concepto de individuo, por lo que soy moderno y uno de los causantes de la visión política de la modernidad. Pero, sin embargo, se me malinterpretó, porque yo fuí más lejos, como siempre, y no olvidé que si bien tengo una "voluntad libre", solo la puedo conocer por mi"conciencia", pues sólo ella me dará a conocer mis propios deseos, mi propia voluntad, o sea mi propia naturaleza y sus únicas leyes: "la piedad" y el "amor de sí", y por último la misma voz de Dios. Es por eso que desoirla es el inmediato extravío de sí mismo; la pérdida del "amor en sí", o sea: el sometimiento a los otros; y la caída en la "apariencia"; o como dirían los antiguos: la idolatría.

Volvamos a mis Confesiones, a la experiencia de mí mismo por la que pretendí ofrecer un hombre tal cual es, un hombre natural, aquello que está por debajo de la piel, revelando así su inferioridad. Hice un estudio del corazón humano, el (29) único que existió hasta ese momento, dado que el sentimiento de sí estaba perdido para el hombre civilizado. Pero ¿tienes tú la remota noción de ese sentimiento?, quizás te psicoanalices y algo puedas conocer de aquello que constituye, lo que a partir de Freud llamaron subconsciente.

Es importante que sepas que te agradezco mucho que reconozcas públicamente que Hegel se inspiró en mí al señalar la religión como el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón. Y cuando agrega que, para lograr ésto, ella deberá penetrar en el espíritu y en las costumbres de un pueblo, estar en las instituciones de un Estado y en las costumbres de la sociedad. Es más, dice, que tanto la fantasía, como el corazón y la sensibilidad deben estar presentes. Veo que supiste ver -tú mismo lo señalas-, que la intención de Hegel fue responder justamente a la crisis que significa el desgarramiento de la modernidad ¡Y yo me cansé de poner este problema en evidencia! ¡Ya lo sé! Tú no lo olvidaste y dijiste que la "modernidad del siglo XVIII se preocupó por el problema del menoscabo de la cohesión social...y del desgarramiento" y recordaron la necesidad de un poder unificador equivalente al de la religión.

También veo con satisfacción que valorizas al joven Hegel: el del "Espíritu del cristianismo", pues, como yo, piensas que en ese momento de su obra, está la solución. Has sabido darle la justa importancia a la interpretación hegeliana del concepto cristiano de "reconciliación" Me alegro, ya que allí donde Hegel ve el momento unificador; la síntesis del proceso dialéctico: inocencia-pecado-reconciliación. La antítesis: el pecado, es visto por el genial joven de Tubinga, como el 'alejamiento de

sí", de "alienación"; cuando el hombre ya no se reconoce y se avergüenza de sí mismo. Y es entonces, sólo por la "Reconciliación" que se produce la síntesis, el auto-perdón: el re-conocimiento unificador. Aunque fiel a tu puntual preocupación, denuncias el pensamiento tardío de Hegel, reprochándole no haber podido salir de la filosofía del sujeto. Entre nosotros, creo que insistes demasiado en esta acusación, que por lo demás extiendes a todos los pensadores que citas en tu libro. Perdona pero...tu persistente denuncia contiene cierta mezquindad que no aporta nada a tu pensamiento. Tampoco le quita fuerza a aquella original definición de modernidad que dió Heidegger: la "época del olvido del ser". A mí, por lo menos me atrae su "pregunta fundamental", y en efecto me tienta "dar un salto al vacío".

Pero no, no quiero irritarte; sé que eres susceptible y no toleras delirios que anuncien la cercanía del talento. Sólo te interesas por análisis meticulosos y por probar puntualmente que todos, a pesar de los intentos, no dejan de pertenecer a la "filosofía del sujeto". Porque también advierto, que incluyes en la misma falencia a Heidegger al acusar su Dasein de ocupar el lugar del sujeto trascendental.

Según entiendo, tú relacionas que; mientras que el joven Hegel busca la instancia unificadora en la religión cristiana, Heidegger lo hace en la pregunta por el Ser. Y Nietzsche a su vez, lo intenta por el arte; por las fuerzas dionisíacas, que según él nos devolverán las fuentes arcaicas de la comunicación social...De ahí que deduzco lo que es tu verdadero interés y búsqueda, aunque tú mismo no lo confieses.

Sin embargo, no has advertido lo más importante de mi pensamiento. No has percibido su esencia. El punto unificador de la multiplicidad de desarrollos de mi filosofía es el descubrimiento de la ley moral que se gesta en el corazón del hombre. Kant sí supo apreciar en toda su magnitud, la importancia de mi revelación. Clarividencia genial, que a su vez desarrolla con el sistema y la prolijidad, propia de un prusiano. Pero tuvo la grandeza de confesar que gracias a mí había conocido lo sublime del hombre, y, que por mí, había visto justificada la providencia y la misma existencia de Dios...

Debo decirte que me interesa especialmente tu análisis sobre el pasaje desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje que, basándose en el estructuralismo, lleva a cabo Derrida, con el objetivo de salir de la subjetividad de la conciencia. Por lo que constato que, nuevamente, como en el caso de Hegel (en lo que tú quizás, siguiendo a Weber), no dejas a un lado la relación de este pensamiento con sus fuentes religiosas. Señalas que en Derrida, la inspiración se origina en la comprensión judía de la tradición; reconoces que este pensador permanece próximo a la mística judía y que no deja de atenerse a las huellas de la escritura divina.

Pero, lo que más me impresionó de tu libro, es la descripción que haces de los cabalistas y de su revalorización de la Torá oral frente a la palabra escrita de la Biblia. Además de la importancia que -según tú explicas-, otorgan a los comentarios con que cada generación se apropia de manera particular y nueva de la revelación. Y así es como logran la verdad no cristalizada de una vez y para siempre; desarrollo que me permitió aproximarme, aunque vagamente, a ese concepto de "deconstrucción" que, según creo entender, estimula más y más a las diferentes interpretaciones...

Bueno querido amigo mío, con quien comparto estrechamente tu indirectamente expresado interés por la religiosidad en tanto elemento unificante. Digo indirecto, pues veo que desde Weber, pasando por Hegel, la teoría dionisíaca de Nietzsche, Benjamín y Derrida, no has perdido el hilo de cada tratamiento de ese ámbito que, significativamente valorizas, aunque con un dejo de timidez, como al pasar y, finalmente propones tu paradigma intersubjetivo.

Pues, si bien creo haber comprendido, ¿tu intento es reemplazar la idea de razón centrada en el sujeto por un diálogo intersubjetivo.?

No quiero ser insistente y dar fin a esta carta, pues antes, quisiera que me expliques, porque a pesar de mi esfuerzo no he llegado a entender: ¿qué significa, en el fondo, el "paradigma del entendimiento intersubjetivo" y "la actitud realizativa de participantes en interacción para coordinar planes de acción?".

¿Qué quieres decir con "interacción lingüística mediada?"

¿No podrías formular más claramente conceptos tales como "el ego se da en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo desde la perspectiva del alter como participante de una intersección"?...

Aunque no lo parezca, soy sincero al formularte estas preguntas. No quisiera ser agresivo y mi finalidad es sólo que tengamos un "diálogo transparente" y "libre de cohersiones". Para el que sospecho que, al estar muerto, estoy mejor situado que tú, pobrecito inmerso en la vida y en la historia ¡y para colmo ignorándolas!, tanto a la una como a la otra. Y todo esto por una extraña tendencia y un grave error que por el "azar", quizás, cometen los humanos...

Con la esperanza y la emoción de un verdadero padre, te besa y abraza.

J. J. ROUSSEAU

Ex-ciudadano de Ginebra y habitante de la eternidad.

En la carta imaginaria que acabamos de presentar, hemos puesto en la pluma de Rousseau una serie de categorías claves de su filosofía, así como conceptos que hemos expresado de una manera cotidiana. Hemos querido dar así la introducción de su visión del mundo, a partir de un enfrentamiento dialéctico con la problemática actual representada por Habermas. A partir de esto intentamos dar una manera vívida de la tónica general de este multifacético pensamiento.

Notas

(*) J.J.CEN.Quillen, París,p.56..."Honnete homme ou vaurien,qu'impartot cela,pourvue que j'allasse a la messe? Il me fait pas croire, au reste, que cette facon de pensee soit particuliere aux catholiques:elle est celle de tour religiun dogmatique, ou l'on fait l'essentiel, non de faire, mais de croire".

(**) R. se refiere a los nobles franceses y a los miembros de la corte. En castillos de los cuales vivió largos años en distintas oportunidades, y con los que compartió gran parte de su vida.

(***) J.J.R. Les confesions, ed Guilleguin, 78 Bd.St.Michel, París, p.204; "elle étoit tout moi plus q'une soeur, plus q'une mére, plus q'une amie, plus meme q'une mâitresse..."

PARTE I

1. G.W. Hegel, Escritos de Juventud...p., 220

2. ibid, p,.

PARTE II

1. Cf. PDCA
2. Cf. Montesquieu, L'Espirit des lois
3. Cf. J. Habermas. El discurso Filosófico de la Modernidad, p. 9
4. ibidem, p. 12
5. ibidem, p. 172
6. Cf. PDCA
7. Cf. SDOD
8. Cf. C F
9. J. Habermas. El discurso...p. 9, 10, introducción
10 Cf. PDCA
11 Cf. CF
12 Metáfora que pertenece a la pintora Dolores Zorreguieta

13 Cf. CF
14 Cf. PDCA
15 Cf. SDOD
16 Cf. E (V 5) p. 320
17 Cf. ibidem Cap. II, p. 293
18 Cf. ibidem Cap. II, 203
19 Cf. PDOD
20 Cf. CS L II Cap I-II-III-IV
21 Cf. ibidem L IV, Cap VII, ps. 460-469
22 Cf. ibidem
23 Cf. CONF
24 Cf. ibidem ..."ella fue para mí más que una hermana, más que una madre, más que una amiga, hasta más que una amante"-(la traducción me pertenece) p. 204
25 Cf. ibidem
26 CONF, Premier Parti; p.1.
27 Cf. E (V5) 323
28 Cf. ibidem, 314
29 Cf. CONF. Premier Partic. p. 1
30 Cf. CS L. IV Cap VII p. 460-464
31 Habermas. El Disc...p. 220
32 Cf. ibidem, p. 220
33 Cf. ibidem, p. 354
34 Cf. ibidem, p. 354
35 Cf. ibidem, p. 354

PARTE III

1. J.J.R., "Lettres a M.R. de Beaumont; en CS.., París, ed. Garnier p. 515
2. ibid, p. 455

BIBLIOGRAFIA

ROUSSEAU, J.J.; "Lettres a Monsieur de Beaumont, Accheveare de Paris" en Contrato Social, ed. Garnier, 1931, Oeuvres Completes, Biblioteque de la Pleiade, Gallimard, París 1964.

Tomo I: Les Confessions, Rousseau Juge de Jean Jaques, Dialogues, Les Reveries du Promeneur Solitaire

Tomo II: La Nouvelle Héloíse

Tomo III: Du Contrat Social, Ecrit Politiques, Discours Sur L'origine et les fondaments de l'inegalite, Du Contrat Social,
Fragments Politiques

Tomo IV: Emile- Education - Moral - Botanique
Contrato Social, prólog. M. Armiño, Madrid, Alianza, 1978
Nouvelle Héloíse, Nancy, ed. Bordas, 1979

HEGEL, G.W.; Escritos de Juventud, introd. M. Fipalda, México, Madrid FCE, 1978.
Carta a Voltaire en "Emilio y otras páginas" selección de la Fac. de Filosofía y Letras.

HOBBES, J.; Del Ciudadano y Leviatán, est. prel, y trad., a Lázaro Ross, introd. L.R. Aranda, Madrid, Aguilar, 1976.
LOCKE, L.; Ensayo sobre el gobierno civil, Trad. a Lázaro Ross introd. L.R. Aranda, Madrid, Aguilar, 1976.

MONTESQUIEU; Del Espíritu de las leyes, introd. T. Galván, trad., M. Blazquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1987.

FAHMY, J.M.; Rousseau disciple des Encyclopedistes dans la profession Foi du Vicaire Savoyard en Revue de l'université d'Ottawa, 1979 (49) N. 3-4

WILSON, N.; Discourses on Method and profession of Faih, Rousseaus debt to Descartes French studies, Oxford, 1983 (37)

WEIL, W.; Rousseau et sa politique en Pensée de Rousseau, París. ed. Seuil, 1984

MERCIL-LACOSTE, L.; Les coeficients ideólogiques de l'appel au sentiment en Revue de l'Université de Ottawa, 1981 (51)

MAC ADAM, J.; Fousseaus criticism of Hobbesian egoísm en Revue de l'Université de Ottawa, 1979 (49) 11. 377-89

CASSIRER; L'unité chez Rousseau en Penssés de Rousseau, París, ed. Seuil, 1984.

MAURIAC, F.; De Pascal a Graham Green, Bs.As. Emecé, 1952.

HARTLE, A.; The Modern self in Rousseaus Confessions, a Reply to Agustine, Notre Dame (int) Univ. of Notre Dame, Press 1983.

VOLTAIRE; Romans et Contes, Candide, París, Gallimard, 1979.

MASSUH, V.; La Flecha del tiempo, En las fronteras comunes a la religión y a la filosofía, Bs.As., ed. Sudamericana 1990.

LUDWIG WITTGENSTEIN. LOS JUEGOS DEL LENGUAJE Y LA ETICA

Cristina Marta Ambrosini *

* Universidad de Buenos Aires - CONICET

La noción "juegos del lenguaje", propia de Wittgenstein, marca un hito fundamental en la filosofía de los últimos cuarenta años. Considero que esta idea coloca a Wittgenstein fuera del paradigma de la modernidad ya que renuncia definitivamente a la noción de Sujeto, tal como lo concibe el pensamiento moderno, también denominado filosofía de la subjetividad o de la conciencia. Si bien se aprecia un cambio en el modo de abordar el tema del lenguaje desde el Tractatus hasta Investigaciones filosóficas, cambio que para algunos justifica hablar de dos Wittgenstein, observamos una continuidad con respecto al tema de la Etica. El formalismo se presenta como límite ya desde el Tractatus, donde aparece el tema de lo místico, tema que preanuncia la filosofía del juego, según algunos intérpretes. La metáfora o comparación entre el lenguaje y los juegos, entre la sintáxis de un lenguaje y las reglas del juego de ajedrez, pone de relieve la arbitrariedad de todo sistema de signos y a la vez descarta, como ilusoria, la posibilidad de fundamentar un lenguaje ideal ya que renuncia a la idea de todo sujeto supraempírico o trascendental a-priori, de donde derivar un "orden verdadero". El seguimiento de las reglas es la base de todo juego, en este caso, de todo juego lingüístico, pero estas reglas son un producto social, suponen una cierta forma de vida. La consecuencia directa que extraemos de los juegos del lenguaje es que desaparece la posibilidad de encontrar un orden racional universal desde donde fundamentar una filosofía práctica. La postulación de cualquier sistema de valores absolutos, suprahistóricos, como sistema que representa un orden racional queda desenmascarado como sistema metafísico. En esta ponencia presento a Wittgenstein como un pensador ineludible en el campo de la reflexión ética actual, no por haber construído un sistema sino por su empeño en desenmascarar tales sistemas como intentos de traspasar los límites del lenguaje significativo.

Introducción

Sabemos que la Etica es una disciplina filosófica que propone sistemas o modelos a partir de los cuales se deduce la acción moral, pero estos sistemas encuentran su fundamentación o legitimación en el campo de la metafísica o de la semiosis lo que entraña compromisos teóricos de los cuales no siempre es conciente quien propone un sistema normativo. Ubicar a Wittgenstein en algunos de los compartimentos que

resultan de las clasificaciones que encontramos en este terreno es, sin duda, problemático. A menudo se lo asocia apresuradamente a los planteos elaborados por miembros del Círculo de Viena como Ayer y Carnap, si bien sabemos que su vinculación con los miembros de este influyente grupo de filósofos estuvo signada por los malentendidos, no parece conveniente aislarlo del ambiente intelectual con el que polemiza ya que los temas relacionados con el uso del lenguaje moral tenían absoluta vigencia en el momento que Wittgenstein elabora el Tractatus. En esos planteos se trata de decidir qué tipo de hechos son los hechos morales para determinar si el lenguaje moral expresa proposiciones, al tipo de las proposiciones del lenguaje descriptivo, las que pueden ser clasificadas como verdaderas o falsas, o si los términos como "bueno", "malo", "moral", "deber", al formar parte de enunciados los transforman en "sin sentido". En torno a la filosofía de Wittgenstein la discusión se genera entre los que ven en Wittgenstein al lógico que hace apreciaciones oscuras y confusas acerca de lo místico y los que ven a un personaje profundamente marcado por conflictos de índole ético, que parte del análisis del lenguaje para clarificar el ámbito de la Etica ya que el tema del misticismo y del "sinsentido importante" causó perplejidad entre los neopositivistas quienes rápidamente renunciaron a la tarea de conciliar al filósofo del lenguaje con el ético. Antes de tomar partido en esta polémica, considero necesario realizar algunas observaciones sobre la obra de Wittgenstein con la intención de mostrar que en el tema de la Etica hay continuidad entre el Tractatus y el resto de sus escritos, lo que no se observa con respecto al tratamiento del lenguaje, previamente me referiré a algunas interpretaciones distintas de Wittgenstein según lo vean como un lógico que realizó apreciaciones diversas sobre la ética o si lo consideran un pensador profundamente motivado por conflictos morales que recurre al campo del lenguaje para clarificarlos.

Wittgenstein, el lógico o el ético.

Un pensador es importante cuando introduce una ruptura en el campo de reflexión al que pertenece. En el caso de la Filosofía del lenguaje Wittgenstein es doblemente importante ya que influyó de manera decisiva tanto con el Tractatus como con Investigaciones Filosóficas, aun cuando algunas tesis básicas son contradictorias entre sí. Esto llevó a algunos a afirmar la existencia de dos Wittgenstein, entre ellos puede colocarse en primer lugar a Bertrand Russell quien reconoce en el autor del Tractatus a un pensador poseído de un auténtico genio filosófico, con el que mantuvo una intensa relación intelectual y personal pero menciona despectivamente con las siglas "WII" al responsable de toda una escuela filosófica que se propagó en Oxford alrededor de las figuras de Austin y Ryle, de las que Russell tiene el peor concepto.

"Sus doctrinas positivas me parecen triviales, y sus doctrinas negativas infundadas. No he encontrado en *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me

pareciera interesante y no comprendo por qué toda una escuela halla sabiduría digna de consideración en sus páginas" (1).

También Justus Hartnack (2) admite la existencia de dos Wittgenstein, el primero afecta al positivismo lógico del Círculo de Viena. Al identificar lenguaje y mundo en una estructura de la que no se puede hablar, aparece como realista, en cambio el segundo Wittgenstein se muestra como un pragmático al embarcarse en una nueva navegación con la noción "juego lingüístico", su posición ahora es antiesencialista puesto que asocia las nociones de "significado" y "uso". Para este comentador entre las dos posiciones hay un abismo, entre uno y otro los problemas resultan totalmente reformulados. K.T. Fann (3) también divide la filosofía de Wittgenstein en dos períodos: el primero propone un método a-priori para mostrar la esencia del lenguaje, así llega a la noción de proposición elemental y hecho atómico. Según esta teoría el lenguaje es equivalente a lenguaje descriptivo ya que "decir" implica "describir": lo que puede decirse son las proposiciones de las ciencias naturales. Ubica como tema central del Tractatus el criterio de demarcación que distingue entre "decir" y "mostrar" puesto que este criterio permite delimitar las posibilidades del lenguaje, lo central es mostrar qué es lo que no se puede decir. Luego de su vuelta a Cambridge se propone un método a-posteriori para estudiar el lenguaje, y en este viraje ubica la ruptura entre el primero y el segundo Wittgenstein pero encuentra las semillas del segundo en los *Note books*, aunque no adhiere a la tesis de Max Black (4) quien sugiere que los pensamientos de Wittgenstein se encontraban en plena elaboración en el tiempo en que redacta el Tractatus donde aparecen cristalizados al sólo efecto de publicarlos, para Fann lo decisivo fue la tarea de enseñar a leer y escribir a los niños donde tuvo la oportunidad de apreciar la profunda complejidad del lenguaje, a este factor se agregaron las críticas de Ramsey y Sraffa tal como lo reconoce al comienzo de *Investigaciones filosóficas*.

Por otro lado podemos agrupar a los que consideran a la obra de Wittgenstein en su unidad, entre estos encontramos distintos argumentos que apuntan a finalidades contrapuestas. Peter Winch en *La unidad de la filosofía de Wittgenstein* (5) se propone combatir la idea, a su juicio desastrosamente errónea, de que hay en Wittgenstein dos autores, adjudica esta mala interpretación a la influencia de Russell, según el cual, luego de redactar el Tractatus Wittgenstein abandonó su interés por la lógica para dedicarse al estudio del lenguaje natural. En este trabajo Winch intenta defender a Wittgenstein de la acusación de ser un behaviorista, adscribe al autor del Tractatus a la tradición kantiana ya que para Winch la noción de proposición elemental es comparable a la de juicio sintético a-priori y encuentra también conexiones con la teoría del esquematismo. Habría continuidad en la filosofía de Wittgenstein porque en el Tractatus lo dado es el objeto, la sustancia del mundo, lo inmutable y fijo, en cambio en Investigaciones filosóficas el orden de prioridad está invertido ya que lo dado ahora son las formas de vida. El cambio es leve pero decisivo, no se trata ya de buscar lo oculto bajo el modo cotidiano de hablar sino en

el uso corriente del lenguaje. En los últimos años se ve acentuada esta tendencia a ver la obra de Wittgenstein como una unidad, a encontrar los nexos que permitan apreciar a este pensador con más profundidad, siguiendo esta línea nos encontramos con Anthony Kenny (6) para quien hay continuidad en la filosofía de Wittgenstein. Si bien Wittgenstein abandona la tesis de que las proposiones elementales son independientes entre sí, tesis que permite formular el llamado "atomismo lógico", las nociones "juegos del lenguaje" y "parecidos de familia", llevan a una reformulación y no a un descarte de la teoría pictórica. En distintos textos, citados por Kenny, parece sugerir que la teoría del significado como pintura no es que sea falsa sino que necesita ser complementada por la teoría del significado como uso, con lo cual la teoría del lenguaje presente en Investigaciones filosóficas no debe ser vista como rival sino como complementaria del Tractatus (7). Reconoce también continuidad en el tipo de filosofía ya que en ambas obras la filosofía es puramente descriptiva, no puede ser asimilada a la ciencia natural, representa un freno a la metafísica, es el estudio de la forma lógica, no es informativa sino una terapia destinada a curarnos de los enredos que se producen cuando no se reconocen los límites más allá de los cuales no es posible hablar.

Otra obra muy influyente que contribuye a consolidar la tesis sobre la unidad del pensamiento de Wittgenstein es el original trabajo de Janik y Toulmin La Viena de Wittgenstein (8). El objetivo de este libro es mostrar el ambiente intelectual en el que Wittgenstein escribió el Tractatus con la intención de reconciliar al Wittgenstein lógico del ético, al hombre y al técnico de las tablas de verdad y de los juegos del lenguaje; para hacerlo investigan a aquellos personajes que influyeron antes de Frege y Russell, así pintan un cuadro muy completo del ambiente de Viena en los últimos días del imperio de los Habsburgo. Para los autores de este libro la decadencia y caída del imperio condicionó las preocupaciones de los intelectuales de esta época: Sigmund Freud, Arnol Schönberg, Adolf Loos, Oskar Kokoschka, Ernst Mach, Karl Krauss, entre los principales. Según estos autores la relación con los empiristas lógicos oscureció los orígenes del Tractatus y de allí surgieron todos los malos entendidos ya que para ellos en esta obra prima el interés ético. Esta interpretación del Tractatus como una obra ética es sólida y contundente, afirma Dominique Lecourt (9) pero para realizarla minimizan demasiado el papel desempeñado por Frege y Russell, de hecho el Círculo de Viena vio en Wittgenstein una teoría del conocimiento compatible con los logros de la nueva lógica de Russell y Whitehead. Personalmente considero que la evolución posterior del pensamiento de Wittgenstein aleja todas las dudas acerca del falso parentesco con el empirismo lógico ya que sostiene que este movimiento no pudo elimar la metafísica con sus propias armas puesto que se sustenta en tesis indemostrables, es decir, tan metafísicas como aquellas que pretende superar. Esta crítica no afecta al Wittgenstein de los juegos del lenguaje, quien se ubica en una posición de crítica a la metafísica mucho más radical y definitiva. En 1945 se refiere a las ideas contenidas en el Tractatus como "mis viejos pensamientos", pero tampoco publicó en vida sus nuevos pensamientos quizás

en la sospecha, confirmada por los hechos posteriores a su muerte, de que no contribuirían a despejar el equívoco sino a reforzarlo.

El tratamiento de la Etica en el Tractatus

Como dijimos anteriormente se distingue en la obra de Wittgenstein dos períodos mediatizados por un período intermedio de transición. El primero se consuma con la publicación del Tractatus y el segundo lo encontramos plasmado en las *Philosophische Untersuchungen,* publicadas en 1953 dos años después de su muerte, esta distinción se fundamenta en el hecho de que Wittgenstein, en este segundo período, critica las tesis básicas acerca del lenguaje presentes en su primera obra publicada, conviene resaltar que no ocurre lo mismo respecto a sus afirmaciones acerca del "sin sentido importante" ligadas al campo de la Etica y la Religión.

En el Tractatus investiga la relación entre el lenguaje y la realidad. De allí resulta su "teoría pictórica": las proposiciones son figuras de hechos. No cualquier proposición es una figura, sólo lo son las que figuran hechos atómicos, es decir, las proposiciones atómicas. Un hecho es el que se corresponde con una proposición atómica verdadera. Así, las proposiciones dotadas de sentido son aquellas suceptibles de figurar o dibujar hechos atómicos, su negación también enuncia una situación posible y es la confrontación con la realidad quien decide qué proposición es verdadera o falsa. Este argumento le sirve a Wittgenstein para distinguir entre "decir" y "mostrar", marcando con esto un límite entre lo que puede ser dicho (la proposiciones de las ciencias fácticas) y lo que sólo puede ser mostrado (las proposiciones de la ética, la religión y la estética). Lo que se desprende de este planteo es que las proposiciones que muestran la realidad, entre las que se encuentran las propias proposiciones del Tractatus son "sin sentido", lo que no implica que deben ser dejadas de lado para dedicarse a hacer ciencia, como entendieron los neopositivistas, ya que el reconocimiento del límite tiene como valiosa función clarificar el mundo. Es interesante observar la alianza que se presenta en el Tractatus entre la lógica y la Etica. Los enunciados de la Lógica son tautologías, si bien no dicen nada acerca de la realidad, permiten mostrar las propiedades del mundo, en este sentido la Lógica es "trascendental", es decir, condición de posibilidad para poder hablar del mundo. Con respecto a la Etica realiza un planteo parecido, los enunciados éticos no nos dicen "cómo" es el mundo sino que lo muestra como *"sub specie aeterni"*, (6.45) en este sentido la Etica también es "trascendental", las concepciones éticas alteran los límites del mundo, no alteran necesariamente los hechos. En 6.43 dice "Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje". Las verdades de la Etica, una vez que transformaron lo límites del mundo, que clarificaron los problemas de "mi mundo", son escaleras que hay que tirar para dedicarse a actuar, su valor es puramente instrumental. Algunos intérpretes ubican al Tractatus dentro de la tradición inaugurada por Kant con su "Crítica de la razón" ya que se propone fijar los límites del conocimiento humano, en este caso lo hace

Wittgenstein, marcando los límites del lenguaje. Esta afirmación podemos ampliarla observando que, con respecto al tema de la Etica, Wittgenstein va mucho más allá que Kant, puesto que no hay conocimiento acerca del Sujeto de la Etica. En 6.423 dice "De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología". Con lo que descarta la posibilidad de fundamentar un Sujeto moral al modo kantiano, a la vez que reconoce la irreductibilidd de lo ético a lo psicológico. Si bien de la Etica no es posible hablar, Wittgenstein marca los límites desde dentro, la tendencia a decir algo en este terreno es irrefrenable. "En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto" (10). ¿Qué se deduce indudablemente en este planteo? Que desaparece la posibilidad de fundamentar un conjunto de principios morales, es más, que cualquier intento de este tipo es "charlatanería", con lo que se aparta de toda empresa de tipo deontológica, como la de Kant, o del utilitarismo clásico o de la ética de la responsabilidad o de cualquier ética teleológica (6.422).

Según G.E.M. Anscombe (11) entre las cosas que el Tractatus muestra pero no puede decir está la verdad del solipsismo, este solipsismo busca coincidir con el máximo realismo, reconoce en estos pasajes la presencia de Schopenhauer quien en El mundo como voluntad e idea expresa "El mundo es mi idea". En cambio para Dominique Lecourt estos aforismos estaban destinados a ser malinterpretados ya que se encuentran en un terreno filosófico distinto al de los positivistas lógicos, puesto que rechaza explícitamente la idea de un "yo pienso" que acompañe todas las representaciones, que sea un fundamento concebido al modo de la metafísica clásica de la subjetividad, los parágrafos 5.63, 5.632, 5.6333, 5,6331 y 5.634, son citados como lugares desde donde se mantiene la tesis, de gran alcance, de que no hay ninguna parte de la experiencia que sea al mismo tiempo a-priori, no hay ningún Sujeto para garantizar o fundar por anticipado un acuerdo de nuestras representaciones con el mundo, en todo caso cae fuera de los límites del lenguaje.

En 1919 Wittgenstein abandona el trabajo filosófico manifestando de este modo una toma de posición práctica respecto a las ideas expresadas en el Tractatus, desde 1920 a 1926 se dedica al magisterio, con suerte despareja y en esta época recopila un glosario de términos alemanes para uso en las escuelas primarias. Esta investigación, realizada sobre el uso del lenguaje común en los niños, podría ser uno de los factores que lo llevaron a replantearse las tesis del Tractatus. En su retiro recibe la visita de distintos personajes que lo instigan a volver a la filosofía pero su interés no se reaviva hasta que traba amistad con un alemán que llega a Viena para ocupar la cátedra dejada vacante por Ernst Mach, quien también organiza y dirige un grupo de filósofos, matemáticos y científicos que se reúnen a discutir temas de su interés, por supuesto que me refiero a Schlick. Ayer (12) no dibuja un paisaje muy completo de la influencia que ejerció el Tractatus en los ámbitos académicos de Europa, nos dice que inmediatamente de publicado prácticamente no fue tomado en cuenta fuera de algunos círculos de Austria y en Inglaterra hasta que el Círculo de Viena lo adopta

entusiastamente y desde allí influye en Inglaterra en el desarrollo de la filosofía analítica, alrededor de los años '30. Mantuvo contactos personales con Schlick, Waisman y Carnap pero tras la muerte del primero se alejó abruptamente de estos filósofos, sobre todo de Carnap al que acusó de plagio (13), con respecto al resto de los miembros: Hans Hahn, Otto Neurath, Gödel y el mismo Ayer aceptaron sin cuestionar que la metafísica debía ser relegada al lugar de los enunciados sin sentido. En Oxford Wittgenstein es un desconocido hasta 1932 y en Cambridge apenas circula entre unos pocos estudiosos hasta que en 1929 regresa al Trinity College. Nos cuenta Ayer que en este período mientras los positivistas lógicos se inspiraban en el Tractatus el propio Wittgenstein se encontraba reelaborando y criticando radicalmente las tesis básicas de esta obra, sólo Schlick, Waisman y un reducido grupo de alumnos estaban al tanto de esta tarea que Wittgenstein protegía celosamente. Una alumna, Alice Ambrose, se atrevió a desafiar la prohibición de su maestro y publicó en *Mind* un artículo sobre los fundamentos de las matemáticas, al enterarse Wittgenstein la expulsó del grupo.

La vuelta a Cambridge

Luego de su vuelta a Cambridge, Wittgenstein trabajó intensamente en sus nuevas ideas aunque no publicó en vida ningún libro, son sus albaceas literarios quienes organizan estos papeles publicando las obras que llegan hasta nosotros hoy. A poco de llegar lo invitan a dar una conferencia, probablemente en la sociedad "Los Heréticos", se supone que la preparó entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930 y el manuscrito que se encontró no lleva título. Esta conferencia aparece publicada en inglés en 1965 en *The Philosophical Review*, New York, Vol. LXXIV, Nro. 1, p. 3-12. y adopta como tema la Etica. Me detendré en la exposición y comentario de esta conferencia ya que la considero de sumo interés para clarificar lo que expresa Wittgenstein en el Tractatus acerca del misticismo, a la vez que revela el especial interés con que examina el problema. También considero relevante esta conferencia para mostrar la continuidad que encontramos en este terreno desde el Tractatus hasta Investigaciones filosóficas, continuidad que algunos intérpretes ponen en duda (14).

Wittgenstein comienza el abordaje del tema citando la definición de "Etica" tal como aparece en el libro de Moore *Principia Ethica*: "La Etica es la investigación general de qué sea bueno", pero propone un uso más extenso del término hasta incluir a la Estética, para asentar la idea propone sustituir esta primera definición por otras sinónimas a fin de mostrar, de un modo aproximado, el objeto de interés propio de la Etica: "La Etica es la investigación de qué sea valioso o sobre qué es importante, o del significado de la vida, etc". En todos estos casos se puede distinguir entre un uso relativo del término "bueno" -"esto es una buena silla" indica que responde a un modelo estándar o prefijado- y un uso ético o absoluto cuando se utiliza el lenguaje para emitir juicios de valor absoluto del tipo "Usted *debe querer*

comportarse mejor". Esta distinción la utiliza para advertir que los juicios de valor relativo son afirmaciones de hechos, pero ninguna afirmación de hecho puede implicar un juicio de valor absoluto. Los hechos no son ni buenos ni malos en sentido ético, y el lenguaje se limita a la descripción de hechos, la idea es que la Etica desborda las posibilidades del lenguaje significativo. Con el estilo de expresión que lo caracteriza, aquí recurre a una metáfora para asentar su idea: "La Etica, si es algo, es sobrenatural, y nuestras palabras sólo expresarán hechos, así como una taza de té sólo contendrá el agua que en ella cabe, aunque vertiere sobre ella un galón (15).

Si existiese algo descriptible que fuera "el bien absoluto" al que hubiera "necesidad lógica" de acceder, todos lo realizarían necesariamente o se sentirían culpables de no hacerlo, tal cosa le parece una quimera puesto que el hablar de ello implica el deseo de traspasar los límites del lenguaje. Para Wittgenstein la Etica no agrega nada al conocimiento del mundo, es sólo la expresión de una tendencia natural del hombre. Un mal uso del lenguaje atraviesa las expresiones éticas y religiosas ya que todas funcionan en base a un símil del lenguaje descriptivo, la expresión "la vida de este hombre fue valiosa" si bien se diferencia en su significado de "esta es una joya valiosa" parece haber un tipo de analogía o símil, lo mismo sucede para Wittgenstein en el lenguaje religioso donde las palabras se usan de un modo alegórico, no se trata de buscar el modo correcto de expresarse en este campo ya que el sin sentido es inherente a estas expresiones.

Tanto en el Tractatus como en las conversaciones con Waisman, como en esta conferencia aparece la misma idea: "La ética no puede ser una ciencia, no amplía nuestro conocimiento del mundo, no puede ser expresada por el lenguaje significativo", este desesperado reconocimiento del límite ¿conduce inevitablemente a un nihilismo radical? De hecho se adscribe a Wittgenstein a un cierto *irracionalismo ético* lo que denuncia la posición ideológica desde donde se utilizan estas categorías ya que el término "irracional" tiene significado a partir de un modelo de racionalidad. Podemos sospechar que a Wittgenstein lo que le interesa es desenmascarar el *modus operandi* de los que construyen sistemas dentro de este modelo. "Si un hombre pudiera escribir un libro de Etica, que fuera realmente un libro de Etica, este libro destruiría, como una explosión, todos los libros del mundo" (16). La intención de Wittgenstein es liberar a la Etica de los argumentos racionales que pretenden fundar un orden moral a partir de los cuales deducir máximas o reglas o valores, tarea ésta propia de la modernidad ya que desde Kant prima el interés por justificar racionalmente una práctica concreta, no es casual que los principales sistemas terminen en una Filosofía del Derecho. En este caso Wittgenstein renuncia explícitamente a esta línea filosófica, pero lo hace desde el centro del dispositivo, desde el rechazo a las categorías básicas de tales sistemas. La noción "juegos del lenguaje" completa esta tarea ya que incluye la idea de que el lenguaje es una práctica que nos conforma a partir de las reglas que lo rigen, reglas que son un

producto social ya que se producen a partir de una determinada forma de vida. Hay "necesidad" en el uso de las reglas del lenguaje pero no porque se deriven de un orden a-priori sino porque son lo que está a la base del juego lingüístico, para entender ésto es necesario recurrir a la comparación entre las reglas del lenguaje (sea el matemático, religioso, ético o estético) y las reglas del juego de ajedrez. Si resulta una actividad racional jugar al ajedrez no es porque las reglas sean reflejo de un orden verdadero en un sentido supraempírico sino porque hay un uso acordado de las reglas, las que en sí mismas son convencionales. En este sentido es qué afirma Wittgenstein la imposibilidad de los lenguajes privados "Seguir una regla es una praxis. No se puede seguir "privadamente" la regla"(17). La gramática no dice cómo debe estar construído el lenguaje, sólo describe el uso de los signos, no puede "explicar" el uso de las reglas puesto que son arbitrarias. "A las reglas de la gramática se las puede llamar "arbitrarias", sin que con ello se quiere decir que el propósito de la gramática es sólo el mismo que el del lenguaje" (18).

"Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática" (19).

En Wittgenstein la práctica del lenguaje no incluye un sujeto previo ya que el hombre resulta constituído a partir de tales prácticas las que a su vez se entrelazan con prácticas sociales. No creo que esta concepción, revolucionaria dentro del pensamiento moderno, esté presente en toda la obra de Wittgenstein, me parece que viéndola desde los escritos póstumos se advierten las rajaduras y grietas del edificio presentes en el Tractatus, por ejemplo en el tema del misticismo que resulta una fuente inagotable de perplejidades en el contexto esencialista en que aparece y que parece más inteligible si lo vemos desde la concepción de los juegos del lenguaje. Podemos apreciar que el esfuerzo por marcar los límites del lenguaje recorre toda la obra de Wittgenstein, la descarnada conciencia del límite conduce al rechazo y desenmascaramiento de todo intento de fundamentación de cualquier sistema de valores absolutos. Los que califican a Wittgenstein de relativista, anarquista o irracionalista lo hacen, justamente, desde los parámetros de la filosofía que intenta superar. Según Habermas (20) frente al agotado paradigma de la modernidad queda como salida un discurso nuevo que ya no sea un contradiscurso donde el Sujeto polemiza consigo mismo encerrado en sus propios callejones sin salida, entre los autores que permiten consolidar este nuevo paradigma ubica a Wittgenstein.

Para finalizar quiero citar a M.O.C. Drury, colega y amigo personal de Wittgenstein en Cambridge quien afirma que existen dimensiones de la filosofía de Wittgenstein que han sido "diluídas", en primer lugar coloca la dimensión ética de su obra. El riguroso trazo de los límites del lenguaje exige la renuncia a una tendencia muy fuerte, que puede ser vista como una exigencia ética: no hablar acerca de lo que no se sabe. Esto representa una autoexigencia en Wittgenstein que no debe perderse de vista si en verdad queremos entender su obra (21).

Notas

1) RUSSELL, Bertrand, 1986. *My Philosophical Development*, p. 216-217, citado por AYER, A. J. Wittgenstein. Crítica, Barcelona p. 167-170.

2) HARTNACK, Justus, 1972. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona p. 25.

3) FANN, K.T., 1975. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.

4) BLACK, Max, 1964. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, N.York., citado por Fann, op. cit., p. 63.

5) WINCH, Peter, 1971. *Estudio sobre la filosofía de Wittgenstein*, Eudeba, Buenos Aires.

6) KENNY, Anthony, 1982. *Wittgenstein*, Alianza, Madrid.

7) op. cit. p.199

8) JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, 1987. *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid.

9) LECOURT, Dominique, 1984. *El orden y los juegos*, Ed. de La Flor, Buenos Aires, p. 184.

10) WAISSMAN, Friedrich, 1973. *Ludwing Wittgenstein y el Círculo de Viena* , Fondo de Cultura Económica México, p. 62.

11) ANSCOMBE, G.E.M., 1977. *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, El Ateneo, Buenos Aires.

12) AYER, A.J. op. cit. p. 158 a 180.
13) op. cit. p. 165

14) RABOSSI, Eduardo, 1976. *Acerca de la filosofía de Wittgenstein*, en Ludwing Wittgenstein: Estética, psicoanálisis y religión, selección de textos, Sudamericana, Buenos Aires.
15) WITTGENSTEIN, Ludwing. 1989. *Conferencia sobre ética*, Paidos, Barcelona.

16) op. cit. p. 40.

17) WITTGENSTEIN, Ludwing, 1988. *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, p. 202.
18) op. cit. párrafo 497.

19) op. cit. parte II. p. 507.

20) HABERMAS, Jürgen, 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus. Madrid.

21) RUSH RHEES, 1989. *Recuerdos de Wittgenstein. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1989, p.150.*

LA MODERNIDAD ENTRE LOS DEMONIOS Y EL INCONSCIENTE

Lic. Griselda C. Barale *

*Universidad Nacional de Tucumán

Muchos rasgos caracterizan a la Edad Media pero quizás ninguno tan terrible para la historia de la humanidad como la caza de brujos, endemoniados, sacrílegos y la institución creada para efectuar dicha caza. Es posible también pensar que se crean los endemoniados para que ésta pueda cumplir con sus fines represores.

Ya en 1260 el Papa Alejandro IV fijó los puntos esenciales de la brujería que debían ser abatidos por el hierro y por el fuego; poco tiempo antes Gregorio IX había creado la Santa Inquisición de la Fe: tribunal del Santo Oficio.

La Santa Inquisición tiene el poder de ordenar la muerte para todo aquel que ella considere sospechoso o culpable de brujería, pacto con el demonio, sacrílego etc; la institución tiene el derecho de quedarse con los bienes de los condenados, todo pensado, por supuesto, "para el bien de la Iglesia y para ejemplo de los fieles"; esta circunstancia económica por así decirlo, contribuye notablemente al crecimiento de la Santa Inquisición que cuenta con la autonomía que proporcionan los bienes propios, posee su jerarquía independiente, determina cuáles son las faltas y los castigos; hace la ley, acusa, juzga, ejecuta. El poder total para combatir el mal total.

Esta oscura noche de terrores y persecuciones dura muchos siglos, los concilios y sínodos de 1548, 1549, 1552, 1564, 1576, 1581, 1590 vilipendian a la magia , a las obras diabólicas, a las artimañas de los brujos, que se hacen pasibles de padecer los peores tormentos por sus maleficios.

Aún en el siglo XVII continúan las persecusiones y en algunos países la Inquisición conserva su poder por más tiempo, como en España.

Los inquisidores detectan a los brujos y poseídos por los siguientes síntomas:

1) Facultad de conocer pensamientos aún no expresados.
2) Comprensión de idiomas extranjeros sin haberlos estudiados.
3) Conocimiento del futuro.
4) Exaltación de facultades intelectuales.
5) Insensibilidad al dolor en todo el cuerpo o en sólo alguna parte

6) Fuerza superior a la normal.
7) Lucha con seres imaginarios.
8) Escenas del poseso de claro erotismo.
9) Convulsiones.
10) Parálisis seguida de sacudidas violentas.

Esta exaltación de las facultades intelectuales registradas como indicio de 'o diabólico, condena a Galilleo y es quizás lo que determina el viaje de Descartes a Holanda en busca de tranquilidad y seguridad para desarrollar su pensamiento, y está en íntima contradicción con los ideales gnoseológicos e investigativos de la modernidad.

El pensamiento moderno es ajeno, o quiere ser ajeno, a toda esta historia macabra, ya que las ideas claras y distintas de Descartes emprenden la lucha contra el oscurantismo.

Los ideales de la modernidad se imponen finalmente y los demonios se retiran, las ciencias progresan. Sin embargo no todo es ganancia, entre los demonios que se retiran se pierden aquellas prácticas de observación de la facultades mentales alteradas o conductas fuera de lo normal. Es así que las ciencias matemáticas y naturales comienzan un progreso que aún no cesa, pero poco o nada avanza el conocimiento psiquiátrico que deberá esperar el siglo XIX para desarrollarse.

Los modernos no pueden aceptar lo demoníaco a la manera medieval ni están preparados aún para investigar y teorizar sobre las alteraciones mentales o la locura sin caer en explicaciones metafísicas exógenas al fenómeno mismo.

El yo cartesiano se afirma en su ser y existir por el pensar racional en la búsqueda de principios que como aquel primero, el cogito, sean evidentes de por sí, claros y distintos. Esto es posible porque la verdad racional está garantizada por Dios. Dios es la premisa mayor que hace posible el conocimiento humano y al yo racional, donde las alteraciones son imposibles en virtud de su propio garante divino.

Dios es la instancia metafísica externa al yo que lo convierte en normal, racional y verdadero.

Este gigante, el yo cartesiano, la conciencia, el sujeto, la sustancia o como quiera llamársele, comienza a perder su prestigio en la modernidad misma, pero se desestructura en el siglo XIX, hasta entonces es lo que hace la diferencia, lo que identifica a lo humano como tal, El sujeto racional, pensante es el punto axial alrededor del cual el hombre logra definición ontológica.

La locura, el desorden, las alteraciones de conducta, los actos y los pensamientos irracionales no son considerados como inmanentes al yo, sino productos de otra instancia metafísica que se regodea en la falsedad y el engaño: el genio maligno.

Genio maligno que es apenas un reflejo pálido y difuso de los demonios que persigue el inquisidor, es intelectual no religioso, es la encarnación del pensamiento, ideas y conocimientos falsos, no de la maldad sobrenatural; no alcanza a ser antecedente de aquella fuerza que empuja desde atrás de la que habla Schopenhauer, ni las fuerzas vitales de Nietzsche o el inconsciente freudiano.

Aquellos fenómenos que describe el inquisidor sólo serán productos de una imaginación desbordada, pues, como dice Hume, la imaginación es la medida del genio pero también del mentiroso; predecir el futuro pero no por intervención de lo sobrenatural o como adivinación sino como predictibilidad científica; la fisiología es entendida como un saber científico acerca de las transformaciones sustanciales de la materia viva, y de las fuerzas determinantes y configuradoras del moviento vital, a partir de lo cual pueden ser explicados otros de los síntomas descriptos por la inquisición (1).

La ciencia y la medicina mecanicista no cuentan en su haber con principios que les permitan esclarecer, por ejemplo, y ya sin demonios, lo ocurrido en el convento de las ursulinas de Loudun. Recordemos el episodio.

Urbain Grandier era cura en la Iglesia de San Pierre en Loudun, en los primeros años del siglo XVIII, había sido brillante alumno de los jesuitas; era un hombre apuesto, de buen porte y afabilidad lo que provocó un verdadero revuelo entre las damas de Loudun.

Sus misas muy pronto se convirtieron en reuniones sociales brillantes, provocando la pasión de las damas y el odio de los hombres. Desde el púlpito criticaba a los monjes que se encerraban en los monasterios y condenaba el voto de castidad; es así que llegó a ser amante de distinguidas damas de Loudun.

Cometió sin embargo algunos errores que le costaron la vida, fue quemado en la hoguera acusado de brujería, esos errores fueron por un lado atacar a Richelieu y no escuchar las demandas amorosas de la madre superiora de las ursulinas de Loudun, Sor Jeanne des Anges. Esta, después de tratar por diversos medios de llegar al cura y recibir tan sólo negativas, según lo explica Huxley, decide en su despacho vengarse (2).

Comienza entonces a circular en Loudun que la abadesa estaba endemoniada y luego no sólo ella sino casi todas las monjas del convento.

La madre superiora presenta los siguientes síntomas:
1) Se revuelca en el suelo presa de convulsiones.
2) Blasfema.
3) Delira.
4) Habla con seres imaginarios con quienes también protagoniza escenas eróticas
5) Entra en trance y asegura estar poseída por siete demonios lujuriosos.
.6) Acusa a Grandier de visitarla todas las noches, atravesando sin dificultad las paredes, haciéndola participar en las más lujuriosas escenas.
7) Presenta zonas del cuerpo totalmente insensibles al dolor.

La abadesa aseguraba que todo había comenzado cuando Grandier le entregó un ramo de rosas rojas. Los síntomas se propagaron con facilidad entre las otras monjas del convento. Las escenas de posesas se multiplicaron, también el público, que llegaba de toda Francia para ver el espectáculo, también se multiplicaron los exorcismos.

Fue así que comenzaron los martirios para Grandier, responsable de la atrocidad, quien fue declarado "brujo mayor", "Grandier es del Demonio" declaró el tribunal esclesiástico. Lo torturaron de diversos modos y finalmente sin conseguir, a pesar de tan horribles tormentos, que se declare culpable lo quemaron en la hoguera. Corría el año 1634.

Esto no tranquilizó a las religiosas que ya habían probado el placer de los escenarios, en contraposición de la vida gris, monótona y hasta resentida del convento. Las sesiones de posesas en acción continuaron, y no cejaron hasta conseguir subsidios estatales para llevar el espectáculo por toda Francia. Especie de compañía teatral itinerante, las monjas de Loudun realizaron sus sueños de protagonismo.

Huxley nos dice que los episodios de Loudun son casos de histeria individual y colectivo.

Veamos qué se entiende por esta patología (3).

Definición de la histeria

La Histeria es una neurosis caracterizada por la hiperexpresividad somática de las ideas, de las imágenes y de los afectos inconscientes. Sus síntomas constituyen las manifestaciones psicomotrices, sensoriales o vegetativas de esta conversión somática. Por ello desde Freud se llama a esta neurosis histeria de conversión.

El histérico debe ser definido en relación a la estructura de su persona, caracterizada por su psicoplasticidad, sugestibilidad y la formación imaginaria de su personaje. Son necesarios dos elementos para definir la histeria: la fuerza insconsciente de la realización plástica de las imágenes sobre el plano corporal, (conversión somática). La estructura inconsciente e imaginaria del personaje del histérico.

Los síntomas histéricos

Henri Ey hace hincapié en que en esta patología ejercen influencia especial los fenómenos socioculturales sobre las manifestaciones exteriores de la histeria, siendo esta forma patológica la más sensible al espíritu de la época, por lo que los síntomas pueden variar mucho. Sin embargo es posible hacer un inventario de éstos más allá de distintas corrientes o circunstancias históricas.

Charcot (S.XIX) distingue cinco períodos en la crisis histérica:

1) Podromos (aura histérica): dolores ováricos, palpitaciones, bolo histérico sentido en el cuello, trastornos visuales. Esto conduce a la pérdida del conocimiento con caída no brutal.
2) Período epileptoide: fase tónica, con paro respiratorio e inmovilización de todo el cuerpo, convulsiones comenzando con pequeñas sacudidas y por muecas, hasta terminar en grandes sacudidas generalizadas, con resolución, en completa calma interrumpida por estertores.
3) Período de contorsiones, movimientos variados con gritos semejando una lucha con seres imaginarios.
4) Período de trance o de actitudes pasionales en el cual la enferma imita escenas violentas o eróticas. Se encuentra en pleno sueño viviendo sus imaginaciones.
5) Período terminal o verbal en que el enfermo en medio de visiones alucinatorias de contracturas residuales volvía más o menos rápido a la conciencia pronunciando palabras inspiradas en el tema delirante vivido anteriormente en pantomima.

Las crisis pueden ser más leves y tener variaciones, lo aquí apuntado sería una especie de modelo o patrón.

También se registran parálisis, contracturas de miembros, espasmos, hipos, vómitos; anestesias que excluyen de percepciones táctiles, térmicas, dolorosas en ciertos segmentos corporales o en todo el cuerpo; también dolores provocados por la simple vista de un objeto; trastornos sensoriales como ceguera, sordera, anosmia.

El carácter histérico y la persona del histérico.

El histérico se presenta como un individuo plástico, es decir que es influenciable e inconsistente, ya que su persona no consigue fijarse en la autenticidad de una identidad personal firmemente establecida.

Es el histérico un mitómano, por sus comedias, fabulaciones, mentiras, no cesa de falsificar sus relaciones con los demás. Se ofrece siempre como un espectáculo, ya que su existencia a sus propios ojos es una serie discontínua de escenas y aventuras imaginarias.

La sexualidad está profundamente alterada, en efecto, en este campo, las expresiones emocionales y pasionales tienen algo de teatral, excesivo, que contrasta con fuertes inhibiciones sexuales, lo que se puede ocultar es la impotencia, la frigidez, las perversiones.

El yo del histérico no consigue organizarse conforme a una identificación de su propia persona. La máscara del personaje oculta a la persona.

Esta neurosis, según Freud, aparece como una neurosis de deseo. Deseo de gustar, deseo de exhibirse, deseo de seducir, deseo de ofrecerse como espectáculo. Estos deseos guían toda la conducta de represión, separadamente o negando los acontecimientos de la historia personal al mismo tiempo que las pulsiones libidinales.

El histérico vive un mundo ficticio por efecto de la represión de todo lo que debería constituir la trama auténtica de su vida de relación, y no cesa de obtener beneficios secundarios de su neurosis por una especie de erotización de su imaginación.

El histérico reemplaza el imposible orgasmo por los goces de juego y del simulacro.

A menudo la vida del histérico encuentra su marco natural en los escenarios teatrales y así acaba por vivir finalmente su mundo artificial. Dice H. Ey que si bien los síntomas del histérico fueron observados en tiempos remotos no fue posible avanzar en el conocimiento de esta enfermedad hasta Freud y el descubrimiento del inconsciente.

Creo que resulta innecesario volver sobre la sintomatología de las monjas de Loudun pues salta a la vista que se ajustan con rigor a lo que hemos consignado como síntomas histéricos.

La racionalidad creciente, el fin del principio de autoridad, la búsqueda de la racionalidad indudable, la ley determinista, el mecanicismo y tantos otros adelantos en el conocimiento que protagonizó la modernidad, fueron suficientes para ponerle un límite a esos oscuros demonios del medioevo pero no permitieron transgredir las leyes de la conciencia y de la razón como para llegar a explicar las manifestaciones de la locura en su total inmanencia. Podemos decir que la modernidad se encuentra a mitad de camino, desde el punto de vista del conocimiento de los trastornos

psíquicos, entre los demonios aberrantes, y el descubrimiento del otro discurso, el discurso del inconsciente, pues la lógica de aquéllos y de éste escapa a la lógica de clarividencia racional, que busca y defiende con denuedo.

Notas

(1) **ENTRALGO, Pedro L.** 1954. *Historia de la Medicina*. Cap. *"La Medicina del Barroco"*. Editorial Científico Médico. Barcelona.

(2) **HUXLEY, Aldous.** 1975. *Los Demonios de Loudun*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

(3) **EY, Henry.** 1987 *Tratado de Psiquiatría*. Editorial Masson S.A. México.

LA DOBLE TENSION Y EL CONCEPTO PRIMITIVO DE PERSONA

Eleonora Baringoltz *

* Universidad de Buenos Aires. -S.A.D.A.F.

I Introducción

Cuando Hilary Putnam se refirió al efecto negativo que un enfoque dialéctico de ciertas nociones tiene en el ámbito de la reflexión filosófica, advirtió que el problema mente-cuerpo no podía permanecer ajeno a las consecuencias indeseables que se siguen en tal enfoque. Una manera de presentar este juego dialéctico consiste en apelar a las nociones de subjetivo y objetivo y aplicarlas al concepto de **persona**. Es claro que esto sugiere que hablar del problema mente-cuerpo supone, en algún sentido, referirnos a personas. Concedamos el punto admitiendo un uso **lato** de dicha noción. La pregunta a formularse sería entonces: ¿cómo afecta la distinción subjetivo-objetivo a esta noción? o, en otros términos, ¿cómo se manifiestan estos polos de tensión en lo que respecta al concepto de **persona** y, si cabe la posibilidad de arribar a una síntesis que logre eliminarla?

En lo que sigue presentaremos en primer lugar, las dos perspectivas que dieron origen al mencionado juego dialéctico. En segundo lugar expondremos los puntos esenciales de la propuesta integradora (1) de Strawson, la tesis de la **primitividad del concepto de persona** y mencionaremos la existencia de una tesis alternativa, la del teórico de la No-Posesión. Por último, nos ocuparemos de examinar, brevemente, el carácter satisfactorio de la propuesta strawsoniana mediante la formulación de algunas objeciones.

II El concepto de persona y la doble tensión (2)

a) La Perspectiva Subjetiva.

Una de las perspectivas desde la cual se admite que una persona puede concebirse a sí misma como tal es la del llamado "punto de vista de la **primera persona**" o "punto de vista **subjetivo**". Dicho punto de vista se asocia con aquellas concepciones filosóficas que privilegian la introspección y la auto conciencia y consideran al sujeto singular como único actor y espectador cuando se trata de acceder a los contenidos de su mente. Esta posición conocida en la tradición filosófica con el nombre de

doctrina egocéntrica toma al concepto de **conciencia individual pura** o **Ego puro**, como primario. Pero, además de ser un concepto primario el **status** privilegiado de este Ego o conciencia pura, supone que las experiencias que se autoadscribe con legitimidad son **privadas** o **intransferibles**.

Ya nos hemos ocupado en otra parte (3) de caracterizar a la doctrina egocéntrica y de señalar las consecuencias indeseables de su alcance que no sólo tocan al plano epistemológico y ontológico sino que se proyectan al plano semántico. La conciencia encapsulada, cerrrada sobre sí misma, se abandona a la soledad más absoluta y se convierte, en su versión extrema, al **solipsismo**. Sin embargo, ¿es el destino de toda postura subjetiva frente a la noción de persona alcanzar la posición extrema?. Examinemos brevemente la postura **dualista** que, en su versión clásica, suele ser considerada como paradigma de la perspectiva subjetiva o lugar originario de la "perspectiva egocéntrica". Un cartesiano podría mantener la primitividad de la conciencia individual y evitar el solipsismo apelando a diversas estrategias. Podría suponer la existencia de otras **conciencias individuales** (otras mentes) recurriendo a alguna justificación de tipo extraordinario: la garantía incuestionable de la existencia de Dios. O, tal vez, podría valerse de un recurso ordinario, por ejemplo el uso del argumento analógico. De un modo u otro, el solipsismo cartesiano se esfuma rápidamente al salir del escenario de la Meditación Primera. Sabemos que en definitiva el cartesiano no suprime al mundo ni al resto de las conciencias que lo pueblan. Lo que podría cuestionarse es el recurso empleado para tal fin. Intervención divina aparte, el uso del argumento analógico al que podría apelar un cartesiano para justificar proposiciones tales como "existen otras conciencias individuales, ie. otras mentes", cae bajo un subtipo dentro del tipo de razonamiento denominado **analogía no-demostrativa**, que carece de prueba formal de validez (4). Esta carencia de justificación lógica le confiere al mismo un alto grado de incertidumbre y da origen a una serie de problemas filosóficos que no abordaremos aquí y que se conocen como "el problema de la inducción". Pero independientemente de estos problemas, la generalización a partir de un **único caso**, mi propia conciencia, mereció otro género de contra-argumentos fuertes entre los cuales cabe citar "**el argumento del escarabajo en la caja**" (5).

Este tipo de objeciones, entre otras, pueden haber descorazonado a ciertos filósofos de corte materialista conduciéndolos a considerar a los **cuerpos** como candidatos más plausibles para identificar personas. Caracterizaremos entonces esta perspectiva.

b) La Perspectiva Objetiva

Según esta perspectiva, de corte externalista, la manera en que una persona se piensa de sí misma como tal es el llamado "punto de vista de la **tercera persona**" o "punto de vista **objetivo**". Para esta perspectiva no hay actores ni espectadores privilegiados, no hay posiciones de ventaja de una persona respecto de las demás. El

cuerpo es entonces el candidato para identificar personas pues cumpliría sin problemas los requisitos que exige un enfoque de corte externalista. El hecho de poder ser ubicado dentro de coordenadas espacio-temporales permitiría al cuerpo guardar relación con todos y cada uno de los demás objetos que pueblan el mundo. Ahora bien, esto no alcanza para dar cuenta del lugar que los "estados mentales" ocupan, ya que el defensor de la postura objetiva no niega que haya estados mentales. Considera suficiente apelar al cuerpo y a las conexiones causales que mantiene con sus estados y procesos para la identificación de aquellos. La identificación se efectúa en relación con un **individuo distinguido** (6). Esta posición podría encuadarse dentro de las teorías **monistas-fisicistas** las cuales parecen tener una ventaja importante respecto de las **dualistas** en lo que se refiere al problema de la identidad personal, una cuestión que no mencionamos pero que se vincula con el problema de la identificación de conciencias individuales para la postura subjetiva. Mientras parecería que el dualista se ve forzado a sostener **criterios de identidad personal** sobre la base de la **unicidad** del alma y el cuerpo y a justificar la **unicidad** de la primera en la **unicidad** del segundo (7), para la perspectiva objetiva el problema de identidad personal queda reducido a la identidad de cuerpos. Esta ventaja no exime a la postura objetiva de tener que responder a una serie de objeciones. Una de las que tiene mayor peso se relaciona con la admisión de una relación causal que vincularía los estados o procesos mentales con el papel peculiar que los cuerpos ocupan en la adscripción de experiencias. Surge así la pregunta: ¿cómo podemos determinar cuáles de entre todos los sucesos, estados y procesos mentales posibles, guardan relación causal con **mi propio cuerpo**?.

Hemos intentado, mediante la presentación de dos perspectivas desde las cuales se ha abordado el concepto de persona, dejar al descubierto la inestabilidad que dicho concepto alcanza toda vez que entramos en el juego dialéctico. Ya que ambos enfoques merecen objeciones que impiden dar una solución satisfactoria al problema que nos ocupa expondremos algunos aspectos de la tesis strawsoniana a fin de examinar si su intento de integrar las perspectivas mencionadas, que representan posiciones antagónicas, es el único que lograría superar de manera satisfactoria la inestabilidad que afecta al concepto de persona.

III El Concepto Primitivo de Persona (8).

a) Una Propuesta de Síntesis

La posición sostenida por Strawson, conocida con el nombre de **Teoría Atributiva** o **Del Doble Aspecto**, postula la existencia de un **tipo de individuo único y primitivo** al que se adscriben dos clases de predicado. Por un lado, la clase de los predicados **P**, que reúne "todos aquellos predicados que adscriben estados de conciencia" o mejor los que tienen en común "la posesión de conciencia por parte de

aquello a lo que se adscriben" ("tener un dolor", "estar pensando seriamente en algo", "ir de paseo"). Por el otro lado, la clase de los predicados **M**, que mienta "todos aquellos predicados que solemos adscribir a los cuerpos materiales a los que "ni siquiera soñaríamos adscribirles estados de conciencia" ("pesar x kg.", "estar sentado en la biblioteca"). Este tipo único y primitivo de individuo es la **persona**.

Una de las claves de la teoría strawsoniana parece centrarse en la noción de **"adscripción"** y de los criterios para la adscripción, en particular de los predicados que mientan estados de conciencia. Para Strawson, la noción de adscripción no sólo remite a la idea de predicado sino además a la idea correlativa de un **ámbito de individuos distinguibles** al que dichos predicados son suceptibles de adscribirse. Son los predicados **P**, aquellos que deben cumplir con el requisito de ser tanto **allo** como **auto-adscribibles**, los que definen al **tipo lógico de individuos** que Strawson llamará **"personas"**. Estos predicados deben poder, además, "afirmarse con significado, aunque no necesariamente con verdad"(9). Esta aclaración resultará relevante a la hora de rechazar una tercera posición con la que Strawson podría rivalizar y que sólo mencionaremos aquí.

b) Los interlocutores de Strawson. Una tercera posición.

La perspectiva subjetiva que Strawson rechaza, es adscripta explícitamente al cartesianismo. La objetiva, aunque no hay un interlocutor explícitamente identificado se puede atribuir, como dijimos, a un monista fisicista. No nos ocuparemos en este punto de desarrollar las críticas formuladas por Strawson a ambas perspectivas que pueden adjuntarse a las recogidas en la sección I, puntos a) y b). Lo que sí cabe señalar aquí es que ninguna de ellas define el perfil de quien, en consecuencia, ocuparía el lugar de tercer interlocutor. Su presencia no invalida, sin embargo, el marco dentro del cual abordamos este trabajo. Las posiciones expuestas recogen, adecuadamente, según entendemos, los puntos pendulares extremos en que oscila el concepto de persona. El hecho que nos lleva a mencionar esta tercera posición es que podría considerarse como una alternativa que compitiera con la propuesta strawsoniana, nos referimos al **teórico de la No-Posesión** (10). Según nuestra versión de lo sostenido por el teórico de la No-Posesión si bien él admite el uso de expresiones adscriptivas en relación con cuerpos, el lugar de los mismos no es ni único ni especial sino contingente. Este carácter contingente en la adscripción se relaciona con la posición ocasional (posición causal) del sujeto respecto de las experiencias. De aquí que se diga de las mismas que son tenidas en sentido **débil** por el sujeto de adscripción. Este sentido débil de tenencia permite hablar de transferibilidad en la adscripción de predicados (11). Pero, lo más interesante de esta tesis y lo que la hace competir con la propuesta de Strawson es que el sujeto de adscripción no es tomado ni desde la perspectiva de la primera ni desde la tercera persona. Es decir el teórico de la No-Posesión logra evitar un uso ambiguo de "sujeto" en la adscripción de predicados **P**, a pesar de que mantiene una postura virificacionista respecto del sig-

nificado. ¿Cómo lo hace?. Anulando todo compromiso con un sujeto de experiencia en cualquiera de los sentidos aludidos por las perspectivas que hemos criticado y postulado, en cambio, una suerte de sujeto **neutral** al que se adscriban predicados de las dos clases (**P** y **M**). Este sujeto neutral podría cumplir la misma función integradora que cumple el concepto primitivo de persona en Strawson.

Ahora bien sólo hemos querido enunciar esta tercera posición para señalar que había más de una respuesta de síntesis frente al problema de la doble tensión. Sin embargo, abandonaremos en este punto la teoría de la No-Posesión, sin dejar de lado nuestra intención inicial de señalar la necesidad de llegar a una postura integradora, para examinar brevemente el otro camino propuesto para alcanzarla, la tesis strawsoniana de las personas.

Ahora bien, a Strawson le molesta, en cierto sentido, la misma cuestión que le preocupaba al teórico de la No-Posesión, i.e. que se pueda llegar a pensar, como de hecho lo hacen algunos filósofos, que el uso de "expresiones adscriptivas", como los predicados **P**, resulte en expresiones significativas diferentes dependiendo del sujeto de adscripción. Esta diferencia se pone de manifiesto sobre todo si se piensa, como parece hacerlo el teórico de la No-Posesión, en la noción de significado como asociada al método de verificación y se intenta mantener un uso no-neutral de "sujeto". De allí las preguntas que Strawson pone en boca de ciertos filósofos preocupados (12). Su respuesta tiene que ver con el requisito que su teoría impone a toda adscripción y que mencionamos más arriba: los predicados **P** tienen que poder ser alio-adscribibles para ser auto-adscribibles. Para que esto sea posible las expresiones adscriptivas tienen que usarse exactamente en el mismo sentido cuando el sujeto es otro que cuando el sujeto es uno mismo. Dicho requisito queda, para Strawson fuera de toda conexión con el método de verificación. De lo que se trata no es de tener que **saber quién es** el sujeto al cual se adscribe la experiencia "sentir dolor" cuando soy yo mismo, lo cual es un sinsentido. Se trata de **decir quién es**, de informar, de hacer saber a los demás quién es el sujeto de adscripción. Este hecho se encuentra en el marco de lo que Strawson entiende como identificación de particulares en su sentido original que se da en el plano del discurso (13).

Llegados a este punto de la propuesta de Strawson podemos dar por superado dentro de su teoría el problema del uso ambiguo del sujeto de experiencia y, en consecuencia, eliminado el dualismo del lado del sujeto. Sin embargo, la postura dual se mantendría del lado de los predicados y estaría sustentada en la **unicidad** de la persona. Pues bien, aquí parece que la solución de un problema abre una nueva cuestión. Para Strawson no nos está permitido exigir explicación respecto de qué sea una persona ya que se trata de un **concepto primitivo**, es decir "un concepto tal que no se analiza de cierta o ciertas maneras". Así pues, nos quedamos sin saber qué sea ese sujeto no ambiguo que el autor nos propone, nos quedamos sin saber qué es una persona. Strawson podrá debilitar la objeción apelando a que las personas pueden -al

menos- identificarse a través de los predicados. Pero, ¿nos satisface esta respuesta? ¿Cómo es que tenemos el concepto de persona?. Strawson reconoce, además, que ni el carácter primitivo del concepto ni el carácter único de los predicados P agotan la pregunta acerca de qué es lo que hace que tengamos tal concepto. Y, en verdad, la respuesta que esperamos no puede ser meramente "y bien, hay gente en el mundo". Entonces, parece que si queremos saber algo más sobre las personas debemos dirigir nuestra atención a los predicados y a sus criterios de adscripción. En particular a aquellos predicados relacionados con la acción humana. Tenemos que empezar a pensar en el hecho de que actuamos y de que lo hacemos recíprocamente y que nuestra manera de actuar tiene que ver con una naturaleza humana común. ¿Significa esto que la base sobre la cual atribuímos experiencias a los demás -me refiero en particular a los predicados P- es la observación de cierto tipo de comportamientos como criterios de que disponemos en la alio-adscripción? No puede ser esto meramente puesto que una posición tal caería dentro de una concepción fisicista que Strawson quiere eludir, consideraría a los comportamientos como evidencia empírica a partir de la cual es posible adscribir predicados P. Lo único que agrega Strawson respecto de los criterios para la adscripción de predicados P es que deben se lógicamente adecuados. Pero, ¿qué son estos criterios lógicamente adecuados, cómo funcionan?. Podría pensarse que dichos criterios deberían servir para poner al descubierto la relación y/o correlación entre nuestros estados internos y las expresiones externas adecuadas que los primeros presuponen permitiendo así la adscripción de predicados P a los sujetos correspondientes. ¿Pero de qué tipo de relación y/o correlación estamos hablando?.

Una de las cuestiones que más se ha objetado a Strawson es la falta de especificidad en su tratamiento de los criterios mencionados y esto parece ser fundamental puesto que requerimos de los predicados P para identificar personas.

Para ilustrar el rol de los criterios en la adscripción de predicados P Strawson apela a una analogía con las marcas distintivas de una carta de baraja y su función en un juego determinado. Hay dos cuestiones interesantes a puntualizar. En un sentido reconocemos una carta de una baraja por sus marcas o señales distintivas y decimos cuando la vemos: "Es una **Reina de Corazones**". Pero, identificar una carta parece indicar algo más que tiene que ver con la posición o el valor que la carta ocupa en relación con las demás en la baraja. Podríamos afirmar incluso que cuando decimos que se trata de una carta ya estamos suponiendo su finalidad de figurar en un juego (14). Surge entonces la pregunta ¿pero dónde está la conexión lógica entre la circunstancia de que una carta tenga una figura determinada y el hecho de que cuando la usamos en un juego se la dote de ciertos poderes?. Más bien parecería que la correlación entre su apariencia y su función es una cuestión puramente convencional y no es sino un hecho empírico que dicha convención suele cumplirse. Suponiendo que contamos con las convenciones adecuadas, la apariencia de una carta en el juego constituirá un criterio lógicamente suficiente para determinar su función ya que la

misma quedaría establecida por las reglas convencionales que especificarían su valor en el juego. Resta examinar qué ocurre con esta analogía cuando la aplicamos a la relación entre un suceso mental y su expresión corporal. Podría objetarse que la relación entre un suceso mental y su expresión corporal no es equiparable a la que se establece convencionalmente entre la apariencia y la función de una pieza de juego cualquiera. La identificación de una carta en un juego implicaba establecer su valor, su función en el mismo. Identificar una expresión corporal (un gesto determinado) como la expresión de un estado mental determinado ("tener dolor") y, negar simultáneamente que la persona en cuestión esté sufriendo no parece ser lo mismo. Así pues, si la manifestación de un estado interno y el estado interno mismo pueden no coincidir, tenemos que admitir que ambos parecen ser lógicamente separables. Esto nos lleva a reconocer que si bien el hecho de que el comportamiento externo funcione como **criterio lógicamente adecuado** estaría garantizado para una gran cantidad de casos, es falible y esto puede deberse al hecho de que los criterios de adscripción de los predicados P no están claramente explicitados como lo está el valor de una carta en un juego (15). Si aceptamos la objeción y una vez admitido que la conexión es contingente, se tendrá que admitir también que el grado de contingencia pueda variar en cada comunidad específica. ¿Qué ocurriría en una comunidad en la que no resultara habitual acompañar ciertos estados de conciencia, "dolor", "pena", "temor" con sus expresiones externas correspondientes o conductas adecuadas? ¿Y con una comunidad en la que el engaño fuese un comportamiento institucionalizado?. Tal vez Strawson pueda responder a esta objeción diciendo que los seres aludidos en ambos ejemplos no son lo que él entiende por personas; pero, entonces nos debe la respuesta a la pregunta: ¿qué es persona?.

Así pues, si bien el camino elegido por Strawson podría ser el correcto, en tanto trae una propuesta integradora, su teoría merece algunos ajustes para llegar a ser satisfactoria.

Notas

(1) Entiendo como "integradora" a la propuesta de Strawson en el sentido de que trata de adscribir dos tipos de predicados a una lo mismo sin caer en niguna de las perspectivas cuestionadas.

(2) La exposición del presente punto está inspirada en el esquema presentado por Alvaro Rodríguez Tirado en su artículo "El Problema Semántico y Nuestro Concepto de Persona", Análisis Filosófico Vol. VII, N$ 2, Nov. 1987; pag. 113.

3) Cf. Baringoltz, Eleonora; "Wittgenstein, Strawson y la No-posesión" en Cuadernos de Filosofía; Año XXI; N$34; Mayo/1990.

4) Es posible trazar distinciones aún dentro de las analogías no-demostrativas. El argumento aludido sería el llamado **"analogía por casos"**, ya que se trata de una inferencia que va de un caso singular accesible y verificable por observación directa del sujeto -en este caso con el agregado de ser único además de privilegiado, privado e intransferible- a otros hechos de experiencia nuevos que se suponen semejantes a los ya conocidos.

(5) Cf. Wittgenstein, L; P.I., & 293, Parte I.

(6) Dicho **individuo** no es otro que el cuerpo singular que ocuparía una posición o papel único en la experiencia de cada uno. Con este hecho se pretende explicar que las experiencias o estados de conciencia de cada uno se adscriban a algo que los *tienen* en un sentido peculiar e intransferible.

(7) Acordamos en este punto con la posición de P.F. Strawson en su artículo "Self Mind and Body" en Freedon And Resentment, S. Hook (ed.).) London, 1974.

(8) La tesis de Strawson acerca de las personas se encuentra en el Cap. III. "Personas" de su libro Individuos, Taurus (ed.), Madrid, 1989 (es traducción del original en inglés, 1959).

(9) Cf. Ibid,nota 3, Cap. III, pag. 102. Allí Strawson señala no sólo que el punto principal es **puramente lógico** sino que además se relaciona con la idea de que todo prdicado supone **algo** correlativo "un *ámbito* de individuos distinguibles de los que el predicado (una clase enorme de predicados) puede afirmarse con significado aunque no necesariamente con verdad"

(10) Esta teoría constituye una reconstrucción de lo expuesto por L. Wittgenstein en las "Conferencias del 30-33" y recogido por G.E. Moore en Defensa del Sentido Común y Otros Ensayos, Orbis (ed.), Barcelona, 1983.

(11) "transferible" o "tendencia en sentido débil" se refiere al hecho de que las experiencias son poseídas por algo en el sentido dudoso de ser causalmente dependientes del estado de un cuerpo particular. Esta relación es tal que no es privativa del estado de ese cuerpo sino que se podría haber dado en otro que ocupase el lugar del primero en la relación causal.

(12) 1) ¿Por qué se adscriben estados de conciencia a alguna cosa? y 2) ¿Por qué se los adscribe a la misma cosa que ciertas características corpóreas (...)?, P.F. Strawson, Cap. III,op.cit.

13) Es decir, en la relación comunicativa primordial que mantienen los hablantes/oyentes entre sí. En este acto primario de identificación "significatividad" no se asocia ni con "verificación" ni con "verdad" en ningún otro sentido.

(14) Cf. Strawson, Cap. III, op.cit.

(15) Podría responderse a esta objeción como lo ha hecho la Prof. María Cristina González en su trabajo "La Noción De Criterio y los Predicados Mentalistas" sugiriendo que esto no implica necesariamente que los criterios de aplicación de los predicados **P** no existan o que deba abandonarse la idea de que la observación pueda ser un criterio lógicamente adecuado. Tampoco supone la imposibilidad de ponerlos empíricamente de manifiesto. A lo sumo podría ser un indicio de que las interrelaciones humanas en tal juego son mucho más complejas que las que pueden tener lugar entre las cartas de una baraja.

LA CUESTION DEL GENERO EN LA CULTURA POPULAR: DEL TANGO AL ROCK

Mónica Cabrera* y Graciela Vidiella*

*Universidad de Buenos Aires.

La cultura rioplatense ha creado un arte que expresa de manera paradigmática el problema del género. Nos referimos, obviamente, al tango. Es ya un lugar común decir que la mujer estuvo excluída del ámbito público en la sociedad patriarcal; sin embargo en el tango su presencia se revela de manera tan conflictiva y estereotipada que provoca asombro.

La mujer del tango es esa Otra, esa intrusa que viene a perturbar el universo de los hombres solos, de los amigos, es aquella "muñeca maldita" por quien el hombre dejó a su madre.

Es de sospechar que los permanentes desencuentros y el exacerbado dramatismo de las relaciones entre hombres y mujeres, no fueron una pintura representativa de lo que sucedía en la sociedad en los tiempos del tango; sin embargo, la cultura tanguera constituyó el producto más genuino y masivamente reconocido de nuestra cultura urbana.

El imaginario popular le cantó a la mujer durante por lo menos cuatro décadas, con los arquetipos que el tango creó. Hace tiempo que éste es, más que nunca, nostalgia de sí mismo. Hoy otro género de origen bien distinto, pero tan sentido como antes lo fue el tango, ha ocupado sus espacios: el rock. ¿Cómo pinta este movimiento que, tanto o más que el tango, trasciende el fenómeno artístico, las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cómo es la mujer del rock? ¿Hay rasgos que permanencen a pesar de las diferencias? ¿Desplazamiento o ruptura radical?. Si admitimos una reflexión sobre el género que indague en las fuentes del arte popular, algunas comparaciones entre el tango y el rock nacional pueden decirnos ciertas cosas sobre nuestras cuestiones de mujeres y nuestras cuestiones con los hombres.

Aunque parezca arbitrario, intentemos primero encontrar algunas semejanzas. Ambos surgen como expresiones de cierta marginalidad, ambos son productos ciudadanos. En uno y otro caso se expresan, al menos en los inicios, lo códigos propios de ciertos grupos que, para la cultura oficial, merecen una mirada de sospecha y exclusión. A su vez, desde el margen, el afuera tampoco es confiable. Representa, para el tango de los orígenes, la ciudad opulenta y su gente bien. "Niño bien pretencioso y engrupido, que tenés berretín de figurar, niño bien que tenés dos

apellidos, y siempre hablás de la estancia de papá", ("Niño bien"), ridiculiza al hombre de la orilla a cierto tipo urbano. En el caso del rock de los '60, vinculado al hippismo, el afuera está constituido por la sociedad de consumo en su conjunto: "No hay que tener un auto, ni relojes de medio millón, cuatro empleos bien pagados, ser un astro de la televisión", porque si no..." Jugo de tomate frío, en las venas deberás tener", recomienda Manal a quienes no quieren entrar en el "caretaje" ("No pibe" y "Jugo de tomate").

Uno de los aspectos que nos parece más interesante para los propósitos de este trabajo, es que ambas manifestaciones trascienden la expresión artística y crean culturas y modelos de identificación que exceden el ámbito de origen. Las dos conquistan en su momento, espacios cada vez más amplios de una sociedad que, al principio, se preocupó en rechazarlos. Es obvio que las diferencias más notorias surgen de los momentos históricos y peculiaridades sociales que enmarcaron sus respectivos nacimientos. No nos referiremos a ello porque no es ahora nuestro objetivo, pero, naturalmente, son el referente obligado.

El origen del tango es la orilla, esta tierra de nadie donde tanto el campo como la ciudad ponen su límite. Es el único sitio que puede dar refugio al hombre del arrabal, un hombre desarraigado, sin más pertenencia que la soledad aprendida en la pampa que lo expulsa y un sentimiento altivo y desconfiado hacia la ciudad que no lo admite. Para sobrevivir en un mundo tan duro no tiene mas recursos que el coraje, su manera de estar siempre alerta, y una lealtad hasta la muerte hacia sus pares. El horizonte de este hombre es un horizonte individual, vuelto hacia su interior, sin posibilidad de proyección social. El tango llevará siempre esta marca de origen. Cuando es asimilado por la ciudad se obliga a ciertos renuncios. Las letras van perdiendo el código hermético del hampa, se refinan e incorporan otras temáticas. El verso crudo del principio es reemplazado a veces por auténtica poesía, y otras por estrofas cursis y sensibleras. Sin embargo, ya desde la nostalgia, el clima del malevaje se incorpora al género como uno de los temas arquetípicos: "Dónde está mi barrio, mi cuna maleva, dónde la guarida, refugio de ayer, borró el asfalto de una manotada la vieja barriada que me vio nacer", le canta Tagle Lara al arrabal que se tragó la industrialización y dejó paso al mundo proletario ("Puente Alsina"). A pesar de su aceptación masiva, y de sus metamorfosis para hacerse presentable en sociedad, nunca perdió su tono individualista. El tango invita más al monólogo interior que al diálogo, más a una recorrida nostalgiosa por el propio pasado, que a imaginar algún futuro. Los pocos que tratan la temática social tampoco renuncian a estos valores. Denuncian las condiciones de pobreza del proletariado y condenan un sistema que se percibe injusto. Pero este tono crítico no abre espacios a algún tipo de propuesta social. El tango es antiutópico por excelencia, el único topos que reivindica es imposible de ante mano porque es el pasado, el paraíso perdido de la niñez o juventud, el barrio del ayer o el malevaje desaparecido.

Estas referencias generales dan pie para realizar algunas comparaciones con el rock. Este, a diferencia del tango, es pura extroversión. Sin negar que se lo escucha también en soledad, su espíritu se manifiesta en el recital. Esto lo convierte en un fenómeno colectivo desde sus mismos inicios; es una música que no incita a la interioridad. El rock en la Argentina, un producto exclusivamente juvenil de ciertos sectores algo "underground" de la clase media, nace a mediados de los '60. Era un tiempo propicio para las utopías. No es casual que el mito del origen, su acto fundacional, haya sido "La Balsa" (Tanguito-Nebbia). Como lo hicieron Tomás Moro y sus contemporáneos, Tanguito, en el baño de la Perla del Once, recurrió a la metáfora del viaje para señalar el lugar que no está en ningún lugar. Pero este lugar no es el pasado. El rock es siempre ruptura con el pasado. Es remisión al futuro: "Aunque me fuercen yo nunca voy a decir que todo tiempo pasado fue mejor, mañana es mejor" ("Cantata de los Punetes amarillos, Spinetta), o afirmación del presente: "Todo me demuestra que al final de cuentas empiezo cada día, termino cada día...si el presente, el presente nada más"("Presente", Vox Dei).

Siempre irreverente, no se muestra fiel ni solemne aún con su propio pasado. Letras más actuales ironizan sobre la mítica balsa y el viaje que nunca tuvo lugar. Por ej. Charly García en "Peluca Telefónica", canta: "El poeta tenía razón, la balsa hay que tomar, estoy viviendo aquí en este mundo abandonado, ¿Te alcanza la renta? No, a quién?, o Los Redonditos de Ricota: "Ya no estás solo, estamos todos en naufragar" ("Canción para naufragios").

El rock nunca fue un movimiento homogéneo. Desde sus comienzos convivieron en él estilos diferentes que abarcan desde la poesía surrealista y elaborada de Spinetta hasta propuestas sociales, rupturistas, marginales o de asimilación a las instituciones. A pesar de esta diversidad, hubo dos épocas en las que tuvo proyección eminentemente social: fines de los '60, comienzos de los '70, y durante la última dictadura, momento en el que los recitales se constituyeron espontáneamente en uno de los escasos sitios de resistencia.

Baste con estas referencias para situar el tema central. Ya que nos ocuparemos de lo femenino y lo masculino, consideremos primero la actitud de ambos sexos en el baile. Recordemos que, al principio, el tango se bailaba entre hombres, y que su coreografía era un remedo de duelo criollo. Gestos ritualizados, demarcación del territorio, altivez, desafío. Recordemos también que las primeras mujeres que lo bailaron pertenecían al arrabal. La danza perdió su agresividad y su coreografía se suavizó al ser admitida en los salones, pero conservó la marca varonil de los orígenes. El hombre impone el paso, la mujer es llevada, en realidad se deja poseer sin resistencia. Bailar tango es cumplir con un rito, es ceremonia de lo prohibido, sexualidad insinuada en gestos contenidos. Su belleza reside justamente en la sutil elegancia con la que bordea lo sexual sin llegar a consumarlo; la tensión exasperada que provoca nace de aquí.

En el rock la actitud corporal es diferente. Carece de coreografía, sus "figuras" nacen de la espontaneidad y de la inspiración del momento; y, sobre todo, no requiere pareja. Es una experiencia colectiva donde la individualidad se desdibuja en una comunión extática. La sensualidad que puede percibirse en algunas maneras de bailarlo, aunque a veces agresiva, sugiere un cuerpo distendido y una vinculación más igualitaria entre los sexos.

Esta relación diferente entre el hombre y la mujer se hace más explícita en las letras. Llama la atención la cantidad de tinta que el tango ha hecho correr en su permanente desencuentro con la mujer. Esta es siempre un estereotipo. Alrededor del amor desdichado, el tango fijó su mirada desconfiada en ella, ya sea porque le fue infiel, lo abandonó, lo defraudó o fue su perdición. A veces vuelve arrepentida, y la actitud del varón puede variar entre el rechazo, o el perdón generoso, pero es siempre él quien tiene la última palabra.

Otro estereotipo es el de la mujer caída. La caída puede ser voluntaria, provocada por la fascinación del cabaret y la vida fácil. En este caso, el varón suele augurarle un final desdichado. O ella fue engañada por un vividor que la sedujo y la abandonó; entonces él, magnánimo, la mira con piedad.

No son frecuentes las letras que manifiesten una relación amistosa entre los sexos. Como ejemplo pueden citarse "Los mareados", "Por la vuelta", y "Malena", donde la mirada de piedad está acompañada de reconocimiento hacia alguien redimido por la adversidad.

La mujer como lugar de la perdición es, quizás, la figura preferida. Por ella y sus poderes de bruja se pierden afectos sinceros o incluso la dignidad. A veces no son necesarios fraudes o traiciones. Es simplemente el amor mismo el que provoca una estocada de debilitamiento que hace tambalear la valentía. El hombre teme perder "el cartel de guapo que ayer brillaba en la acción". Peor aún, pierde su identidad, otorgada por el reconocimiento de sus pares: "Decí por Dios qué me has dao, que estoy tan cambiao, no sé más quien soy, el malevaje estrañao, me mira sin comprender" ("Malevaje").

En las letras de rock, en cambio, la mujer no aparece como tema problemático. En primer lugar, son menores las referencias a ella; en segundo lugar, el rock no ha recogido ni creado estereotipos femeninos. El tango la presenta siempre como un arquetipo que excluye rasgos de individuación; para el rock, en cambio, es una persona. La dicotomía Madre/Otra no inspira a la musa rockera: "Necesito alguien que me emparche un poco y que limpie mi cabeza, que cocine guisos de madre, postre de abuela y torres de caramelo". Aquí se desvanece la fragmentación se invoca a una mujer más integral, más completa, que inspire amistad, recuerdos de la ternura materna y también sexualidad: "y que no le importe mi ropa, si total me voy a devestir, para amarla" ("Necesito" S.Generis).

Para el rock el amor también es un motivo, pero parece más real, más cotidiano, despojado de todo dramatismo. No se espera su fracaso inexorable, como en el tango, y sin embargo no falta la emoción: "Muchacha, ojos de papel, a dónde vas? quédate hasta el alba", canta Spinetta en uno de los homenajes más bellos que el rock hizo a la mujer.

Estos son los ejemplos de lirismo, pero hay otros estilos para referirse a la mujer. Como en el tango, también hay humor irreverente: "Mi novia se cayó en un pozo ciego, hay que sacarla, hay que sacarla" (Fabulosos Cadillac); o ironía hacia la tonta: "La rubia tarada, bronceada, aburrida, me dice: por qué te pelaste? y yo: por el asco que da tu sociedad" ("La rubia tarada", Suno). Aquí se advierte, sin embargo, que la ridiculización no apunta a la femineidad sino a la sociedad "careta".

Frente a esta mujer más matizada y personal, el hombre del rock tampoco responde a un estereotipo. No necesita resaltar su virilidad, ni le preocupa la posibilidad de su pérdida. Mas bien parece aceptar sus limitaciones con mayor naturalidad y sin desgarros: "Quizás, porque no soy un gran artista, puedo decir: mi pintura está lista, y darte orgulloso este mamarracho. Quizás porque no soy un buen soldado, dejo que ataques de frente y costado...Quizás, porque no soy nada de eso, es que estás en mi lecho) ("Quizás porque", Sui Generis). A veces él mismo le pide a la mujer que no lo idealice: "Nena, nunca voy a ser un superhombre, y sueles dejarme solo" ("Sueles dejarme solo", Soda Stereo). O, en el ya clásico "Confesiones de Invierno" (Sui Generis): "Me echó de su cuarto, gritándome: no tienes profesión. Tuve que enfrentarme a mi condición, en invierno no hay sol".

El artista del rock tiene una actitud desafiante hacia todo alarde de machismo. En oposición al bacán "tan rana y tan compadre que, mesándose los cabellos, lloró como una mujer" ("Lloró como una mujer") Spinetta, por ejemplo, se divertía a veces saliendo a la escena con una vestimenta ambigua. Nadie podría imaginar a Carlos Gardel haciendo algo semejante, pero ¿qué pensaría de esto un tanguero de nuestra época?.

Permitámonos una mirada de sospecha posfreudiana ante tanta afirmación de los atributos masculinos, propia de la cultura tanguera. El varón del tango es, en realidad, una criatura insegura, incapaz de una actitud reflexiva o crítica hacia sí mismo, excepto los mea culpa que bordean la melancolía. Es un ser que no pudo atravesar el umbral de la infancia y se quedó aferrado al regazo de la madre, la única mujer digna de confianza, capaz de cualquier renunciamiento y sacrificio: "madre hay una sola, aunque un día lo olvidé, me enseñó al final de la vida que a ese amor hay que volver" ("Madre hay una sola"). En realidad, la madre no es una mujer, es la

Madre, mujeres son las otras, las intrusas, las que vienen a perturbar con su sola presencia, como en el cuento de Borges, el mundo seguro de los hombres solos.

Si el rock, tanto como el tango en su momento, refleja o inventa rasgos con los que se identifican las generaciones más jóvenes (y ya no tan jóvenes), su referencia a la mujer la constituye como subjetividad. La mirada actual parece buscar más el reconocimiento que la objetivación de la Otra, o del Otro.

La mujer ya no es la peligrosa diferencia que hay que excluir, porque, de otro modo, podría llegar a reflejar como un espejo perverso, sospechosas similitudes. ¿Marcharemos hacia un mundo más andrógino? Esto no significa que las relaciones entre ambos sexos sean hoy menos conflictivas. Pero los conflictos parecen estar desolidificándose y transitar otros lugares. Estos lugares se vinculan más con la conciencia del cambio de la mujer y con los tenores que este cambio provoca en ambos sexos, que con el miedo a lo desconocido, a lo que es preferible negar y marginar.

Quisieramos concluir con una aclaración. Quizás parezca que hemos desairado al tango. Sin embargo, ese no fue nuestro propósito. ¿Cómo no reconocer su belleza y sugestión? Nosotros nos hicimos jóvenes con Almendra y Manal, pero escuchamos tangos desde la niñez. Si bien puede piantársenos algún lagrimón nostálgico al oir "Muchacha", no seríamos capaces de resistir la seducción de una voz varonil que nos cantara "Ninguna".

BIBLIOGRAFIA

BERTI, E. 1988. *Spinetta: Crónica e iluminaciones*, Bs.As. Editora/12.

CASULLO, F. 1972. *Diccionario de voces lunfardas y vulgares*, Bs.As. Freeland.

KOZAK, C. 1990. *Rock en letras*, Buenos Aires, Coquena.

MAFUD, J. 1966. *Sociología del tango*, Buenos Aires, Americalee.

ROZITCHNER, A. 1990. *Conciencia Roquera.*

VIDART, D. 1967. *El tango y su mundo.*

VILARINO, I. 1965. *Las letras del tango*, Bs.As. Schapire.

OBSERVACIONES SOBRE LA NOCION POPPERIANA DE ANALISIS SITUACIONAL.

Gustavo Andrés Caponi.*

* Universidad Nacional de Rosario.

El concepto de "Análisis (o Lógica) Situacional" aparece en distintos momentos del Corpus Popperiano sin nunca recibir un tratamiento detallado y sistemático; con todo: Sir Karl nos ha dejado elementos y pautas suficientes como para entender que tal noción constituye la clave fundamental para caracterizar todo un modo de "reflexionar los fenómenos" ajeno a aquel que podemos denominar "nomológico causal".

Esta última manera de interrogar la realidad es la que, según Popper, se rige por aquella decisión metodológica que nos conmina a pensar que todo fenómeno ocurrido se sigue de algún otro según lo establecido por alguna ley a ser determinada. Así, dado un hecho cualquiera, el científico ha de preguntarse, bajo la mediación de qué leyes, qué causas produjeron ese hecho. la respuesta a una pregunta semejante constituye lo que se domina la explicación del fenómeno.

Pero, no siempre interrogamos a la realidad en términos nomológicos - causales; es decir: no siempre pedimos explicaciones de los fenómenos. En ciertas ocasiones, interrogamos a los fenómenos en otros términos; dejamos de considerar a las cosas del mundo como efectos determinados por un marco de leyes naturales y una conjunción de condiciones iniciales, y comenzamos a abordarlos como siendo respuestas o soluciones a determinadas "situaciones - problemas". Como se verá, no se trata de dos puntos de vista encontrados, sino de dos modos posibles de tornar inteligibles los fenómenos. Mientras en un caso la indagación se rige por aquella decisión metodológica que nos exige explicar causalmente a los fenómenos, en el otro caso se sigue el imperativo de una otra decisión metodológica según la cual, en determinados dominios de la realidad, toda estructura o rasgo del mundo debe considerarse o bien como solución de algún problema a ser determinado o bien como parte o efecto de una tal solución.

Bajo el imperio de esta última máxima, la presencia de cierto objeto en el mundo sólo se torna inteligible cuando podemos reconstruir y determinar la "situación - problema" concreta que esa presencia resuelve. Es a esa reconstrucción que hemos de llamar "Análisis Situacional".

En general, puede decirse que la reconstrucción de una "situación - problema" conlleva la individualización de tres factores que la constituyen como tal:

A) un proyecto o conjunto de proyectos que definen ciertos objetivos a ser cumplidos por determinados agentes;
(B) una serie de falencias o dificultades que obstaculizan tal cumplimiento;
(C) una serie de elementos cuya incidencia es favorable al cumplimiento de los proyectos en juego.

El "Análisis Situacional" llega a su objetivo cuando se muestra que, dados esos factores favorables, el objeto o hecho cuya presencia u ocurrencia queremos tornar inteligibles permite o ayuda a superar las dificultades que obstaculizan el cumplimiento de los proyectos invocados. Por supuesto, es clave en este tipo de análisis el poder mostrar que los factores descriptos en (B) son realmente obstáculos que requieren una superación para que las metas supuestas puedan ser logradas.

Trazando una analogía precaria (y quizás prescindible) se puede decir que, si la descripción de aquello que es considerado como la solución a la "situación - problema" ocupa un lugar semejante al explicandum en el modelo nomológico deductivo de explicación, los enunciados que describen los factores (B) y (C) hacen otro tanto en relación a las llamadas "condiciones iniciales". Mientras tanto, la enunciación de aquello que se supone que es el proyecto que da sentido al problema y a su solución, puede pensarse como ocupando un lugar análogo al que ocupan los enunciados nomológicos en el modelo de explicación antes mencionado.

Pero, y más allá de esa problemática analogía, es justamente en la correcta apreciación de esa noción de proyecto en donde reside la clave para la comprensión del modelo de "Análisis - Situacional" que aquí proponemos. En tal sentido, es menester aclarar que cuando decimos que una "situación - problema" se constituye a partir de algo asi como un proyecto, no estamos diciendo que la misma debe constituirse, necesariamente, en función de alguna intencionalidad conciente o inconsciente. Es cierto que en muchos de los casos en donde es pertinente el "Análisis Situacional" esto es así; pero hay casos, muy importantes y relevantes, en donde eso no ocurre. Como podrá verse, estamos intentando introducir una noción de proyecto que (como aquella de "proyecto teleonómico" a la que Monod recurriera en "El Azar y la Necesidad") no supone que toda finalidad implique alguna intencionalidad que disponga los hechos del mundo en función de ella.

En qué medida esto es posible es algo que puede verse cuando consideramos ejemplos de "Análisis - Situacional" extraídos de la "Historia Natural". En tales casos, cuando se pretende descubrir la razón de que un cierto rasgo somático o etológico se haga presente en una determinada especie o variedad, se intenta reconstruir la "situación - problema" a la cual ese rasgo tiende a resolver y, para

Nro. Inv. 47114
Sig. Top 1 (0603) TEH
Fecha de Alta 4/4/02

lograr tal cometido se postula (de una forma más o menos táctica) la existencia de un proyecto sin que por eso se afirme la mediación de intencionalidad alguna. Así, cuando Don Emilio Solanet se interrogó por el hecho de que la capa gateada era la más característica de aquellas manadas de caballos patagónicos que dieron lugar a la raza criolla, creyó dar con una buena respuesta al decir que el color de los gateados poseía un efecto mimético que dificultaba su individualización por parte de ciertos depredadores.

En este ejemplo como en todos los casos en donde nos preguntamos por las virtudes adaptativas de una estructura biológica, el proyecto que tácitamente se supone como definitorio de la "situación - problema" a ser analizada, es aquel que Monod denominó "proyecto teleonómico esencial". Se trata, concretamente, del proyecto de sobrevivir. En efecto, abordamos todo rasgo o estructura biológica suponiendo que o bien el mismo produce alguna ventaja selectiva que facilita la supervivencia diferencial de sus portadores o bien es un rasgo asociado a algún otro con estas últimas características. Con todo, ese proyecto general de sobrevivir se acota, se especifica y se fragmenta en diversos proyectos particulares. Tal fragmentación y especificación se da en función de las exigencias adaptativas a que esté sometido el tipo de organismos en estudio. Así, si el organismo en cuestión es presa posible de un depredador, entonces el problema de la supervivencia se manifestará (aunque no de un modo excluyente) como el problema planteado por el proyecto de eludir a los depredadores. Pero, un organismo puede eludir a sus depredadores siguiendo (incluso simultáneamente) distintas estrategias adaptativas. Una de ellas es el mimetismo. En esta estrategia el objetivo de eludir a los depredadores se concretiza en el más acotado cometido de pasar desapercibido ante los ojos de aquellos. En el paisaje patagónico, la capa gateada cumple con ese cometido con suma eficacia.

Lo importante aquí es ver cómo, al suponer el proyecto teleonómico esencial de sobrevivir, y al conjeturar el carácter y la forma de ciertos obstáculos existentes para su cumplimiento por parte de cierta población de organismos, conseguimos una primera definición de la "situación - problema" en cuestión que, al ser completada por referencias más específicas, permitió concluir que el rasgo cuya presencia queríamos entender respondía a cierta forma peculiar de resolver determinados problemas derivados del proyecto definido como fundamental. Por supuesto, así como no hay intencionalidad alguna que soporte tal proyecto, tampoco hay un sujeto que sostenga esa solución. De todos modos, sin la suposición de tal proyecto (y de sus proyectos subalternos) se torna imposible el entender las "situaciones - problemas" en que ciertos rasgos se perfilan como estructuras adaptativas.

Con todo, el hecho que, en ocasiones, la noción de proyecto pueda usarse sin suponer intenciones, no implica que eso siempre sea así. Cuando un detective estudia un crimen o cuando un historiador quiere entender por qué un general encaró una batalla de tal o cual manera, estamos ante casos de "Análisis - Situacional" en donde

la "situación - problema" se constituye por planes u objetivos atribuibles a ciertos sujetos individuales y por el modo en que esos sujetos se representan los pro y los contras que definen su situación. En estos casos, la máxima metodología del "Análisis - Situacional" nos obliga a aceptar un principio de racionalidad según el cual toda acción intencional responde a un cálculo donde, dada una cierta meta y dada una evaluación de las dificultades que obstaculizan su logro y de los medios con que se cuenta para alcanzarla, el curso de acción elegido resulta el más adecuado. Aquí, el trabajo de "Análisis - Situacional" consiste en reconstruir el modo en que el agente se representaba su propia "situación - problema" de manera tal que nos resulte claro que el curso de acción elegido resultaba el más adecuado en función de los criterios e informaciones con que contaba el mencionado agente.

En cambio, si lo que queremos no es tanto entender por qué fue ese el curso de acción elegido sino por qué el mismo fue un éxito o un fracaso, entonces nuestro análisis situacional deberá regirse por un principio general de viabilidad según el cual un curso de acción resulta un éxito o un fracaso en función de si consigue o no resolver una determinada "situación - problema" (que el mismo ayuda a definir) y que actúa como instancia selectiva. En tal caso, el trabajo empírico del "Análisis - Situacional" consistirá en reconstruir los aspectos claves que conformaban esa instancia selectiva. Cabe subrayar que, en este último tipo de análisis, los proyectos que definen las "situaciones - problemas" pueden no coincidir con las intenciones de los agentes que allí operan. Aún en el caso de la historia de los asuntos humanos tenemos que suponer la vigencia y efectividad de proyectos que no son sostenidos por ninguna intencionalidad subjetiva individual y, menos aún colectiva.

Allí el "Análisis - Situacional" ha de proceder de un modo semejante al que, según vimos, se sigue en Historia Natural. En esta última disciplina, el principio general de viabilidad recién mencionado, cobra la forma del principio darwiniano de selección natural. Según esta célebre decisión metodológica, dada la persistencia de una estructura orgánica en una coyuntura ecológica cualquiera, la investigación empírica deberá orientarse a reconstruir la "situación - problema" que tornó adaptativa a tal estructura, dándose por supuesto que la misma persiste por su carácter adaptativo. Asi como en el modo nomológico causal de reflexionar los fenómenos se da por supuesto que todo evento es efecto de una causa de la cual se sigue según ley (siendo tarea de la investigación empírica el determinar la índole de estas últimas); en el "Análisis - Situacional" de la Historia Natural se supone el carácter adaptativo de las estructuras persistentes, siendo tema de indagación empírica la determinación de qué es lo que le confiere ese carácter.

De cualquier manera, el "Análisis - Situacional" orientado al estudio de acciones intencionales sigue una pauta fácilmente traducible a los términos de ese principio general de viabilidad al que reiteradamente hemos mencionado. Su peculiaridad consiste en que, en este caso, la instancia selectiva llamada a determinar la viabilidad de

una estructura (aquí se trata de decisiones y teorías a ser tomadas o propuestas) viene definida por elementos constitutivos de esa parte de la realidad que está integrada por nuestras teorías y valores y por nuestros modos generales de representar y evaluar esa realidad. En efecto, son habitantes del MUNDO III los que definen la situación en donde una decisión tomada es considerada adecuada y en donde una teoría propuesta es considerada válida.

Así, volvemos al inicio de esta comunicación y constatamos que el campo del "Análisis - Situacional" está unificado y ordenado por aquella idea según la cual (en ciertos dominios de la realidad) todo objeto de experiencia puede considerarse o bien como solución de un problema o bien como parte o efecto de una tal solución. Queda abierta la cuestión relativa a los criterios de aplicabilidad de este modo de interrogar al mundo. ¿Cómo saber qué objetos y qué fenómenos son pasibles de análisis situacional?.

Por fin, gustaríamos determinar esta comunicación diciendo que, en nuestra opinión, la oposición entre este modo de interrogar la realidad y aquel otro caracterizado por la demanda de explicaciones nomológico - causales permite entender precisar la distinción entre ciencias históricas y ciencias generalizantes (o teóricas) que Popper introduce en el último capítulo de "La Sociedad Abierta y Sus Enemigos". El "Análisis - Funcional" es el modo de inteligibilizar los fenómenos que caracterizan a esas ciencias no predictivas (esto es: no explicativas) que son las ciencias históricas. Queda abierta, pues la posibilidad de reformular la oposición popperiana y hablar de "Ciencias Explicativas" y "Ciencias Analíticas". Señalemos, finalmente, que estas últimas son caracterizables como ciencias en tanto y en cuanto los enunciados que describen una "situación - problema" y caracterizan a un cierto rasgo o estructura como solución a la misma pueden ser tan empíricamente controlables como los que componen una explicación causal.

FOUCAULT DEUDOR DE KANT

Sandra N.C. Caponi*

*Universidad Nacional de Rosario

Difícilmente podamos reflexionar hoy sobre ética sin remitirnos directamente o tangencialmente al pensamiento kantiano. Nuestra modernidad es, también allí, deudora del kantismo. Claro está, que esta deuda no excluye la tarea de emprender una crítica de aquellos aspectos de esa filosofía práctica que puedan entrar en conflicto con algunas tendencias de nuestro presente.

Creemos que las contribuciones de Foucault referidas a la ética pueden resultar un instrumento útil para leer de otro modo la ética kantiana. Recordemos que en los dos últimos volúmenes de "Historia de la Sexualidad", Foucault desplazará su interés desde la problemática del poder al análisis ético. Con el propósito de emprender este análisis, Foucault no se detendrá en el estudio de los códigos morales -sean éstos públicos o privados, oficiales o no- sino en cierto "aspecto de las recetas morales que la mayoría de las veces no está aislado como tal, pero que es (...) muy importante: el tipo de relación que se debe tener con uno mismo, "rapport a sol" (Dreyfus y Rabinow). Es a esa relación a la que Foucault dará el nombre de ética, desde el momento en que es allí donde se determina "cómo el individuo se constituye como sujeto moral de sus propias acciones" (Ibidem).

A fin de poder aislar esa dimensión ética de nuestra existencia, fue preciso retroceder hasta los griegos. Allí, podrá ser analizado este proyecto de auto-producción de nuestra moralidad desde un espacio ajeno al diagrama disciplinar en el que habitamos, y que nos induce a pensar a la ética en el marco de la heteronomía. Foucault entiende que nuestra modernidad ha recibido esa herencia griega por intermedio de la ética kantiana, y, desde allí ha comenzado a distanciarse de la concepción heteronoma de la ética iniciada en el cristianismo. Este autor explicitará su deuda con la ética kantiana en una entrevista que, en 1983, le concediera a Dreyfus y Rabinow.

Allí, Foucault dirá que la reflexión kantiana adopta, al referirse a la ética, la forma de este imperativo: "Debo reconocerme a mí mismo como un sujeto universal, es decir, debo constituirme a mí mismo en cada una de mis acciones como un sujeto universal conforme a reglas universales" (Ibidem). A partir de este momento se modificará el carácter de las viejas preguntas morales que la filosofía post-cristiana se planteará. Los mismos pasarán ahora a tener la forma siguiente: "¿Cómo puedo constituirme a mí mismo como un sujeto ético?. ¿Cómo reconocerme a mí mismo

como tal? ¿Son necesarios lo ejercicios ascéticos o simplemente esta relación kantiana con lo universal me hace ético por conformidad a la razón práctica?" (Ibidem). A partir de la formulación de estas nuevas preguntas se modifica radicalmente la posición que el sujeto irá a ocupar en el seno de los planteos éticos. Pues, tal como afirma Foucault "Kant introduce así un modo más en nuestra tradición donde el yo ya no es dado sino constituído en relación a sí mismo como sujeto" (Ibidem).

Como veremos es a partir de la enunciación del "factum de razón", donde puede ser aislada la deuda que Foucault mantiene con la tradición kantiana, pero al mismo tiempo es en la afirmación de la superioridad concedida a la razón en relación a la facultad de desear donde pueden comenzar a pensarse las diferencias. Es que, como pretendemos mostrar, la filiación kantiana del pensamiento de Foucault no es en modo alguno independiente de las críticas que Nietzsche levanta contra la autoridad de la razón pura práctica a la que piensa como deudora del cristianismo.

El análisis ético deberá atender, para Foucault, cuatro aspectos primordiales: siendo que el primero de ellos, el que se refiere a la sustancia ética, es el que define qué parte de nosotros o de nuestra conducta se considera pasible de ser objeto para el juicio ético. Allí se define si lo que ha de ser problematizado son los sentimientos, las intenciones, los deseos o las conductas efectivas. El segundo aspecto importante de la ética viene dado por lo que nuestro autor denomina "modo de sujeción": es decir, el modo de invitar o incitar al reconocimiento de las obligaciones morales. Así, se dan casos donde se reconocen las obligaciones morales como si éstas fuesen reveladas por la ley divina, en otros se las presenta como exigencias de la razón, y hay quien las postula como meras convenciones.

El tercer aspecto de la ética viene dado por los recursos utilizados para cambiarnos o elaborarnos en el afán de convertirnos en sujetos éticos: este tercer concepto, concierne a nuestra actividad autoformadora, autodisciplinar. Aquello que Foucault en un sentido amplio, llama ascetismo. En el cristianismo, por ejemplo, se recurre a un autoexamen que tiene la forma de un autodesciframiento. Este recurso da lugar a todo un repertorio de técnicas que nos ayudan a ser sujetos capaces de comportamiento ético.

El cuarto y último aspecto de la ética, viene dado por un fin (telos), el tipo de ser al que aspiramos cuando nos conducimos moralmente. Así, nos indica Foucault, ciertas éticas se erigen como caminos a la pureza, otras como caminos a la inmortalidad o la libertad, y otras propenden a tornarnos "amos de nosotros mismos".

Así, la pregunta referida a los códigos morales resulta irrelevante, y es desplazada por un interrogar dirigido a las formas históricas que adopta la relación del yo consigo mismo, a la que él dará el nombre de ética. Si este desplazamiento puede ser

operado, es porque Foucault parte de la afirmación del carácter artificial de los sujetos. Para él, los sujetos son el producto del juego de múltliples relaciones de fuerzas que al atravesarlo lo constituyen. Esto, no significa afirmar que el sujeto es el resultado de determinaciones externas. Por el contrario, es en el espacio de la ética donde las fuerzas se repliegan, donde se produce su autoafección, donde la subjetividad es autoconstituída.

Es en este punto donde las deudas con Kant pueden comenzar a evidenciarse. Pues, la ética kantiana lejos de suponer códigos morales externos a los cuales los sujetos deberían ajustarse, afirma la autonomía y más aún la autoconstitución del sujeto moral.

Veamos , Kant se propone esclarecer qué es lo que se necesita para considerar una acción (un fragmento de conducta observable) como fenómeno moral. Pretende aclarar cómo es que en ciertas circunstancias más o menos cotidianas podemos saber si estamos o no cumpliendo nuestro deber. Ahora bien, el valor moral de una acción, radica en la máxima de acuerdo con la cual ésta se ha decidido. Radica en el principio subjetivo que mueve la acción y en relación al cual se debe actuar. Desde el análisis foucaultiano esa máxima moral sería la sustancia ética, aquella parte de nosotros que debemos tener en cuenta para determinar el carácter moral de nuestras acciones. Sólo un ser capaz de actuar conforme a máximas puede ser considerado moral o inmoral.

Por fin, sólo puede ser considerada una máxima como moralmente buena si ella puede convertirse en una ley universal.

Para el hombre a diferencia de un ser que sea pura racionalidad (una voluntad santa) el principio formal de la moralidad deberá adoptar la forma de un imperativo categórico "actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda convertirse siempre en ley universal".

Este imperativo no condicionado se caracteriza por sintético , a priori y necesario. Es sintético porque su negación no conduce a contradicción. Es a priori desde el momento en que se trata de un principio que puede determinar nuestra voluntad independientemente de los deseos y aún en oposición a ellos.

Por último, debe establecerse el carácter necesario del imperativo. Una buena voluntad será aquella cuya máxima se adecue al requerimiento del imperativo categórico, que actúe de acuerdo al deber; será aquella que ha podido adecuarse al principio subjetivo de la acción (la máxima), al principio objetivo (la ley moral). Sólo una voluntad que así actúe por deber resultará en una acción moralmente buena. Es la representacion de la ley en sí misma, sin referencia alguna a un móvil exterior a la voluntad quien conferirá a la acción ese carácter moral. Ahora bien , el ser racional

dirige su voluntad conforme con la representación de leyes universales, pero la voluntad está sujeta, además, en el hombre a condiciones subjetivas. Se hace preciso, en consecuencia, afirmar la idea de una "necesitación" de la ley, deberá afirmarse que la ley moral tiene la capacidad de imponerse a la voluntad de manera necesaria e ineludible, sin un auxilio exterior a ella. Nos encontramos aquí frente a la cuestión del "factum de la razón". Cuestión que nos remite al segundo aspecto de la ética señalado por Foucault.

Este autor entiende por "modo de sujeción" aquello que hace que la gente sea incitada a reconocer sus obligaciones morales. Así, mientras para los griegos el sujeto reconocía sus obligaciones sólo en relación a si mismo, de acuerdo con la preocupación de darle a su propia vida la forma más bella posible, para los cristianos las obligaciones morales le son impuestas desde fuera por una ley divina que fue revelada en el texto sagrado. En la ética kantiana el modo de sujeción se mantiene más próximo a la concepción griega que a la cristiana.

Una buena voluntad sólo puede ser considerada sin restricción si es enteramente autónoma, si es incitada a reconocer la obligación por la necesidad con que se impone la ley de la cual ella misma es legisladora.

Podemos elegir actuar o no conforme a la ley, pero de ningún modo podemos desconocerla. Se trata de un dato de la razón que es incontestable o ineludible. A esa necesitación, a ese carácter de autoimposición de la ley, Kant le dará el nombre de "factum de la razón". Este dato no puede ser deducido de ninguna otra cosa ni aún de la libertad, a la cual este hecho garantiza (es su ratio essendi). Es sólo a partir de allí que puede explicarse cómo la ley moral se impone de manera nacesaria a los sujetos.

Así, si la voluntad fuera enteramente libre de determinaciones sensibles, si fuese por entero racional, la necesitación de la ley no sería precisa pues ésta se impondría inevitablemente no sólo a la razón sino también a la acción. Siendo que, al contrario, la voluntad del ser humano es afectada por inclinaciones, será preciso que la ley moral se imponga de modo ineludible. "La relación de una voluntad tal con la ley es dependencia, bajo el nombre de obligación que significa una necesitación". (Kant 1788)

Una acción realizada solamente para concordar con una ley externa no sería una acción por debe. Actuar conforme al debe significa que nuestra acción concuerda con una ley autoimpuesta (que puede o no coincidir con una ley externa). Significa actuar conforme a una ley moral a la cual no sólo nos sometemos sino también somos legisladores. Actuar por debe significa respetar las leyes impuestas por nosotros mismos, someterse a la ley moral de la que somos al mismo tiempo sus creadores. Es a través de ese "factum" que se nos impone la obligación moral como una auto-obligación.

Si recurrimos ahora a la conceptualización foucaultiana de la ética, podemos decir, que para Kant, el modo de sujeción estará dado por el carácter necesario de la ley moral, por el "factum de razón". Este modo de entender aquello que nos incita a respetar la obligación moral, será en cierta forma, retomado por Nietzsche. Según su entender este aspecto de kantismo posee claras raíces pre-socráticas. "Los griegos entendían que la sumisión y la aceptación obediente de todo lo que se presenta esconde el verdadero ser. Para alcanzar la verdadera realidad es necesario considerarse como señor". (Nietzsche , 1885)

Kant al igual que los griegos se refiere a una autoimposición de la obligación moral, al tiempo en que nos demanda que nos reconozcamos a nosotros mismos como legisladores de esa ley a la que se debe obedecer, "Jubere en vez de Parere:¿ no es ésta la esencia de la revolución copernicana, y la manera por la cual la crítica (kantiana) se opone a la vieja sabiduría, a la sumisión dogmática o teológica ? (Deleuze, 1962). Desde allí nuestra sujeción a las obligaciones se convierte en una autosujeción, en una autoafección. Y en tal sentido podrá decirse que la ética no es otra cosa que un ejercicio a través del cual nos constituimos a nosotros mismos como sujetos morales.

De allí Nietzsche extraerá una consecuencia ética: "al pensar la misma persona como legislador y sujeto, como sujeto y objeto, como noumeno y fenómeno en verdad se la está pensando al mismo tiempo como sacerdote y fiel" (Ibidem). Es que para Kant , no sólo me constituyo a mí mismo como sujeto ético a través de la actividad de la razón. Es la razón quien legisla y al mismo tiempo es ella quien obliga a la facultad de desear actuar conforme a esa legislación. Si el hombre perteneciera al mundo inteligible "todas sus acciones serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad". (Kant 1785). Pero siendo que también es miembro del mundo sensible será preciso que por sobre la voluntad del hombre en cuanto afectado por apetitos sensibles sobrevenga la voluntad pero "como perteneciente al mundo intelegible pura, práctica, por sí misma, que contenga la condición suprema de la primera". Nietzsche se resistirá a pensar la razón en estos términos. Para él la razón se está limitando a ocupar el lugar vacío que dejaron aquellos otros entes represores que la ética kantiana puso fuera de juego. "Cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a nuestros padres, la razón sobreviene y nos persuade de ser aún más dóciles en la medida en que nos dice: eres tú quien comanda".(Deleuze, 1968).

Desplazar la razón de su lugar de privilegio no significa afirmar la imposibilidad de la ética. Recordemos que para Nietzsche la actividad autoformadora no se referirá a la actividad de la razón, sino más bien a aquella actividad que se realiza conforme a la exigencia del eterno retorno. Se trata aquí de una exigencia ética que dota a la "voluntad de una regla práctica que es tan rigurosa como la ética kantiana". (Ibidem)

El eterno retorno dice: lo que quieras quiérelo de tal modo que también quieras su eterno retorno. Este principio ético puede ser formulado también como un imperativo: actúa de tal manera que puedas querer actuar de ese modo un número infinito de veces. Ya no se trata aquí de someter la voluntad a la actividad reguladora de la razón sino de llevar hasta el límite la afirmación de su autonomía. Se trata de afirmar que la buena voluntad se constituye a sí misma en la eterna autoafirmación del querer. Es que, como dice Deleuze:"el pensamiento del eterno retorno hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer-crear". (Ibidem).

Ocurre que, mientras la ética kantiana precisaba postular la inmortalidad del alma, la ética nietzscheana reclama, al contrario, la inmortalidad de este nosotros que somos. Para este autor, tal como lo afirma Borges, el comportamiento ético se propone generar "hombres capaces de soportar la inmortalidad". En lugar de pensar el "telos" en referencia a un alma que no muere. Nietzsche lo piensa en referencia a la eterna autoafirmación de la existencia cotidiana.

Una ética contemporánea que parta de la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios, deberá suponer al mismo tiempo aquello que representa su contracara: la muerte del hombre. Y esto, no simplemente con el afán de negar la universalidad de los códigos morales, sino también con el propósito de negar una existencia de una naturaleza dominada por inclinaciones y deseos que deberían ser sometidos y encauzados. Con el propósito, en fin, de dejar de pensar a la ética en términos de represión, y de poder radicalizar así el planteo kantiano de la ética como espacio donde los sujetos se constituyen ellos mismos como agentes morales.

COMO UN MIRAR QUE SE PREGUNTA POR HORIZONTES QUE OTRO TRAZA

Lic. Sergio Ignacio Carbajal*

* Universidad Nacional de Salta

La educación como práctica, referida al sistema formal, está marcada por su comprensión en orden a ideales, debe ser, teleología.

Se suele aceptar como una expresión corriente, que es un subsistema del sistema político. Desde éste se la enuncia habitualmente, como "proyecto educativo". "Pro-jectus", lo que se lanza hacia adelante. Así se conocen proyectos liberales, proyectos autoritarios y proyectos democráticos, entre otros. Desde diversos análisis, se puede entender que se encauza, se dirige, se determina por medio de objetivos (fines a los que se dirige la acción), y normativas.

El deseo de orientar impregna la propuesta, ordena, vigila, evalúa (valoriza desde un punto, lugar o criterio), califica y sanciona. Así, las diferentes propuestas y modelos históricos, se fundaron en la experiencia, en las producciones de las distintas corrientes filosóficas, en las religiones, en construcciones económicas y políticas, etc. No faltaron las que pusieron en duda la factibilidad de cualquier utopía educativa, sus teorías y sus encerramientos (espacios físicos).

Ya sea en el intento de responder a un proyecto o en el de negarlo, no se ha eludido la posición de quien mira hacia adelante para otro, como anticipación imaginaria del resultado, desde cualquiera de las posiciones extremas de la oscilación pendular entre reproducir para perpetuar y engendrar la posición crítica para suprimir los viejos órdenes.

La propuesta-promesa, viene pre-dicha, insistente, en los saberes sobre lo social. En sus indagaciones, en sus críticas, en sus planteos, en sus cierres y aperturas.

Esta práctica, alude a un imaginario de poder-saber y poder-hacer. Este emerge en expresiones como formar, moldear, inducir, crear, y en la misma densidad del término educar, en cuanto: sacar, poner, conducir, orientar, hendir, surcar, sembrar, estimular, motivar, iluminar, abrir, etc.; está impregnada de su sentido de propósito social.

Como propósito deviene de su ideal y busca la coherencia (o por lo menos la pretende), en el conjunto de sus acciones. Es una decisión previa sobre las acciones hacia un horizonte posible (pretendido como tal).

La coherencia pasa por un conjunto de disposiciones y normativas y por las acciones de los sujetos que las llevan a cabo, ubicados estos en el reticulado que dibujan los atravesamientos producidos por las condiciones de la cotidianeidad en la que se desenvuelven. Sujetos que en la convergencia de historia y horizonte se juegan entre la aceptación del orden dado o se proponen desarrollar movimientos de recuperación del control de la cotidianeidad misma.

Entrecruzamientos

Resulta denso este entrecruzamiento de deseos, proyectos y modelos. Unos se entraman en los circuitos de la vida privada, y se vinculan con los que generan los sistemas de regulaciones e intercambios económicos, se intersectan con los que se proyectan desde los ámbitos políticos y con los que de un modo informal, pero persistente, inoculan los medios masivos de comunicación sobre todo los medios de la imagen. El medio imagen es incluido en la vida privada, y allí muestra y permite mirar-se.

Los sistemas de poder y dominación, político-económicos, de cualquier signo y origen condicionan, conservan o transforman las prácticas educativas de acuerdo a sus propios fines. Algunos de ellos proponen a través de una modalidad atractiva y seductora, una adaptación complaciente. En un movimiento opuesto otras posiciones teórico-prácticas buscan generar una actitud crítica que favorezca el desarrollo de una contra-cultura, alternativa de la cultura impuesta o dominante.

Al parecer se establecen ciertas relaciones de polaridad entre propuestas repetitivas y reproductoras con otras críticas o alternativas.

Mirando horizontes

Los proyectos y prácticas educativas, hablan de sus fundaciones. De algún modo abren una oferta de completitud, se orientan hacia un imaginario social. Expresan y ocultan su deseo.

Las justificaciones de las prácticas educativas pueden basarse en saberes eruditos, calificados, emanados de los centros de poder-saber, que se constituyen en parámetros de un código y en referentes para la acción. Otras, se sostienen en adquisiciones empíricas, en los saberes del conocimiento común, en lo que opera como saber residual nutrido en las experiencias históricas de formación y sus prácticas. Otras desde la innovación pretenden mantener un lugar supuesto de

avanzada. En el trasfondo de estas posiciones se halla un horizonte pretendido, un deseo de unos para otros, que encadenará goce, satisfacción y culpa.

Cataratas de palabras han corrido y caído por el cauce de los proyectos. Probablemente nadie logre prefigurar la representación futura. Quizá la situación saludable sea la de reconocer que se está marcado por un deseo que es propuesta y, que no es alcanzable ni en la totalidad de la acción, ni en la singularidad de los sujetos. Que los intercambios entre los sujetos y, las determinaciones de los imperativos sistémicos no cancelan el vacío que, como falta insuperable, no sólo entre lo real y lo posible sino por un devenir que quiebra toda omnipotencia de hacer-ser a otros, marca a los proyectos-promesa como obra permanentemente abierta e inconclusa. Que el camino factible es el de la interrogación al proyecto, la indagación sobre la posibilidad de la promesa, la actitud crítica ante las afirmaciones objetivantes de lo aparente como real, que se busca la vía para participar en los trazos con que Otros dibujan horizontes.

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, M. 1966. *Las palabras y las cosas.* S.XXI - 17 Edic.(1986)
1966. *Microfísica del Poder*. La Piqueta, Madrid.
1971. *Nietzche, la genealogía, la historia.*
1971. *Los intelectuales y el poder.*
1977. *Las relaciones de poder atraviesan los cuerpos.*
1975. *Vigilar y castigar. S.XXI Mexico, 1985*
1978. La verdad y las formas Jurídicas. Gedisa - Mexico, 1983

MILLS, Wrigt. 1988. *Materiales de sociología crítica.* La piqueta, Madrid

CARR, W. & KEMMIS,S. 1988. *Teoría crítica de la enseñanza.* Martínez Roca, Barcelona

POPKEWITZ, T. 1989. *Paradigma e ideología en investigación educativa.* Mondadori

FOLLARI, R.A. 1990. *Modernidad y Postmodernidad. Una óptica desde América Latina.* Aique Rei, Buenos Aires.

NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío.(Ensayo de una transmutación de todos los valores).* Obras Inmortales. Madrid, 1974.

CASTORIADIS, C. 1975. *La institución imaginaria de la sociedad.* Vol. 2 Tusquets. Barcelona, 1989.

KAMINSKY, Gregorio G., 1990. Dispositivos institucionales, Lugar editorial, Bs.As.

MANNONI, Maud., 1984. La educacion imposible, (Edit. de Seuil 1973) S.XXI. 4a.edic.., Mexico.

GIROUX, Henry, 1990. Los profesores como intelectuales, Paidos/Mec.

APPLE, Michael W., 1987. Educacion y poder, Paidos/Mec., Barcelona.

Varios 1989. Aspectos del malestar en la cultura, Manantial (Navarin Editeur/1987).

EL RECONOCIMIENTO DE IDEOLOGIAS EN UN DISCURSO POLITICO

Prof. Elena N. Carranza y María C. Debón

Introducción

El móvil de la presente indagación consiste en poner en práctica lineamientos metodológicos propuestos por el Prof. Dr. Arturo A. Roig, con el objeto de reconocer la presencia de ideologías.

En consecuencia, se abordan los discursos políticos de Fidel Castro con el objeto de des-cubrir el momento pre-dialéctico del discurso. Para tal efecto, se tiene en cuenta cómo funcionan las categorías de "integración" y "ruptura", los mecanismos de "ocultamiento-manifestación" de la conciencia, la función de "apoyo" y de "historización-deshistorización", cuya presencia permite denunciar modos formales del discurso que son de naturaleza ideológica.

De la lectura de sus discursos, realizados a partir de la década del 50 y los posteriores a la revolución de 1959, surge la sospecha de encontrarnos ante dos tipos de discurso, a saber: "discurso liberador" y "discurso opresor".

El desarrollo expositivo se realiza en dos capítulos.

En el primer capítulo, se busca reconocer y mostrar la presencia del "discurso liberador", tomando como fuente histórica " La historia me absolverá" de 1953 y el "Manifiesto político-social desde la Sierra Maestra" de 1957.

En el segundo capítulo, se utiliza "Del informe Central del PC de Cuba" y los discursos periodísticos compendiados en la obra "Habla Fidel" de 1988.

Capítulo I: El " discurso liberador " de Fidel Castro

El discurso de Fidel Castro surge como discurso contrario al discurso del régimen de Batista. Este discurso (incluido en la denuncia de Castro) implica una ideología por las razones que se exponen a continuación.

Se revela en el discurso de Batista una "conciencia culposa" propia del dominador-dominado que, una vez instaurado como una totalidad objetiva cerrada, no reconoce la alteridad. Castro se refiere a Batista en los siguientes términos:

".... aquel hombre.... que había ocupado el poder por la violencia, contra la voluntad del pueblo y agrediendo el orden legal...(mediante el)... asalto nocturno a mano armada del 10 del marzo... "(1).

El ejercicio de esa "ruptura" es llevada a cabo por una "conciencia culposa" movida por los valores que rigen al "sujeto histórico" Batista y al sector social al cual pertenece: "Batista vive entregado de pies y manos a los grandes intereses, y no podría ser de otro modo, por su mentalidad, por la carencia total de ideología y de principios, por la ausencia absoluta de la fe, la confianza y el respaldo de las masas" (2).

La función de "apoyo" sobre la cual se organiza el discurso de Batista remite a la función "historización-deshistorización". Indica que el pueblo cubano es el grupo "sin voz", i.e., deshistorizado.

Partiendo de esta circunstancia histórico-social de opresión, emerge la afirmación del "nosotros". Los cubanos constituyen la alteridad que posibilita el discurso contrario del vigente. Se reformulan los intereses nacionales, puestos como valiosos, frente a los intereses del sector dominador-dominado. Se asienta como antivalor, de acuerdo a los términos de Castro, las cadenas ancestrales de los conquistadores europeos y los comerciantes y financistas norteamericanos (enmienda Platt), causas de la enajenación de las oligarquías nacionales.

El "anti-sujeto" del discurso de Castro queda expresado, por él mismo, del modo siguiente:

"cuando hablamos de pueblo no entendemos por tal a los sectores acomodados y conservadores de la nación, a los que viene bien cualquier régimen de opresión, cualquier dictadura, cualquier despotismo, postrándose ante el amo de turno hasta romperse la frente ante el suelo. (Y el "sujeto" del discurso). Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan..." (3).

Castro, al referirse al ataque al Cuartel de Moncada, expresa que el móvil del Movimiento Revolucionario 26 de julio:

"No fue nunca... luchar con los soldados del regimiento, sino apoderarnos por sorpresa del control de las armas, llamar al pueblo, reunir después a los militares e invitarlos a abandonar la odiosa bandera de la tiranía y abrazar la de la LIBERTAD; defender los intereses de la nación y no los mezquinos intereses de un grupito; virar las armas y disparar contra los enemigos del pueblo y no contra el pueblo..." (4).

Queda claro que es el pueblo quien ejerce la función de apoyo del discurso político de Fidel Castro.

Por otra parte, el discurso justificatorio ínsito en el discurso político está constituido explícitamente por las ideas de José Martí. Este es considerado, por el mismo Castro, como el autor intelectual que encabeza su movimiento:

"... la Revolución declara que se reconoce y basa en los ideales de Martí, contenidos de sus discursos... surgiendo de los más genuinos sectores criollos, la Revolución ha nacido en el alma del pueblo cubano, con la vanguardia de una juventud que anhela una Cuba nueva.. la Revolución declara no tener compromiso con ninguna nación extranjera y estar libre de la influencia y de los apetitos de políticos y otros personajes. Los hombres que han organizado y representan la Revolución han pactado con la sagrada voluntad del pueblo para conquistar al futuro a cuyo servicio están. La Revolución representa la decisiva batalla de un pueblo contra los que lo han engañado" (5).

A partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social, se afirma el "nosotros", los cubanos como valiosos. Esta conciencia de alteridad surge en medio de los hechos históricos que la oprimían en su desarrollo. Es una respuesta a la opresión, a la marginación, al dolor y al hambre. Según Castro, el sector obrero, el campesinado, los soldados y los intelectuales a la vanguardia son los hombres que integran el pueblo cubano. Y que no encuentran encaje en esa totalidad objetiva cerrada del discurso vigente de la denunciada oligarquía de clase. De ese modo, los oprimidos se reconocen entre sí como tales, y descubren la necesidad de alcanzar el reconocimiento.

En consecuencia, el discurso político de Castro realiza la ruptura con lo "sido", i.e., la ideología opresora. Y reformula la que "será", fundamentalmente, en el "Manifiesto político-social desde la Sierra Maestra" en 1957. En éste expresa algunos puntos que interesa destacar. En primer lugar, afirma restaurar la Constitución de 1940 que garantiza las libertades y derechos individuales que habían sido anulados por Fulgencio Batista en 1952; en segundo lugar, promete llevar a cabo en el lapso no mayor de un año elecciones libres e imparciales. Estas:

"...deben ser presididas por un gobierno provisional, neutral con respaldo de todos, que sustituye la dictadura para propiciar la paz y conducir al país a la normalidad democrática y constitucional.
Esta debe ser la consigna de un gran frente cívico-revolucionario que comprenda a todos los partidos políticos de oposición, todas las instituciones cívicas y todas las fuerzas revolucionarias" (6).

En tercer lugar, garantiza una absoluta libertad de información. En cuanto al aspecto económico propone:

"Sentar las bases para una reforma agraria que tienda... a convertir en propietario (al campesinado)... de tierra, bien sean de propiedad del estado o particulares, previa indemnización a los anteriores propietarios" (7).

Estas promesas le permitieron conseguir el consenso de la clase media y de las demás clases cubanas. Su discurso político constituye la reformulación que integra, asumiendo las reformulaciones de las diferentes demandas sociales cubanas, en cuanto comprende las necesidades de los individuos y de los grupos.

Por otra parte,

"La Revolución expresa su intención de usar todas aquellas personas de verdadereo valor en el orden del espíritu para la magna tarea de la reconstrucción de Cuba. Esos hombres existen en todos los lugares e instituciones de Cuba, desde las chozas de los campesinos hasta los cuarteles generales de las fuerzas armadas. La nuestra no es una revolución de casta"(8).

Se muestra que los integrantes del pueblo están incluidos como sujetos históricos en su discurso, quedando excluidos y deshistorizados los integrantes del régimen opresor.

De lo expresado hasta aquí, se concluye la presencia de un "discurso liberador" dado que la reformulación exige un reconocimiento de la alteridad, que lleva a una real participación dentro de la estructura político-social-económica más justa.

La integración, además, comporta la ruptura con una totalidad opresora.

Aparece como una ideología de liberación de los oprimidos. Este discurso auroral, haciendo hincapié en el futuro, entiende la historia como un proceso lineal de irrupción de lo nuevo que debe quebrar la temporalidad cíclica que implica la ideología de dominadores, dominados por intereses foráneos.

Capítulo II : El Discurso de Castro ¿Concluye en una Ideología Opresora?

Instaurada la Revolución en el poder, a partir de 1959, el proceso histórico de los discursos de Fidel Castro pone al des-cubierto cambios de signos valorativos que permiten afirmar la presencia de un anti-discurso (discurso contrario) enfrentado a su discurso liberador.

Esto se muestra mediante la contraposición de los dicursos precedentes con los discursos posteriores a la victoria de la Revolución.

Para comenzar, parece oportuno transcribir algunas manifestaciones y justificaciones realizadas por el autor, en relación al viraje denunciado. Refiriéndose a lo afirmado en los discursos: "La historia me absolverá" y en el "Manifiesto político-social desde la Sierra Maestra" , expresa

"... yo ya tenía una formación y un pensamiento marxista-leninista, es cierto... nadie que no tuviera una formación marxista-leninista podría haber interpretado los acontecimientos de Cuba y podría haber elaborado una estrategia para hacer la Revolución...

Claro que nuestro programa no era entonces todavía un programa socialista; nuestro programa era un programa de liberación nacional. Está contenido en "La historia me absolverá", en mi discurso cuando me defendí tras el ataque de Moncada... ahí están todas las premisas para el desarrollo ulterior de una revolución socialista...

En esta época habían muchos prejuicios, mucho anticomunismo...no habría sido oportuno lanzar un programa socialista, porque incluso nuestro país no estaba preparado para una revolución tan radical y tan avanzada. Nuestro país estaba preparado para ese programa, que ya de por sí era un programa muy ambicioso.

En aquella época la lucha se centraba principalmente en el derrocamiento de la tiranía, en el estableciemiento o el restablecimiento de los derechos del pueblo. Pero ya en este programa había medidas sociales muy avanzadas, porque se hablaba de la reforma agraria, de mucho de estos programas que hemos hablado, de salud, educación;...ya se hablaba claramente que no íbamos a depender de un desarrollo capitalista, y decíamos que el desarrollo del país no iba a depender de la libre empresa... Ya están... las condiciones para el socialismo. Y el pueblo aceptó ese programa..." (9).

En otra parte, también en referencia al discurso justificador de su discurso político, afirma:

" Nuestra lucha forzosamente iba dejando de tener un carácter y una posibilidad meramente nacional... El dominio de la potencia imperialista más rica y poderosa no podía ser resistido por la sola fuerza de un país aislado, débil y pequeño" (10).

En fin, en el Preámbulo de la Constitución instaurada en 1976, se lee:

"Guiados por la doctrina victoriosa del marxismo-leninismo;... apoyados en el internacionalismo proletario..."(11).

En cuanto a las libertades y derechos individuales, a la reformulación:

" Garantía absoluta a la libertad de información, a la prensa escrita y radial " (12).

Le suceden expresiones como :

"Nuestra prensa es revolucionaria y nuestros periodistas son revolucionarios... Sinceramente, nuestros órganos de prensa no están en manos de los enemigos de la Revolución..."(13). "Nosostros, más que establecer una censura, lo que establecemos es una selección de lo que publicamos...Por otro lado, te digo francamente que un libro contrarevolucionario no lo publicamos" (14).

En los primeros discursos declara:

"... bajo formal promesa que el gobierno provisional celebrará elecciones generales para todos los cargos del Estado, las provincias y los municipios en el término de un año bajo las normas de la Constitución del 40 y el Código Electoral del 43 y entregará el poder inmediatamente al candidato que resulte electo" (15).

Estas afirmaciones implicarían una convocatoria a los diferentes reformuladores de las formulaciones de sus respectivas demandas sociales. Sin embargo, en 1988 ante la siguiente pregunta:

"... Usted hizo una revolución y ha gobernado... No se siente satisfecho de su papel histórico, y no ha pensado que podría dejar el puesto a alguien más joven? (Responde)"...No es negocio para la sociedad formar un líder con larga experiencia y después cambiarlo por otro más nuevo" (16).

En fin, todo parece indicar que la Revolución se convierte en la formuladora y reformuladora de las demandas sociales.

Esto nos recuerda la siguiente denuncia de Fidel Castro, que fue el punto de partida de la presente exposición,

"...Batista no restablecía la Constitución, no restablecía las libertades públicas, no restablecía el Congreso, no restablecía el voto directo, no restablecía en fin ninguna de las instituciones democráticas arrancadas al país...(17).

No obstante, el pueblo sigue siendo la función de apoyo sobre la cual se funda la posibilidad del discurso; pero algunos sectores quedan deshistorizados, "sin voz", eludidos-aludidos y sometidos al mismo proceso de dominación, si bien de signo paternalista. Algunos hombres del pueblo a los que no se puede desconocer porque fundan la posibilidad del discurso político, se los disminuye y se los deshistoriza, por ejemplo:

"... El derecho a hablar libremente: muy bonito. Pero el analfabeto que no ha abierto un libro en su vida, no puede tener derecho a hablar. Los derechos, desgraciadamente, son más relativos de lo que el ideal humano desea"(18).

El anterior supuesto de partida pre-filosófico, a saber: la factibilidad social, desde el cual se organiza la Revolución se invierte. La razón ordenadora del gobierno revolucionario posee prioridad y rige sobre la factibilidad social.

Ahora bien, el hombre político reformula la demanda social del "pueblo" en relación con su propia demanda formulada por el grupo al cual pertenece. Por ende, la reformulación se da en el plano de la conciencia parcial.

El hecho de partir del supuesto de una conciencia imparcial, desde la cual la demanda del pueblo sería asumida justicieramente, oculta o encubre la verdadera relación entre ambos sujetos, i.e., que el sujeto de la reformulación-la clase dirigente es otro que el sujeto de la reformulación-los demás integrantes del pueblo-constituyéndose de este modo en forma ideológica.

Se crea, además, una "ilusión de objetividad" al pretender que el valor dialéctico del discurso es la expresión omnicomprensiva de una "dialéctica real". En ocultar o disminuir la ruptura, en el seno mismo de su pretensión integradora manifiesta, reside la conciencia culposa propia del discurso opresor que ha reprimido demandas sociales.

Conclusión

Habiéndose tenido en cuenta los lineamientos metodológicos propuestos para la lectura de ideologías, en los discursos políticos de Fidel Castro, se arriba a las siguientes conclusiones.

En primer lugar, en el discurso "La Historia me absolverá" (1953) y en el "Manifiesto político-social desde la Sierra Maestra" (1957), se reconoce un "discurso liberador".

En dichos discursos coexisten el "discurso" del régimen de Batista y el "discurso contrario" reformulado por Fidel Castro. Ambos reflejan la dualidad "opresores-oprimidos" respectivamente. El discurso contrario se organiza sobre la base de la denuncia y fundamentación axiológica superadora del discurso opresor vigente. En este sentido afirmamos que se trata de un discurso liberador.

A través de la denuncia hecha por Fidel Castro al régimen de Batista, éste se infiere como la ideología de los opresores, como la cotidianidad entendida en modo negativo, contra la cual se da la rebelión.

Lo ideológico se lee a través de la función de apoyo y la función de historización-deshistorización, momento predialéctico desde el que se organiza el discurso opresor que integraría los intereses del grupo dominador-dominado y realizaría la ruptura con los intereses del pueblo cubano concreto. Concluyendo, así en una totalidad circular cerrada.

A partir de una facticidad histórico-social pre-filosófica emerge la conciencia de alteridad. Los oprimidos se reconocen como tales, se afirman y buscan su reconocimiento. El discurso liberador constituye la reformulación de la formulación de la demanda social y comporta la ruptura con el discurso opresor vigente, con un impulso hacia una auténtica integración que va a permitir la irrupción de lo nuevo.

El discurso político de Castro es, explícitamente, desde el punto de vista político-social "nacionalista-liberador" y desde el punto de vista socio-económico, implícitamente socialista. Esta reformulación es de carácter profético, auroral e implicaría una convocatoria a los diferentes reformuladores de las formulaciones de sus respectivas clases sociales mediante las elecciones.

El discurso justificatorio, ínsito en el discurso político es manifiestamente los ideales de Martí. Este asume la demanda del pueblo por su actitud de denuncia y significa un compromiso con la práctica política y la voluntad del pueblo cubano.

En el proceso histórico del discurso político de Fidel Castro se han cambiado de signos valorativos que nos permiten reconocer, finalmente, la presencia de un anti-discurso. Piénsese, p.e., en la nueva constitución instaurada por el gobierno revolucionario, en lugar de la reinstauración de la Constitución del 40 prometida.

Todo parece indicar que la clase gobernante produce, de alguna manera, una transferencia de su propia demanda social como la verdadera y una ruptura con las demandas sociales de los demás integrantes del pueblo que aceptaron el programa expuesto en el Manifiesto de Sierra Maestra de 1957.

El "pueblo" sigue siendo la función de apoyo que funda la posibilidad del discurso. No obstante, algunos sectores quedan "sin voz", i.e., "eludidos-aludidos" y sometidos al mismo proceso dominador, si bien de signo paternalista.

El sujeto-reformulador, Castro y el sector al cual pertenece, parte del presupuesto de "una conciencia imparcial" desde la cual las formulaciones de las demandas sociales serían reformuladas justicieramente. Se encubre y oculta la verdadera relación entre el sujeto de la reformulación como "otro" del de las reformulaciones. Y concluye en esta medida en una forma ideológica.

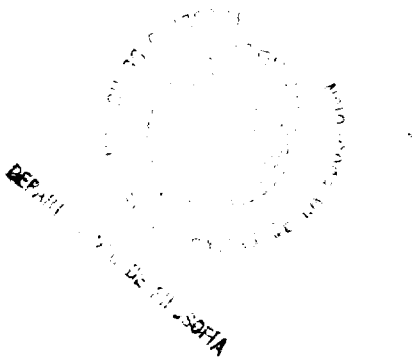
El problema moral, la conciencia culposa reside en la falta de una conciencia crítica, autocrítica, que des-cubra los modos de ocultar-manifestar, en el no profundizar en la función de ruptura presente en la reformulación integradora y que impide el reconocimiento de la alteridad.

Finalmente, y a modo de síntesis, se detecta en primer lugar un discurso liberador que exige un reconocimiento de la alteridad que lleve a una real participación dentro

de una estructura política-económica más justa. Castro concluye en un discurso opresor en la medida que el "otro" queda eludido-aludido dentro de la nueva totalidad instaurada.

Notas

(1) CASTRO,F. 1953 *La Historia me absolverá*. en La Revolución Cubana: Escritos y discursos. Palestra Buenos Aires 1960. Pág. 71s.
(2) Ibid. Pág. 73
(3) Ibid. Pág. 44
(4) Ibid. Pág. 37
(5) CASTRO,F. 1953. Manifiesto radial. o.c.: Pág.35s.
(6 - 7) CASTRO,F. 1957. *Manifiesto político-social desde la Sierra Maestra.* o.c. Pág. 121-123.
(8) Ibid.II Pág. 36.
(9) CASTRO,F. 1988.*Habla Fidel.* Sudamericana. Buenos Aires - Pág. 202 y 204.
(10) CASTRO, F. 1976. *Del informe central al Primer Congreso del PC de Cuba.* En Rosales Juan: Legalidad y poder popular en Cuba. Convergencia. Buenos Aires. Pág. 33
(11) Ibid. IV Pág. 133.
(12 - 14 - 15) Ibid III Pág. 122.
(13) Ibid IV Pág. 225s y 146.
(16) Ibid. Pág. 193 y 195.
(17) Ibid. I Pág. 73.
(18) CASTRO, F. 1959. *La Revolución Cubana y el comunismo.* o.c. Pág. 286.



MENTE - CUERPO: ENFOQUES EVOLUTIVOS

R. Cornejo*; M. de Viana*; N. Acreche* y R. Ortin*

*Universidad Nacional de Salta

A lo largo de la Historia de Occidente, ya desde el sentido común se ha considerado la mente y el cuerpo como dos entidades diversas, situación ésta que ha enfrentado a la Biología con una sustancia de indudable filiación biológica - el cuerpo - y otra que, por sus características intangibles y no cuantificables - la mente - ha permanecido en la frontera del conocimiento científico.

Lo impreciso respecto de los fenómenos mentales no nos absuelve de su tratamiento, sino que por el contrario genera un desafío. Las fronteras del conocimiento son flexibles y se modifican en la medida en que la resolución de viejos problemas plantea nuevos interrogantes. Asimismo, los diferentes abordajes y nuevas temáticas, transforman la geografía de la ciencia. Sin duda, el cerebro, claro objeto de estudio de la Biología, es la condición necesaria para la ocurrencia de los fenómenos mentales, razón por la cual, se espera de esta ciencia un pronunciamiento en este sentido.

Con el surgimiento de la Filosofía, se privilegia una instancia, la racional. La razón se asimila con logos, alma, forma, alma creada, cogito, espíritu, mente... una serie de conceptos diferenciadores de lo corporal que contraponen naturaleza - cultura, animalidad - humanidad, cerebro - mente, determinismo - libertad.

El alcance de las relaciones entre estos pares opuestos es cuestionado, lo que suscita un estado de permanente discusión, en cuanto las posiciones que se adopten implican las diferentes visiones del hombre. Estas pueden rastrearse a lo largo de toda la historia de la Filosofía.

Desde Platón hasta nuestros días, filósofos y científicos propusieron diferentes tipos de soluciones al respecto pero, en el siglo XVII, con el advenimiento de la Física de Newton, se marca un hito cuando se considera que el mundo físico está causalmente cerrado y se piensa que "ningún cuerpo se mueve, excepto como resultado de la acción de alguna fuerza".

La modernidad terminó con la vigencia del pensamiento medieval que se afirmaba en una visión organicista del Universo. Desde el siglo XVII, el modo matemático de pensar, como señalaba Descartes entre otros, desplazaba la concepción medieval y

así, a partir de ese momento, la relación mente - cuerpo es tratada a la luz de las nuevas concepciones dominantes en la Física. Bajo esta impronta, las tesis que sostienen dualismo y monismo quedan, en líneas generales, conformadas de la siguiente manera:

El dualismo atribuye al hombre una naturaleza dual y presenta dos corrientes principales:

-Los sucesos mentales son paralelos a los físicos
-Los sucesos mentales interactúan con los físicos.

El monismo, por otra parte, sostiene que tanto los procesos corporales como los fenómenos mentales son manifestaciones diferentes de una misma sustancia:

Los sucesos mentales son manifestaciones de los fenómenos corporales

Los fenómenos corporales son manifestaciones de los sucesos mentales.

En las últimas décadas, la incorporación a este debate de los avances provenientes de distintos ámbitos de la investigación científica, como la Teoría de la Evolución, muestra nuevas facetas de la problemática. En este sentido, Popper fundamenta con elementos de esa teoría su dualismo interaccionista.

La propuesta teórica de los tres mundos de Popper, consiste en mostrar cómo el proceso evolutivo, que tiene como punto de partida el mundo inorgánico, no está inscripto en un sistema causal cerrado, es decir determinado. Su emergentismo evolutivo se basa en la posibilidad de generar novedades, mediante las cuales fue posible el paso de materia inorgánica a niveles orgánicos de complejidad creciente, cuyos productos, no necesarios, resultan impredecibles.

Popper critica aquellas posturas que explican los niveles de organización más complejos por aquellos que los precedieron, un análisis cuyo resultado llevará a reducir la explicación de los productos de la mente a la materia por medio de una causalidad unidireccional y ascendente. Para él, el proceso evolutivo está regido por una causación tanto ascendente como descendente. En una síntesis de los diferentes niveles de organización, deja en claro el hecho de que el tejido viviente, por ejemplo, no es totalmente explicado por las células que lo constituyen, de igual manera que el organismo no lo es por los órganos que lo integran. De manera similar, el mundo de la conciencia no puede ser solamente explicado por el universo físico que lo sustenta, ni el de las ideas por el de la conciencia que lo origina.

De esta manera, se tornará más comprensible el modo en que habría emergido la mente humana. "Se podría decir que al decidirse a hablar, el hombre ha decidido

desarrollar su cerebro y su mente, que el lenguaje una vez creado, ejerció la presión selectiva bajo la cual ha tenido lugar la emergencia del cerebro humano y de la conciencia del yo".

El lenguaje es el punto clave en la evolución humana; es el que hace posible la complejización del cerebro y la autoconciencia. Este hito en el proceso es el que inaugura de alguna manera el Mundo II, el mundo de las experiencias subjetivas, de la reflexión, de la conciencia del yo y de la muerte, distinto al Mundo I, mundo de los objetos físicos, de la materia orgánica e inorgánica, incapaz de pensarse a sí misma.

Siguiendo las líneas evolutivas propuestas por Popper, el Mundo II generó una tercera instancia: el Mundo III, es decir, el mundo de los productos de la mente humana, del lenguaje humano que permite teorías acerca del yo y de la muerte, de la producción artística y científica, incluyendo la tecnológica.

Cada mundo es real en cuanto las entidades reales pueden ser concretas o abstractas en distintos grados y Popper define que las entidades que conjeturamos como reales deben ser capaces de ejercer un efecto causal sobre cosas "prima facie" reales.

Retomando el principio de la doble causación, ascendente y descendente, estos tres mundos interactúan de modo permanente.

En este punto hay un retorno a tesis Lamarckistas en cuanto sostiene que "todos los organismos, incluso los superiores, poseen un repertorio más o menos variado de conductas a su disposición". Al adoptar una forma nueva de conducta, el organismo puede cambiar libremente su medio.

Para Popper, el indeterminismo no es suficiente para crear un espacio para la libertad humana; afirma que es necesaria la apertura causal de lo que llama Mundo I hacia el Mundo II y la apertura causal de éste hacia el Mundo III y viceversa.

Desde la perspectiva científica, la Teoría de la Evolución, que, en el caso de Popper sustenta una postura dualista pluralista, en el caso de Laborit y Morin, da lugar a una revisión y reafirmación de una postura monista.

El retorno al Lamarckismo que surge de la propuesta de Popper, en cuanto un repertorio de conductas estaría disponible como posibles elecciones, es visualizado, tanto en Laborit como en Morin como un nuevo conjunto de reglas que genera el complejo cultural según las cuales se rige. Tal es el caso de la herencia de los caracteres adquiridos, equiparables con la información adquirida culturalmente, transmisible a las generaciones siguientes.

La visión de Laborit se basa en la hipótesis de McLean del cerebro trino, según la cual, el proceso evolutivo ha configurado estructuras cerebrales de creciente complejidad, a partir del paleocéfalo o complejo reptiliano, que controla las conductas de la supervivencia (reproducción, satisfacción de las necesidades básicas, agresividad, territorialidad, establecimiento de jerarquías sociales y actos rituales), el mesocéfalo o complejo límbico, que une el desarrollo de la afectividad con la memoria a largo plazo y el neocórtex, lugar de las aptitudes analíticas, lógicas y estratégicas.

En esta visión, basada en un desarrollo filogenético, la incorporación de la Teoría General de Sistemas, junto a una reelaboración de la hipótesis de McLean, permite a Laborit llegar, mediante el mismo mecanismo de agregación de estructuras y complejización de las ya existentes, a incorporar la conciencia y la organización social, mediante una visión esencialmente monista.

En el hombre, según esta hipótesis, los tres cerebros coexisten, interactúan y determinan el producto de ese accionar: la conducta, que estaría influída por tres estructuras de igual importancia, dos de las cuales desconocen el lenguaje.

Para Laborit, es imposible reducir la vida a la materia, pero tampoco se la explica acudiendo a argumentos esotéricos que le atribuyen propiedades como el espíritu. Lo que diferencia la vida de la materia inerte, es la información que circula entre los diferentes niveles de organización, a través de la materia y la energía.

Desde esta perspectiva, se evidencia la necesidad de reexaminar el sentido de la libertad humana, supuesto que los cerebros reptialiano y límbico desconocen la conciencia, sede de la posibilidad de libre elección. De esta manera, las elecciones estarán orientadas en gran medida por la acción conjunta de los tres subsistemas mencionados. Este aparato, comprometido directamente en el mantenimiento de las estructuras biológicas, asegura su supervivencia en un medio de mayores fluctuaciones que las propias.

De este análisis, podemos concluir que, habiendo incorporado los elementos de la Teoría de la Evolución, y habiendo partido ambos autores de disciplinas dispares, sus conclusiones difieren en aspectos esenciales:

Popper desde un dualismo interaccionista, y Laborit desde un monismo informático -cibernético, en el que la información es la característica esencial de los sistemas vivientes, llegan a posturas globales diferentes:

- Para Popper la cultura tiene un papel prioritario, mientras para Laborit, debemos volver nuestra mirada a los olvidados complejos reptiliano y límbico.

- En cuanto al problema de la libertad del hombre, Popper considera la posibilidad de elección, haciéndola extensiva a la de guiar de alguna manera el proceso selectivo y por ende evolutivo, mientras que, dada la importancia concedida por Laborit a la matriz biológica de nuestra especie, la libertad del hombre quedaría sujeta a la operatividad de elementos cuya reglas aún desconocemos.

Morin por otra parte, critica las posturas dominantes basadas en una separación de los opuestos mencionados para postular una doble subordinación y relativa autonomía cerebro - mente, aceptando un nuevo monismo, a condición de asumir que la identidad común a que se refieren aún no ha sido identificada. Llega así a proponer un **unidualismo complejo** que significa la irreductibilidad de cada uno de estos términos, su unidad inseparable, su insuficiencia recíproca, su necesidad mutua y la insuperabilidad de la contradicción que la unidad plantea. A esta unidualidad le agrega la cultura.

Las objeciones a las corrientes monistas y dualistas son muchas, y la incorporación de los nuevos elementos, lejos de simplificar el problema, lo complejizan abriendo nuevos interrogantes. Así, desde su postura Sistémico - Cibernética, Morin reintegra la mente en el cuerpo y a éste en la mente pero dejando a un lado el paradigma de simplificación - disyunción - reducción que disocia los dos términos o anula uno en el otro.

Se han analizado brevemente tres posiciones que pueden ser discutidas tanto desde la Filosofía como desde la Biología: los Mundos II y III de Popper carecen de entidad real, siendo además criticada la relativa autonomía del Mundo III. La hipótesis del cerebro trino de Laborit, es considerada falsa en su versión simplificada de tres cerebros superpuestos aunque en su versión compleja, el cerebro triúnico revela la integración de una herencia animal superada pero no excluída. Finalmente, Morin es cuestionado al considerar la emergencia de lo inmaterial (mente) a partir de procesos materiales.

El problema mente - cuerpo presenta un antagonismo tal, que aún hoy su vigencia se mantiene. En el estado actual de avance de la Física y la Neurobiología, la Filosofía no puede ignorar la carencia de elementos que permitan asumir posturas definitivas.

Esto demuestra la importancia de la discusión, en la que el único acuerdo aparente es que tanto el cerebro como la mente son el producto complejo del proceso evolutivo en las organizaciones vivientes.

Este trabajo es parte de un proyecto más amplio, encarado por las cátedras de: Antropología Filosófica, Gnoseología (Facultad de Humanidades), Ecología y Evolución (Facultad de Ciencias Naturales).

BIBLIOGRAFIA

Laborit, H. 1968. Biologie et Structure. Ed. Gallimard.

Laborit, H. 1974. La Nouvelle Grille. Ed. Laffont.

Laborit, H. 1976. Eloge de la Fuite. Ed. Laffont.

Morin, E. 1976. El Paradigma Perdido. Ed. Kairs.

Morin, E. 1983. El Método II: La Vida de la Vida. Ed. Cátedra.

Morin, E. 1986. El Método I: La Naturaleza de la Naturaleza. Ed. Cátedra.

Morin, E. 1988. El Método III: El Conocimiento del Co-nocimiento. Ed. Cátedra.

Morin, E. et M. Piattelli-Palmarini. 1974. L'Unité de l'Homme. Ed Seuil.

Popper, K. 1971. La Lógica de la Investigación Científica. Ed. Tecnos.

Popper, K. 1974. Conocimiento Objetivo. Ed. Tecnos.

Popper, K. 1981. La Filosofía y los Problemas Actuales. Ed. Fundamentos.

Popper, K. 1985. Post Scriptum. Ed. Tecnos.

Popper, K. y J. Eccles. 1985. El Yo y su Cerebro. Ed. Labor.

RAZON IMAGINATIVA Y ETICA. REFLEXIONES A PARTIR DE LA OBRA DE PAUL RICOEUR

Mónica B. Cragnolini *

* Universidad de Buenos Aires

El objetivo de este trabajo consiste en el intento de desplegar algunas de las consecuencias que podría tener en el ámbito de la ética el concepto de una *razón imaginativa*. Entiendo por "razón imaginativa" la alianza de dos aspectos que suelen aparecer escindidos en las concepciones acerca de las "facultades humanas": el carácter estructurador, sistematizador y universalizador de la razón y el aspecto desestructurante, singularizador y re-estructurante de la imaginación.

La imagen del péndulo, como metáfora de la noción de razón imaginativa puede contribuir a aclarar este concepto. La razón estructurante es aquella que se detiene en uno u otro de los extremos del péndulo, dejando de lado la multiplicidad presente en las posiciones intermedias entre ambos polos, o reduciéndola a una regla común, es decir, universálizandola. La imaginación singularizadora se caracteriza por la "recolección" de lo múltiple, ejerciendo su acción precisamente en el nivel de esas situaciones intermedias. Una *razón imaginativa* - como concepto ampliado de racionalidad- abarcaría tanto los extremos de los polos estáticos o detenidos como las posiciones intermedias, uniendo *a la vez y al mismo tiempo* el carácter esquematizador de la razón y el aspecto multiplicador de perspectivas de la imaginación, que puede jugar con las posibilidades de lo que no es, o de lo que es de muchas formas y maneras.

La lectura de la obra de Paul Ricoeur me ha permitido vislumbrar la posibilidad de concebir esta idea de la razón que abarque a la imaginación en su mismo concepto, y que se haga extensible a las cuestiones éticas.

En Ricoeur existe un entrelazamiento muy especial entre los temas ontológicos y los temas éticos, entrelazamiento que se puede atribuir a la asunción temprana de un método de reflexión concreta que pretende unir vida y racionalidad, mediante el pasaje del yo por sus obras, pasaje que le revela una misión con respecto a la historia común de los hombres y al propio conocimiento de sí.

1. El símbolo como vía de acceso al concepto de una razón imaginativa.

El *símbolo*, la *metáfora* y el *texto son las tres vías de acceso que he elegido para hacer visible el concepto de razón imaginativa que deseo desarrollar. Debo aclarar*

que si bien Ricoeur no utiliza esta expresión, considero que la idea está presente de manera implícita en sus reflexiones, y que su obra misma es una ejercicio de este tipo de razón imaginativa.

Símbolo, metáfora y texto son, por otro lado, los términos que señalan distintos peldaños en el pensamiento de Ricoeur, y posibilitan la apertura a los temas éticos. Símbolo y metáfora *se ubican en el contexto de las reflexiones de la* hermenéutica del símbolo *(propia de los años 60), mientras que la* hermenéutica del texto *se halla reflejada en las obras de los 70 y 80, permitiendo una aproximación más fructífera a la ética en los trabajos de años más recientes (*Soi-même comme un autre, *de 1990). El terreno* común que une estos tres caminos de acceso al concepto de razón imaginativa es el hecho de conformar la "vía larga" de la comprensión de sí, vía que indica que la conciencia encuentra su sentido en las obras que la atestiguan y que representan el pasaje obligatorio que debe realizar para conocerse.

El símbolo es un signo que posee una intención analógica (frente a la intención solamente literal del mero signo), y que se caracteriza por decir "algo más" de lo que parece decir, en la medida en que alberga una peculiar tensión entre lo dicho y lo no dicho. Por eso posee una opacidad inagotable, correlato de una tarea de interpretación infinita. El símbolo "da que pensar" constantemente, de allí que una filosofía que reflexiona sobre los símbolos no sea nunca una filosofía clausurada. Los símbolos poseen una vida propia y zonas de aparición como lo cósmico, lo onírico y lo poético, que se expresan, la mayoría de las veces, a través de los mitos. El mito es un símbolo o conjunto de símbolos desarrollados en forma narrativa, y articulados en un tiempo-espacio imaginario. Las reflexiones de Ricoeur, centradas en los mitos y simbolos del mal, son una muestra del doble aspecto de razón e imaginación que configura la idea de una razón imaginativa. La "filosofía de los símbolos (A través de y generada por ellos)" (1) reafirma la tradición de racionalidad presente en la misma desde los griegos, pero a la vez trata de transmitir una riqueza que precede a cualquier elaboración racional.

La filosofía debe reunir en su seno la abundancia de los símbolos con el rigor del discurso. En la explicitación de esta tarea se halla implícito el concepto de una razón imaginativa, que reúne la tendencia a la unidad propia de la racionalidad con la multiplicidad de los enigmas sin pretender unificaciones artificiales. Este último es el peligro presente en una racionalización de los símbolos que busca *detrás* de los mismos, abandonándolos posteriormente como meras vestiduras del sentido.

Esta actitud representaría un predominio del aspecto estructurante y generalizador de la racionalidad, un quedarse, según la imágen antes indicada, en uno de los extremos del pendulo. Pensar *desde* el símbolo, *según* el símbolo, implica, por el contrario, una tensión de recolección (en otros términos, entre una hermenéutica de la sospecha y una hermenéutica del sentido, o entre una crítica de las ideologías y una

hermenéutica de las tradiciones). Ricoeur propone una interpretación creativa que une la inmediatez del símbolo -respetando el enigma original - a la mediación propia del pensamiento - en la formación del sentido. De esta manera, la reflexión es definida como una apropiación de nuestro deseo de ser y nuestro esfuerzo por existir a través de las obras, testimonios de dichos esfuerzos y deseos. Pero al ser los símbolos opacos, la reflexión supone tanto una arqueología como una escatología de la conciencia, y esta última genera la pregunta por el hacer con respecto al mal ("¿Qué hacer contra el mal?") y abre la visión hacia el futuro en la tarea a desarrollar en este sentido. (2)

2. La metáfora y la razón imaginativa.

Si bien "símbolo" y "metáfora" suelen ser usados como términos asimilables, es necesario indicar que la metáfora es el núcleo semántico del símbolo. De allí la definición como "metáfora ligada" en un suelo preverbal. (3) Pero a diferencia del símbolo, que no muere nunca, la metáfora está viva solamente en el momento de innovación semántica y en tanto es recreada por la lectura o el acto de escuchar.

La referencia al tema de la metáfora en el ámbito de la reflexión despierta sospechas y, como lo indica Max Black, (4) los filósofos suelen constreñirse al mandamiento "no cometerás metáfora". Estas sospechas se relacionan con el temor de introducción de lo irracional en el ámbito de lo que se considera racional, con el miedo al avance del lenguaje confuso y ambigüo sobre el terreno de un lenguaje que busca la claridad y la univocidad, y con la infiltración de elementos que generalmente se conceptúan sin otro referente que un mundo irreal y vago, perdido en el ensueño de una imaginación subestimada con respecto a la razón. Pero, si bien la imaginación productiva presente en el acto de captación de la semejanza que funda las nuevas pertinencias semánticas que constituyen la metáfora (5) guarda un nexo de no compromiso con lo real -en tanto ensayo de nuevas formas de ser en el mundo- se puede hablar de "verdad" según el concepto de verdad tensional propio de la metáfora. Para Ricoeur, una noción metafórica de verdad debe incluir el aspecto crítico del no es (en forma literal) y la vehemencia ontológica del es (en forma metafórica). (6) En la tensión entre el ser y el no ser es posible asumir el aspecto referencial de la metáfora y su carácter de verdad. Aquí se puede encontrar nuevamente el concepto de razón imaginativa que sostengo, en tanto la imaginación, como extensión hacia el reino del no ser del "aún no es" se hallaría en una tensión constante con la razón afirmadora de lo que es, y de esta tensión surgiría la fuerza de la creación artística. El carácter de plusvalía del lenguaje poético se logra precisamente por esta tensión que asegura el traslado mínimo del sentido, y significa la posibilidad de acceso a nuevos horizóntes.

3. El texto y la imaginación

Ricoeur reconoce la estrecha relación entre metáfora y narración en el hecho de que ambas, al realizar una síntesis de lo heterogéneo, permiten el surgimiento de "algo nuevo" -innovación semántica- a partir de la imaginación creadora y su labor en el esquematismo. (7) Así como en metáfora la imaginación produce nuevas especies lógicas por la asimilación predicativa, en el relato por medio de la trama, integra acontecimientos dispersos y esquematiza la significación inteligible que se le da a la narración concebida como totalidad.

Retomando el concepto aristotélico de *mythos* que significa tanto fábula como historia imaginada e historia bien construida (intriga), Ricoeur concibe la intriga como un proceso integrador, de allí que utilice la expresión "puesta en intriga" (*mise en intrigue*) y "mímesis" como actividad mimética, y considere que *mythos y mímesis* son términos que deben pensarse en correlación. De este modo,con *mythos* se alude al sentido de la obra literaria, en tanto *mímesis* designa la referencia no ostensiva de la misma y se caracteriza por ser fundamentalmente *póiesis*. Es necesario excluir toda interpretación de la mímesis con copia o réplica, porque la imitación es actividad mimética en tanto produce algo: el arreglo (*agencement*) de los hechos por la puesta en intriga.

Pero Ricoeur va más allá de Aristóteles y establece una articulación entre tres tipos de mímesis: la *mímesis I*, que remite a la precomprensión de la acción, la *mímesis II* que alude fundamentalmente a la creación y la *mímesis III*, que indica un paso más allá de la obra, en relación con la recepción de la misma.

La mímesis III como creación supone una mediación entre el campo de precomprensión de la acción en la mímesis I -ese fondo opaco del vivir, obrar y sufrir- y la mímesis III, el mundo del lector quien, al recibir la obra, transforma su obrar. El corte con lo real que produce la obra tiene un enlace con el mismo a través de la mímesis I y un retorno a través de la mímesis III. La obra como creación abre el reino del "como sí", (8) y la labor de la imaginación en la mímesis II se continúa en la mímesis III ya que el relato alcanza su sentido pleno al ser restituido al tiempo del obrar y padecer en esta última mímesis - que indica el punto de intersección entre mundo del texto y mundo del lector. El relato permite una ampliación de nuestro horizonte de existencia. Por ello dice Ricoeur que "el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todas las clases de textos descriptivos o poéticos que yo he leído, interpretado y amado". (9) La re-significación o sobre-significación (*sursignification*) de la acción humana que se realiza en el proceso de lectura genera un "aumento icónico" que permite a la obra desplegar un mundo que *aumenta* la realidad, en la medida en que al re-significar el mundo en su dimensión temporal y re-hacer la acción, hace posible para el lector el experimentar nuevas formas de ser en el mundo. La obra abre un mundo habitable en el que se produce la fusión del

horizonte de experiencia de la misma y el horizonte de espera posible a partir de la lectura. (10)

La relación entre vida y relato implica la idea de que una vida no es tal hasta que no es interpretada, (11) y en este sentido la ficción contribuye a la comprensión de sí. Podemos comprender nuestra vida como historia y nuestra identidad como identidad narrativa. En este punto se hace nuevamente presente la acción de la razón imaginativa. Frente a una concepción de un yo idéntico a sí mismo y abstracto, por un lado, y a un abandono de la comprensión de sí por la asunción de un cambio total e inabarcable, es una razón imaginativa la que puede establecer una mediación entre cambio e identidad, desechando una identidad sustancial (*o identidad idem*) por una identidad narrativa (*identidad ipse*). La identidad sustancial representa un extremo del péndulo de la razón, los cambios son los puntos intermedios. Una razón imaginativa permitiría abarcar a ambos sustituyendo un ego idéntico a sí mismo por un ego que, a través de los textos que le ofrece la tradición, puede efectuar en sí un trabajo de innovación y sedimentación constante que le impide el anquilosamiento en una figura única de sí mismo. En este sentido el yo se está constituyendo siempre, en una relación vivida con su pasado y su futuro a partir del instante en el que se fusionan los horizontes. Al leer un texto nos apropiamos de una proposición de mundo que no está por "detrás" del relato sino por delante: es lo que la obra revela, despliega y describe. El yo se comprende delante del texto, exponiéndose a recibir del mismo un sí más vasto. "Lector, yo no me encuentro más que perdiéndome": (12) el ego es a través de las variaciones imaginativas, no siendo él mismo es como puede llegar a ser. La subjetividad del lector es irrealizada, puesta en suspenso y potencializada para experimentar nuevas formas de ser en el mundo.

4. La ética y la razón imaginativa.

Las aporías de la temporalidad con que inicia Ricoeur *Temps et Recit* permiten una apertura al campo práctico (13) y un pasaje desde el relato hacia la acción ético-política. La relación de la historia con los relatos se verifica a partir de la fusión entre espacio de experiencia (a través de las tradiciones) y horizonte de espera, fusión que se logra en el concepto de iniciativa. La iniciativa aparece en la frontera entre lenguaje y acción (14) y es caracterizada por Ricoeur, siguiendo las reflexiones nietzscheanas en la *Segunda Intempestiva* como el presente vivo y operante. La noción de iniciativa implica una tarea ética: impedir que la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera se transforme en cisma, ante el estrechamiento del primero y la huída del segundo que se producen a partir de la modernidad. La tarea a cumplir frente al futuro que huye consiste en impedir que se transforme en una ucronía inalcanzable, estableciendo proyectos intermedios entre el horizonte de espera y el presente. Y frente al estrechamiento del espacio de experiencia por la visión de un pasado acabado. Ricoeur señala la necesidad de reavivar en él

tendencias no cumplidas, transformándolo en una tradición viviente. Esta doble acción se resume en los conceptos de iniciativa y fuerza del presente, y en tanto la iniciativa es un intento, también es una promesa. "La promesa es la ética de la iniciativa" (15) y en la medida en que toda *promissio* encierra una *missio*, el compromiso con el presente permite la apertura hacia el futuro. (16)

Iniciativa, fuerza del presente, promesa, son conceptos éticos que hacen referencia a imperativos surgentes de la reflexión sobre la narratividad. En este sentido, Ricoeur ha logrado conciliar dos campos que generalmente se han considerado separados: el reino de la imaginación presente en el relato, alejado de lo real, y el ámbito de la acción humana concreta, inscripta en la relidad. Esta conciliación que indica, por otra parte, una tarea infinita, ha sido posible gracias a la idea de racionalidad narrativa que no es, según mi parecer, más que una forma distinta de referirse al concepto de razón imaginativa. Es una razón imaginativa la que puede inscribirse en lo que es alentando la fuerza de lo que aún no es, y reuniendo la multiplicidad de las experiencias con la pluralidad de las esperas en el presente viviente.

5. Importancia de un concepto de razón imaginativa aplicado al tema de la conflictividad.

Considero que un concepto de razón imaginativa aplicado al ámbito ético podría brindar un aporte importante en una temática como la conflictividad, en la medida en que una razón imaginativa permitiría afrontar los conflictos sin anular alguno de sus polos, y teniendo en cuenta multiplicidad de perspectivas que las mismas situaciones ofrecen. En *Soi-même comme un autre* Ricoeur aborda de manera explícita la temática de la conflictividad, señalando la inevitabilidad de los conflictos en la oposición unilateralidad de los principios morales/complejidad de la vida. (17) Y señala que la forma de enfrentamiento con los conflictos tiene que ver con la sabiduría del juicio moral en situación, la *phrónesis* práctica que permite escapar a lo arbitrario, recurriendo al fondo ético sobre el que se desarrolla la moral. Esta sabiduría consiste en la invención de conductas que traicionen la regla -lo universal- lo menos posible y satisfagan lo más posible la excepción que demanda la solicitud. Considero que se podría decir que también esta sabiduría práctica -o solicicitud crítica- es un ejercicio de la razón imaginativa que en su tránsito por lo universal y lo singular, sin despreciar ninguno de los dos, permite afrontar los conflictos de una manera no esquemática sino "recogiendo" lo múltiple con la "guía" de la regla.

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en el intento de señalar algunas de las consecuencias que podría tener en el ámbito ético la ampliación de un concepto de razón imaginativa.

Entiendo por "razón imaginativa" la alianza entre el aspecto estructurante, sistematizador y universalizador comunmente atribuido a la razón, y el carácter desestructurante - reestructurante y singularizador propio de la imaginación.

A partir de la lectura de la obra de **Paul Ricoeur** es posible encontrar tres vías de acceso a este concepto de razón imaginativa (término que Ricoeur no utiliza, pero que considero se encuentra implícito en sus reflexiones). La primera vía es la del **símbolo**, y una filosofía de los símbolos representa un ejercicio de la razón imaginativa en tanto supone aunar la tendencia a la unidad propia de la racionalidad a la multiplicidad de los enigmas, como tarea de una tensión constante entre una hermenéutica de la sospecha y una hermenéutica de la recolección del sentido.

La segunda vía se halla representada por la **metáfora** en la que el concepto de razón imaginativa puede ser hallado a partir de la tensión entre ser y no ser, tensión que permite el acceso a nuevos horizontes de significación. Y la tercera vía se encuentra en el **texto**, y el las reflexiones sobre la mímesis 2 como mediadora entre el mundo de la precomprensión de la acción y la refiguración en la mímesis 3. Es a partir de esta mímesis 3 que se puede establecer la relación entre razón imaginativa y ética, desde la experimentación de las nuevas formas de ser en el mundo que conducen a la constitución del sí-mismo.

Como conclusión, indico el aporte que este concepto de razón imaginativa puede brindar a la ética en lo referente al tema de la conflictividad.

Notas

(1) PAUL RICOEUR. 1969. Le Conflit des interpretations. Essais d'herméneutique I, III, "Introduction a la symbolique du mal", Editions du Seuil, Paris. Trad. española Introducción a la simbólica del mal, M.T. Lavalle y M. Pérez Rivas, Megápolis, Buenos Aires, 1977, p.25.

(2) PAUL RICOEUR. 1986 Le mal. Un défi à la philosophie et à la tecnologie, Labor et Fides, Centre Protestant d'Etudes. Genève,p. 38.

(3) PAUL RICOEUR. 1984. Poética y simbólica. In Educación y Política. Trad. M.F. Begué. E. Docencia, Buenos Aires, p.33.

(4) MAX BLACK. 1966. Modelos y Metáforas. Trad. Sanchez de Zavala, Taurus, Madrid.

(5) En tanto la metáfora posee un carácter de innovación semántica que hace surgir una nueva pertinencia a partir de las ruinas de la predicación impertinente.

(6) En este sentido RICOEUR, retoma ideas de Phillip Wheelwright, The Burning Fountain, Indiana, University Press, 1968 y Metaphor and Reality, Indiana, 1962, para quien la metáfora es la tensión entre la epífora (que fusiona los términos inmediatamente a nivel de la imágen) y la diáfora (que combina mediatamente téminos discretos), pero rechaza de este autor su posición de ingenuidad ontológica con respecto a la metáfora.

(7) Esto lo hace al comiemzo de Temps et Récit, Paris, E. du Seuil, Tome I , 1983, Tome II, 1984, Tome III, 1985, en el tomo I, p.11 ss, comparando esta obra en la Métaphore Vive, Seuil, Paris, 1975, y reconociendo que por esta razón ambas obras son gemelas.

(8) Temps et Récit, I, p.10

(9) Temps et Récit, I, p. 121. En la nota 3 de la p. 122 RICOEUR cita la consigna de Nelson Goodman, que resume sus propias ideas en este punto: "pensar la obra en términos de mundos y los mundos en términos de obras".

(10) El hecho de RICOEUR considere de la tarea hermenéutica tiene ver con la intersección mundo del texto-mundo del lector implica, entre otras cosas, que deja de lado la alternativa romanticismo-estructuralismo en este punto. La hermenéutica romántica ponía el acento en la "genialidad" del autor, en tanto el estructuralismo se preocupa por la estructura de la obra, dejando de lado las intenciones del autor. La concepción Ricoeuriana de intersección de mundos (del texto y del lector) en la mímesis III elude ambos extremos. Véase "La funtion herméneutique de la distation" en Du texte à l'action. Essais d' herméneutique II, Paris E. du Seuil, 1986, pp.101-117, esp. pp 112-114.

(11) Véase "La vida:un relato en busca de narrador", en Etica y Política, ed. cit., pp. 45-57.

(12) Du texte à l'action, p. 117. Para el tema de la apropiación pueden verse además: "appropiation", en PAUL RICOEUR, Hermeneutics & the Human Science, edited and translated by John Thompson, Cambridge-Paris, Cambridge University Press, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981, pp. 181-193, y Temps et Récit III, pp. 260 ss.

(13) La primera aporía se refiere a la aposición entre tiempo fenomenológico y tiempo cósmico, y alcanza una respuesta en la narratividad a partir de la noción de identidad narrativa. La segunda aporía se refiere a la totalización del tiempo y la tercera a la inescrutabilidad del mismo, estas dos aporías son las que permiten la apertura al campo práctico en la medida en que la teoría de la narratividad señala sus límites en estos temas.

(14) P.RICOEUR, "Evènement et sens", ponencia al Congrès des Societés de Philosophie, Dijon, 1988, mecanografiada, p.2.

(15) RICOEUR, "L'initiative", Du texte à l'action, p.272.

(16) Esta es la ética del envío (envoi), que se opone a una ética del deber. Véase RICOEUR, "Approche philosophique du concept de liberté religieuse", Archivio di Filosofia. L'Ermeneutica della liberté religieuse, Padova, 1968, pp.215-252, esp. p. 220.

(17) Soi-même comme un autre, Paris, Ed. du Seuil, 1990, "Interlude" , pp. 281 ss.

TOPOLOGIA - ATOPOLOGIA DEL SABER

Eladio Pablo C. Craia*, Horacio Martínez*, Daniel Omar Pérez*, Claudia Soraya Tonsich*

* Universidad Nacional de Rosario

La habitualidad académica ha reforzado ciertos recorridos que tienen que ver con trazarse un objetivo y resolverlo a lo largo de un texto, admirable intención es la de las instituciones de enseñanzas que insisten en mantenerse fieles a un modelo que las precede y las excede. Este modelo -todos lo conocemos- es la concepción misma del saber. Este saber, como la mecánica de su enseñanza, ha visto siempre su propia estructura como un lugar de partida, un camino a recorrer y un lugar de arribo. Este último legitimado y legitimante tanto por su posición, generalmente más elevada, como también la dificultad que implica llegar a él. En todo momento se trata de un camino de ascenso que deberá pulir las impurezas de su inicio mediante la anamnesis, la dialéctica, la construcción, o cualquier otro tipo de "metodología". El Saber se eleva mediante movimientos precisos de un lugar específico a otro lugar específico. El diagrama final, se constituye en la sistematicidad de los deslizamientos.

Tememos que éste no sea nuestro caso, ya que teniendo algunos datos a disposición, decidimos correr el riesgo de plantear aquí un interrogante, e intentar exponer o quizás presentarles salpicones de cuestiones. Cuestiones que no surgen gratuitamente, ya que estamos inmersos en la Universidad, la Filosofía, la Enseñanza. Pero cierta explosión o más bien implosión del "topos" nos posibilita hablar o vagar desde nuestro lugar, por cierto no indiferente, ni mucho menos neutro.

Pretendemos no treparnos a esos frondosos y poderosos árboles topos privilegiados que nos permitiría hablar iluminando alguna verdad, que sin duda legitimaría luego algún saber. Más bien preferimos no recorrer caminos, ni construirlos, ni levantar alguna mata para des-cubrir alguna verdad oculta. Queremos correr por la pradera, pero en qué sentido? diría Alicia; correr en los dos sentidos a la vez , avanzando y retrocediendo sin dejar huellas, huellas que pudieran servir luego como algún modelo; pero, sin embargo , podemos decir que fueron siempre modelos los que esgrimió el Filósofo para delinear sus campos de operaciones. Cabría preguntarse dónde se encuentra ese reservorio de modelos. Y es éste el interrogante que no se puede contestar, ya que patria de los modelos no es una región sino un movimiento, o a lo sumo, podemos decir que el lugar coincide con el índice del Filósofo que lo señala. Parados desde estas perspectivas intentaremos abordar algunas tensiones

producidas en la tradición occidental a partir de la ubicación en lugares claves de la meditación de conceptos fuertes como: "Saber", "Conocimiento", "Institución de enseñanza", "Transmisión de Saber", etc. y el de su presupuesto inevitable: la pretensión de homogeneidad.

Trataremos de trabajar en dos niveles de análisis la circunstancia de dos fracasos, que quizás no sea más que uno. Por un lado cuando el filósofo cambia sus etéreas vestiduras y se coloca el uniforme de Rector y por otro cuando intenta unificar todos los registros del saber.

De algo estamos seguros: participamos de un Congreso de Filosofía, en el ámbito de una Universidad, pero suponemos esto como claro, reconocemos el lugar y esto nos tranquiliza. Es el lugar de los conocimientos y de su enseñanza. El lugar donde se concentran todos los saberes legítimos y reconocidos. La Universidad es aquí un espacio euclídeo en el que se pueden dibujar las diversidades de los "saberes particulares" como partes de una totalidad esencial, "universal", que a su vez contiene todo aquello que se puede conocer. Parece que la Universidad es una esencia que acoge particularidades, es el ámbito natural del saber, es allí donde debe circular, transmitirse, disputarse. Todo sucede como si una homogeneidad (esto es, "Universidad") reivindicase para sí el estatuto de neutral.

La Universidad aspira a ser la gran memoria del mundo. Sin embargo, si la interrogamos más severamente nos dirá que su principal función no es crear fantásticamente los conocimientos, ya que éstos estarían en ella en una ambigüedad de pertenencia y no-pertenencia. Pertenencia en tanto que en su siempre cerrado espacio es donde -como dijimos- se desencadenan y se juegan todas las formas de las ciencias y las artes humanas que tengan el certificado de verdaderas, necesarias y privilegiadas con respecto al resto de las disciplinas del hombre. Es por ésto que la Universidad carga con la responsabilidad de crear y legitimar los profesionales, los doctos, los que en general saben. Cabría de hecho, preguntarse por esta palabra "carga", habría que ver si no deja de ser un peso para ser una función que debe desempeñarse con nobleza y eficacia. Es allí donde aparece cruzada con el Estado a través de un contrato y con la Nación mediante una relación simbólica. Pero por otro lado los conocimientos están con respecto a ella en una situación de no-pertenencia, pues siempre está remitiendo los saberes a una instancia ulterior que operaría como origen o autor, que no se confunde con la Universidad misma. Un investigador siempre trabaja en el seno de la Universidad, éste es su lugar, pero el resultado de su investigación llevará su nombre, el del autor. Hegel dictó sus lecciones de Historia de la Filosofía en las aulas de una institución adecuada para ello, pero lo dicho le sigue perteneciendo, son las lecciones de Hegel y luego, dictadas en la Universidad de Jena. Esta remisión no siempre debe establecerse entre la Universidad y un individuo protagonista de la práctica investigativa que le es interior, que se mueve dentro de ella misma. El conocimiento puede ser regido y entrar en relación de paternidad y

pertenencia con instancias exteriores, pero rectoras de la misma Universidad. Federico Guillermo y Kant muestran claramente esta relación de guía y moderador de los conocimientos con ejes de poder que le son externos pero no indiferentes.

Esto conduce inevitablemente a una paradoja que sería más que interesante en el caso de ser usada como llave para destrabar un problema mucho más amplio. Si la Universidad es el "lugar natural" de Saber, pero a la vez no es su último referente creador, entonces nos queda rastrear la fuente misma de los discursos que allí tienen morada. Tenemos que desplazar al autor, al Estado , al grupo de investigación, etc., del concepto mismo de Universidad. Se abre un espesor, el espesor de la marca primera con respecto de la geografía donde la marca se coloca. Este espesor tiene las dimensiones de un sello. La marca pertenece al autor, el sello a la Universidad. El sello avala y protege la marca, la cubre, le da seguridad y respaldo, todo esto a cambio de que la misma no contradiga demasiado, no escape o traicione al sello o a la mano que sella.

Este sutil distanciamiento entre el último anclaje del saber y su sitio obligado nos lleva a pensar que la institución de enseñanza tiene muy claro algunas cosas: trabajo, discuto, modifico, enseño, transmito, distribuyo, moldeo los conocimientos, pero ellos están siempre en un lugar indeterminado que de algún modo nunca es del todo accesible y del todo ajeno. Ampliando aún más la pretensión se puede intentar marcar algunos presupuestos que se manifiestan como básicos en la estructura de la Universidad. Esta última podrá operar con los discursos e incluso modificarlos, pero dentro de ciertos márgenes, el último centro rector de la estructura de tal o cual conocimiento no puede ser tocado pues ya no le pertenece.

Como sea que se flexibilice este criterio, y en este nivel de análisis, esto dejaría de lado la posibilidad que el diagrama, las prácticas, los reglamentos y las costumbres académicas puedan influir o modificar mas allá del "origen" los discursos. Metafísica del Saber, pero del saber último, irreductible, verdadero hasta lo dramático. El saber en un lugar, como una cosa diversa del lugar. Entonces aparecen dos instancias fundamentales en la que se basa la academia: su relación institucional, estatal, política, de donde surge su lugar privilegiado y a su vez su responsabilidad. Por un lado crea y sólo ella puede crear ciertos niveles de "sabios", pero por otro es responsable ante un Estado, una Nación o inclusive ante un Espíritu de aquello que de sus aulas sale. ¿Cómo hacer entonces para mantener el lugar homogéneo, privilegiado y a la vez estar segura de no fallar para el afuera?. La Filosofía sabe de ésto. Del viejo arcón de los conceptos saca su escudo y su espada (sí, lucha), el "Proyecto" y el "Método". Impulsado por el más sublime deseo de su corazón, la "Homogenenidad", se dispone a reglar, atrapar y delinear la forma final del lugar de los saberes. Se sabe, en los proyectos del filósofo rector todo cierra, todo es visto y controlado (sí, como los guardias), la dispersión fue eliminada.

¿Pero y si no fuese así? ¿Si el conocimiento, el saber y las relaciones no se moldearan sobre el marco anterior? ¿Si el proyecto del filósofo, del estado o de la nación no se realizara como se espera? ¿Qué hacer? ¿Dónde buscar la falla? Quizás, nos parece, habría que buscar la causa de esa rebeldía en ese espesor antes mencionado entre la marca y el sello. En todo caso pensar o tratar de pensar que la terrible pertinencia de los saberes a la Universidad es lo que hace fracasar el intento de agrupar los conocimientos y eliminar las sorpresas (como siempre desagradables). Esto sería lo desencadenante, los saberes, los conocimientos, los discursos, la filosofía, sólo se dan en ese ámbito microfísico determinado, pero que se multiplica o que desaparece, que son las aulas, los pasillos, atravesados por haces de dolores, temores, risas, técnicas, reglamentos, relaciones individuales, etc., en ese juego de poderes en lucha, de éxito y de fracaso, son los sitios y los momentos donde el saber surge, nace y se desarrolla. Sólo en el juego de enseñar, transmitir, investigar, modificar, defenestrar a un saber o a un colega, sólo en el triunfo de un debate y en la figura del otro avasallado o viceversa se ve el conocimiento. Que esto puede ser llevado a todo tipo de relaciones, de hecho, pero sólo la Universidad ha tratado de evitarlo con los artilugios y los poderes más variados, sólo ella intenta salvar los saberes de la lucha asesina, y es en ella donde mejor se percibe este ejemplo y esta problemática. En la puesta en juego de los cuerpos, del nombre, (no el del autor, sino de aquél que lo excede siempre, que lo engaña siempre), en la microfísica del poder del aula misma es donde surge el saber, el sabor, el gusto de los discursos. Esta íntima unión entre la Universidad y los saberes es justamente lo que aleja hasta el infinito la una del otro.

Es tan imposible de determinar el ámbito interno de producción, que los discursos no pueden ser atrapados en una red coherente de conceptos claros. De aquí en más nunca serán de ella, pues no son ni del autor, ni del estado (aunque momentáneamente puedan serlo y luego dejar de serlo tan rápidamente como se constituyeron). Son tan de ella, que no le pertenecen. Siempre se le escapan al faltarle el lugar fijo donde clavarle el saber y así inmovilizarlo. De hecho aquí fracasa todo intento de proyecto unificador, homogeneizador sobre el cual siempre se insistió. Fracaso que preludia otro más impresionante y quizás más trágico que se despliega en ciertos sectores de discursos filosóficos como tal.

Parece que, por lo menos, en el interior de lo que conocemos como la "modernidad" en filosofía, hay una triangulación que no cesa de reiterarse a través de las diversas textualidades. Esta triangulación, que es la relación: Sujeto-Verdad-Relato de Verdad; permite que el discurso filosófico se sistematice y constituya la totalidad de lo que debe y puede decirse. Sin Sujeto no hay Verdad y por lo tanto tampoco Relato de Verdad, o, sin Verdad no hay Sujeto que pueda escribir su Relato, en fin, de lo que se trató en esta época es de re-escribir esta triangulación colocando el acento en uno de sus términos y haciendo girar el círculo para un lado o para el otro. A simple modo de señalamiento podemos decir como en

Kant opera este mismo gesto a través de un Sujeto Transcendental que construye su Objeto en el ámbito del Fenómeno para relatárnoslo mediante una estética y una lógica. La Razón como estrategia desplegada a través de los conceptos y los principios se construye a partir y en el interior mismo de esa "Estética Trascendental". No nos detendremos en pensar aquí las innumerables y ricas consecuencias que podemos hacer derivar de la lectura plural de la textualidad kantiana, simplemente nos quedaremos con aquella "intención" que trataba de salvar la metafísica de la dispersión de las ciencias, intentando colocarla nuevamente en la cúspide de los saberes, como corona y fundamento de los mismos. No lejos de aquí se encuentra Hegel, con toda su crítica al kantismo y sobre todo al Sujeto, denunciando esa adversidad que lo separaría del objeto, pero esto no es otra cosa que la interiorización misma del círculo que critica, una vuelta sobre sí que el espíritu recorre envolviendo la totalidad y haciéndola posible como tal. El cierre del círculo se efectúa de modo dialéctico para ponerse a dar vueltas en torno a sí.

Muy bien, podemos decir que todo esto tiene que ver con una cierta tradición, la de la filosofía y su historia; peor, hubo alguien que supo desacomodarse de ella "martilleando sobre su lomo", nos referimos a Friederich Nietzsche. Alguna vez los que estamos aquí nos hemos pasado tardes enteras hablando sobre él. Lo hemos leído casi con devoción, pero, como él mismo recomienda en Ecce Homo, nos cuidamos en no morir aplastados por una estatua. Siempre preferimos a Nietzsche como bufón antes que como santo; tomamos a aquel que habló de la invención del conocimiento narrando su creación con los recursos de la fábula, demostrando así su origen humano, demasiado humano; y nos quedamos con su denuncia del cristianismo y del platonismo como desvalorizadores de la vida en nombre de otra vida, de otro mundo. Pero, que sucede cuando en un texto como "Sobre el porvenir de nuestras escuelas" se critica a la sociedad de la época en nombre de los derechos del genio que encarna al "espíritu alemán"?. En estas conferencias critica al desperdicio de la cultura de masas que se fomenta en las instituciones educativas como lo que dificulta o hace imposible la aparición del genio;"... se democratizan los derechos del genio, para eludir el trabajo cultural propio y la miseria cultural propia. (...) El verdadero secreto de la cultura debe encontrarse en el hecho de que innumerables hombres aspiran a la cultura y trabajan con vistas a la cultura aparentemente para sí, pero en realidad sólo para hacer posibles a algunos pocos individuos". Las escuelas -dice Nietzsche, están dominadas por dos tendencias: una a ampliar y a difundir la cultura y la otra a abandonar sus pretensiones más nobles y ponerse al servicio del Estado. Se crearían así individuos útiles y funcionarios ávidos de riquezas. La libertad académica no será sino uno de los sellos distintivos de esa barbarie cultural que tiende a destruir la ordenanza más sagrada del reino del intelecto, o sea, la sujeción a la masa, su obediencia sumisa, su instinto de fidelidad al servir bajo el cetro del genio. Esta categoría del genio aparece imbricada con su concepto del "espíritu alemán" cuando nos advierte que no se accederá al movimiento de la cultura clásica, no se llegará al alejado mundo griego después de haber renegado del propio espíritu nacional.

"Desde luego, hay que ser capaz de rastrear ese espíritu alemán en sus escondrijos, bajo disfraces de moda, o bien bajo montones de ruinas, hay que armarlo hasta el punto de no avergonzarse ni siquiera de su forma pervertida; sobre todo, hay que substituir ese espíritu por lo que hoy se llama, con actitud orgullosa "cultura alemana de la época actual".

Este espíritu alemán surgirá de una nostalgia angustiosa del mundo griego, hasta que los hombres mejores y más dotados no tengan como meta de su peregrinaje la patria griega,las instituciones educativas no dejarán de ser escuelas de periodismo y erudición.

Todo proyecto elitista, como éste de Nietzsche, choca con la paradoja de necesitar a aquellos a los que se quiere segregar para su concreción. Los mediocres deberían aceptar voluntariamente las indicaciones del genio, y si no lo hacen serían forzados a ello, pero donde interviene la fuerza-jurídica o policial- no se estaría negando el poder del espíritu?.

Otra objeción y quizás la más importante: no sería un índice claro del fracaso de este sistema, la propia escritura posterior de Nietzsche?.

Para concluir queremos señalar el carácter de último refugio del sabio, que adquirió la Universidad desde un cierto tiempo. Si Maquiavelo borró del pensamiento político toda pretensión filosófica de decir la verdad última sobre la conducción del Estado, esa pretención sobrevivió en el intento del sabio de rescatar y elevar a la Universidad por sobre la "crisis" de su época.

No sabemos si este intento continuará o será abandonado y el filósofo, ya desilusionado, se envolverá en su manto y echará a andar a paso lento.

LA FACULTAD KANTIANA DEL GUSTO PURO: UNA REFLEXION SIN CONCEPTOS.

Carola Crespo de Blaquier *

* Universidad de Buenos Aires.

Quienes nos interesamos en los problemas estéticos conocemos las dificultades que presenta la lectura de la *Crítica del Jucio* de Kant (1).

En nuestra opinión, el mayor obstáculo resulta de las exigencias propias de la filosofía trascendental en relación con el juicio *puro* de gusto, que para Kant expresa lo esencial de nuestra experiencia de la belleza. En este sentido, el análisis de los juicios no parece el método más adecuado para encarar el *factum* del gusto *puro*, una experiencia donde el pensamiento conceptual calla para dejar hablar a los sentidos.

Este trabajo no pretende ofrecer una respuesta a la cuestiones que las afirmaciones de Kant sobre la belleza *pura* han suscitado dentro del sistema de su pensamiento. Nuestro propósito es más modesto. Se limita a mostrar que el análisis kantiano sacó a luz un aspecto esencial del fenómeno de la belleza, e inauguró una dirección para la investigación que dió excelentes frutos en el campo de la historia y la crítica del arte.

La exposición toma como punto de partida los casos presentados como ejemplos del gusto, y a través de ellos muestra de qué manera Kant reduce, si no elimina, el papel del concepto en este tipo de juicios. Primero se ocupa de la belleza desde la perspectiva del objeto, para determinar si puede hablarse de "objeto bello", y en caso afirmativo de qué clase de "objeto" se trata; luego describe qué tipo de experiencia expresan estos juicios y cuáles son sus condiciones y finaliza con un breve comentario acerca de la función del gusto. Si bien la crítica ha señalado, con buenas razones, que el valor del análisis kantiano no se reduce a sus consideraciones sobre la belleza *pura*, pensamos que no se ha marcado suficientemente el papel fundamental que tiene para Kant el gusto *puro*, y justificaremos nuestra opinión apoyándonos en sus reflexiones acerca del arte y del genio.

El objeto del gusto puro.

Kant afirma que un juicio del tipo "Esto, que percibo aquí y ahora, es bello", a pesar de que según su forma, predica algo de un objeto, en realidad se limita a expresar el efecto que ese objeto provoca en el sujeto que lo enuncia (1).

Pero si bien el juicio no dice nada sobre el objeto, ni puede decirlo, no hay juicio *puro* de gusto sin un objeto empírico, o su representación, que lo provoque (2a. Introducción, VII, p.203). Por tanto, es lícito preguntarse qué clase de cosa produce semejante efecto. ¿Se trata de un tipo especial de objeto o Kant se refiere a un *aspecto* de los fenómenos? Abordaremos la respuesta a través de los casos presentados por Kant.

Las sensaciones.

Un grupo de ejemplos indica que ciertas sensaciones no pueden provocar un juicio *puro* de gusto.

Los sentidos del *olfato* y el *tacto*, a los que Kant alude en dos únicos casos, no dan lugar al gusto puro; no hay belleza en el aspecto háptico de una escultura (51, p.288), ni en el olor de una rosa (8, p.217).

En cuanto al *sabor*, si bien por un lado declara que bajo el acicate del hambre no es posible saborear un manjar (4, 214), lo cual podría indicar que fuera de esta circunstancia el gusto *puro* es posible, por el otro menciona al agrado por el vino como referido a las inclinaciones privadas, por tanto no puras, de cada uno (7, p.215).

Con respecto a la *vista* y el *oído*, tradicionalmente considerados los sentidos verdaderamente "estéticos", de los casos presentados se infiere que sonidos y colores no pueden ser objeto del gusto *puro* en tanto se presenten: 1) como "expresión de", por ejemplo cuando el color violeta desagrada por considerárselo triste (7, p.215); o 2) como cualidades de un objeto determinado, por ejemplo el grito o el ruido en tanto que no son puros sonidos (14, p.223), el verde de un prado (3, p.211), la preferencia por el sonido de los instrumentos de cuerda a los de viento (7, p. 215). Sin embargo, veremos que bajo ciertas condiciones los colores y los sonidos pueden ser objetos para el *puro* gusto.

Finalmente, hay un caso interesante que elimina toda posibilidad al gusto *puro*: la fealdad que produce *asco*, por tratarse de una percepción en la cual no puede separarse la sensación de lo formal (48, p. 282). El sentido de esta última frase se aclara en el desarrollo de la exposición.

Los objetos de la experiencia.

Otro grupo considerable de casos indica que toda cosa, de la naturaleza o del arte, que sea "conforme a fin" y *en tanto que así se la perciba*, no puede ser objeto para el gusto puro.

En sentido trascendental, fin significa *concepto* en cuanto condición de posibilidad de un objeto (10, p.220). Podemos considerar entonces, que todo objeto es, en tanto cosa y no un caos de sensaciones, "conforme a fin", pues su causa, aquello que hace que la cosa sea lo que es, es un concepto. Todo lo que se me da en la intuición *como objeto*, sea una rosa, un montón de hojas, un pájaro o un hombre depende de, o supone, un concepto.

Respecto de esta primera distinción, Kant afirma que considerar *como tales* un edificio (1, p.209) un palacio (2, p.210), una casa (8, p.217), un traje, un concierto, una poesía, una rosa (7, p.215), un grito o un ruido (14, p.223), es decir, considerarlos como *cosa*, impide el juicio *puro* de gusto. Ello ocurre aun en la percepción de simples figuras regulares geométricas, pues son exposiciones de un concepto determinado que prescribe la *regla* a la figura (Nota a la 1a. sección de la Analítica, p.234). Cuando observo un gato como gato, cualquier juicio que haga respecto de él está determinado por el concepto, y, en tanto que lo está, este "objeto gato", o cualquiera de los objetos mencionados, no puede provocar un juicio *puro* pues "si se juzga sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de belleza" (8, p.217). Esta es la formulación clave del *puro* juicio de gusto: no es un juicio por conceptos.

El caso de la "belleza" adherente.

Ello no significa que no pueda juzgarse la "belleza" de las cosas en tanto cosas. Hay un tipo de juicio que si bien no es un *puro* juicio de gusto alude al placer que proporcionan los objetos precisamente por ser lo que son. Es un juicio por conceptos que se refiere a una cualidad de las cosas *qua* cosas, esta rosa es bella *como* rosa, aquella iglesia es bella *como* iglesia, este hombre es bello *como* hombre.

Kant lo explica diciendo que se trata de una belleza que "presupone un concepto y la perfección de la cosa según éste" (16, p.226) y la denomina en consecuencia "belleza adherente"; la norma o regla de la belleza descansa en un concepto (16. p.226). También se refiere a ella como belleza "condicionada" al concepto de un fin particular (16, p.226).

Kant no es demasiado preciso en la exposición de este tipo de juicios, ni en la presentación de los casos correspondientes, que abarcan tanto la belleza de una flor como la belleza como expresión de cualidades morales. El criterio que los reune es que en todos ellos la intervención de un concepto es una condición necesaria para el juicio. Como ejemplos de belleza adherente menciona al hombre, objetos naturales y artefactos.

En primer lugar podríamos interpretar que se trata de la *adecuación* de la cosa a su concepto. Kant no usa este término, pero su alusión a elementos decorativos que por

sí mismos pueden gustar pero que resultan inadecuados a la cosa a la cual se aplican, el caso de los adornos de una iglesia o el tatuaje en una figura humana (16, p.227), parece apuntar precisamente a este significado. La noción de lo bello como lo adecuado (prósopon) ya aparece en el *Hipias Mayor* de Platón, una cuchara de madera es más adecuada, por ende más bella, que una de oro para revolver la sopa.

En segundo lugar, poder juzgar belleza adherente supone un "conocimiento" de lo que "deba ser" la cosa. ¿Cómo puedo saber lo que una cosa, una flor, un hombre, un artefacto "deba ser"?.

Cuando Kant dice que la belleza adherente "presupone un concepto de fin que determina lo que deba ser la cosa"(16, p.227), también puede pensarse el fin como *función*. Refiriéndose a la posibilidad de juzgar la belleza de una flor, Kant afirma que lo que ésta deba ser sólo lo sabe el botánico (16, p.227) porque conoce su función: ser órgano de reproducción - aunque observa que cuando hace un juicio *puro* no la toma en cuenta. Por tanto, cuando menciona como ejemplo de belleza adherente la belleza de un edificio "como iglesia, palacio, arsenal, quinta" (16, p.227), es lícito pensar que, conociendo su *función*, religiosa, política, bélica o comercial, emito el juicio en tanto el objeto la satisfaga o no; en tanto lo haga, será bello. El principio de función actúa en la arquitectura contemporánea como normativa estética.

Junto con el edificio y la flor, Kant menciona como caso de belleza adherente la belleza de un caballo y la belleza humana, y en esta especie la de un hombre, una mujer, un niño (16, p.227). Si bien en el caso del caballo puede aceptarse la noción de función, en la belleza humana no parece suficiente.

Además, este criterio tampoco cubre otro sentido:no necesito saber la función del caballo o de la flor para encontrar a un caballo o a un tulipán más bello que otro. Belleza adherente significa algo más. En una belleza *"fijada* por medio de un concepto de finalidad objetiva" (17, p.229), pareciera que el concepto también debe dar la norma para el *aspecto* de la cosa.

En la categoría de "belleza adherente" se profundiza, se vuelve más compleja, la relación entre la cosa y el concepto. En el caso de esta belleza es importante, según Kant, que el concepto del que depende la cosa "pueda pensarse" (17, p.229). ¿Qué significa esto?

En un pasaje Kant dice que el concepto debe ser lo *suficientemente determinado* para permitir al que juzga, por *comparación* con él, decidir la belleza del objeto (17, p.229);"comparamos la representación mediante la cual un objeto nos es dado con el objeto en consideración de lo que debe ser, mediante un concepto" (16, p.228).

Tomando un ejemplo muy trivial, ¿cómo "comparo" el gato de mi vecina con el "concepto" gato? ¿O este ejemplo no sería lícito para Kant?

Determinar un concepto significa darle un material, una intuición (tarea del juicio determinante). Pero ahora no se trata simplemente de reconocer un objeto particular como miembro de su clase, ni tampoco *compararlo* con su concepto según el criterio de la adecuación o de la función, sino de compararlo como bello, en tanto *exposición* de ese concepto. ¿Qué tipo de "concepto" de una cosa la determina como una *exposición* bella de él?

Podemos pensar que para Kant un concepto suficientemente determinado es aquél que permite tener una *idea* de lo que la cosa "deba ser" (16, p.226). Ello significa que este tipo de belleza no "adhiere" en realidad a un concepto sino a una *idea*. La idea, como concepto de la razón, es siempre idea *indeterminada* de un máximo y entonces no pude ser representada por un concepto sino en una exposición individual (17, p.228). Por tanto, se trata de juzgar un objeto comparándolo con "una mera idea que cada uno debe producir en sí mismo, y según la cual debe juzgar todo lo que sea objeto del gusto, ejemplo del juicio del gusto y hasta el gusto de cada cual" (17, p.228).

Kant distingue dos "tipos" de ideas, y para la primera aventura una explicación psicológica de su origen (17, p.229-230).

1) *La idea normal estética*. Es la imagen prototipo de una especie, caballo, perro (de cierta raza), hombre, que da la regla para juzgar bella una forma que corresponda a esa clase de objetos en un tiempo y lugar determinados. Kant la define como "la imagen que se cierne por encima de las intuiciones particulares" (17, p.230). Esta imagen paradigmática resultaría de la comparación -casi diríamos, medición- de múltiples casos, y la figura resultante es un "término medio que sirve...de común medida" para la especie en el país donde se ha establecido la comparación (17, p.230). Kant menciona al *Doryphoros de Polykleto* y la vaca del *Myron* (17, p.229) como ejemplos de término medio -podríamos agregar el modelo renacentista de la proporción humana de Leonardo. Pefo agrega que a estas imágenes que actúan de ejemplares no debiera llamárselas "bellas" sino simplemente "correctas", pues placen porque no contradicen ninguna de las condiciones bajo las cuales puede ser bello un individuo de esa especie (17,p.230).

Los casos presentados parecen limitar la posibilidad de estos modelos a la figura humana y algunos animales, dejando injustificadamente de lado otros seres naturales y todos los artefactos. En lo que respecta a los primeros ciertos juicios parecen señalar que un modelo, por ejemplo de tulipán, es posible.

2) Al otro tipo de idea Kant lo llama el *ideal* de lo bello.

Ideal es la representación de un ser individual como adecuado a una idea (p.228). Si bien los casos anteriores son, según esta definición, un "*ideal* de la imaginación" para el juicio de la belleza adherente, en sentido estricto sólo puede hablarse de ideal en la figura humana, porque el hombre es el único ser que según Kant puede fijarse fines bien determinados y por tanto puede pensar en ellos. De acuerdo a este criterio, un *ideal* de bellas flores, de un bello mobiliario, de una bella perspectiva, de una bella casa-habitación, un bello jardín suponen fines más bien vagos, de modo que, kantianamente, no se pueden pensar (17, p.229). El bien moral es, en último término, el criterio del juicio para la belleza adherente en la figura humana. La belleza humana es para Kant la expresión del bien moral (17, p.231).

Creemos que a través de estos ejemplos tan dispares, Kant quiere afirmar que no hay belleza *pura* en tanto haya un *concepto que determina* la figura, sea como posibilidad del simple reconocimiento de la cosa; como consideración de su adecuación al concepto que la define; como apropiada para el cumplimiento de su función; como exposición de una idea normal estética; o como exposición de un ideal de la razón. Y en tanto la determina significa que se trata de algo pensado. Pero no es posible "atribuir belleza a figuras pensadas" (Nota general a la primera sección de la analítica, p. 234-5), pues la condición del gusto *puro* es que no intervenga el concepto. El juicio *puro* de gusto es un juicio sobre lo que tenemos ante los sentidos, no sobre lo que tenemos ante el pensamiento (16, p.228); "la rosa que estoy *mirando*" (8, p.217), "la *intuición* de un edificio" (16, p. 227).

Llegado este punto podemos preguntarnos ¿qué le queda a la belleza pura, o quizás, simplemente a la belleza?.

La belleza pura

Belleza pura es la "belleza que se *añade* a un objeto a causa de su *forma*" (14, p.224). A la definición negativa, según la cual la belleza no está en la cosa como cosa, ahora se agrega su definición positiva: el "objeto" del gusto puro es la "mera forma" (15, p.225). ¿Qué entiende Kant por *forma*?

En la Analítica, señala como objetos del gusto *puro* "flores, dibujos, letras, rasgos que se entrecruzan, sin intención,...hojarasca",que son semejantes en cuanto "no significan nada, no dependen de ningún concepto..." (4, p.212); más tarde agrega "pájaros (loro, colibrí, ave del paraíso), peces, dibujos *a la grecque*, hojarasca para marcos o papeles pintados... música sin texto, fantasía (sin tema) calificándolos de belleza *libre o vaga* (16, p.227).

A primera vista no parece ser lo mismo una flor que rasgos que se entrecruzan. ¿En qué radica, para Kant, la semejanza? ¿Bajo qué criterio son comparables un pájaro y

una guarda griega? ¿En qué sentido puede una flor no depender de ningún concepto? Antes de responder a estas preguntas veamos otros casos.

Refiriéndose a las artes que se dan en el espacio (menciona la pintura, la escultura, todas las artes plásticas, la arquitectura, la traza de jardines) y en el tiempo (la música), dice que lo esencial es el *dibujo* y la *composición* (14, p. 224); y enseguida propone una división tomando como criterio el reposo y el movimiento. Califica la *forma* de los objetos de los sentidos como "figura" en las artes del reposo, o "juego" en las artes del movimiento -juego que a su vez puede darse en el espacio (danza y mímica) o en el tiempo (música como juego de sensaciones) (14, p.224). En ambos casos parece referirse al esqueleto espacial o temporal sobre el cual aparecen los colores, los trazos, los tonos, los movimientos, etc.

Otra observación precisa aun más la cuestión. Hay ciertas sensaciones, un color o un sonido aislados, que pueden ser objetos del gusto *puro* en tanto son "determinaciones formales de la unidad", y ello ocurre cuando el sujeto percibe por la *reflexión* - una actividad especial del Juicio- el "juego regular de las impresiones" (14, p. 223). Más adelante, Kant observa que existen individuos que son capaces de reconocer tensiones mínimas en el juego de los sonidos o de los colores y entonces esas sensaciones no son meras impresiones sino el efecto de un *juicio de la forma* (51, p.290). Podríamos decir que no se juzga, o se aprehende, la sensación sino su *estructura*, sus componentes formales (esto es precisamente lo que impide el *asco*), y que se trata de una capacidad que sólo algunos sujetos poseen de modo desarrollado.

Ahora podemos esbozar una respuesta a las cuestiones planteadas al comienzo. La semejanza entre una flor y una guarda griega está precisamente en la *manera como las miro*; en lo que Kant denomina "pura contemplación", es decir, en la simple aprehensión de sus rasgos formales con independencia de su ser cosa. Por su mera forma la flor y la guarda pueden ser algo "digno de *intuición*" (14, p.224), belleza *pura*.

La forma tiene que ver con "la constitución del objeto" (5), p.213) no con el objeto mismo. Para el juicio *puro* de gusto no hay objetos, hay sólo *forma*; o para decirlo de otra manera, "objeto estético" es la pura forma de lo empírico. Los objetos más disímiles son comparables en este sentido, pues "no se trata de lo que la naturaleza sea o de lo que sea, como fin, para nosotros, sino de cómo nosotros la cogemos" (58, p.307), "el juicio de gusto...está determinado de una sola manera...juzgar sólo las formas...tal como se ofrecen a la vista -o al oído-, aisladas o en composición, y según el *efecto* que hacen en la imaginación" (51,p.290). Por consiguiente, en tanto los fenómenos pueden aprehenderse "*modus aestheticus*" (49, p.286) -la excepción fueron los casos mencionados al comienzo- son materia posible de un juicio *puro* de gusto. Ello le permite a Kant decir, a pesar de su inclinación hacia las bellezas naturales, que en el juicio *puro* de gusto el arte y la naturaleza no se disputan

preferencia (42, p. 274); que según la forma el arte puede sobrepujar a la naturaleza (42, p.274).

En la Deducción, define a la cosa bella "según la propiedad en que ella se acomoda a nuestro modo de percibirla" (32, p.262). La belleza pura es pues también una "propiedad" de la cosa, en el curioso sentido de ser una posibilidad que está en lo dado y que el sujeto puede o no aprehender. Por esta razón, el juicio de gusto *puro* -con las excepciones que vimos- no es determinable por objetos sino que se funda en la facultad del Juicio" (35, p.265).

2) La reflexión sin concepto y las condiciones del gusto puro.

El gusto o *reflexión* sobre la forma (14, p.223) es una actividad del espíritu que parece escapar al pensamiento lógico, al pensamiento por conceptos. El método trascendental ha dado con una peculiar facultad. Kant califica al gusto *puro* como una actividad especial (8, p.216), extraña y anormal (2a. Introducción, VII, p.203) de la facultad de juzgar, y dice que sin el análisis de estos juicios hubiera quedado oculta (8, p.216).

Todo lo que Kant enuncia del jucio *puro* de gusto depende de esta condición ser una reflexión "sin concepto". En lo que hace a las condiciones *a priori* de la universalidad y la necesidad, la falta de un concepto en qué fundarse obliga a Kant a suponer un *a priori* diferente a los conocidos hasta ahora: *el sensus communis*, la "base profundamente escondida y común a todos los hombres, de la unanimidad del juicio de las formas bajo las cuales un objeto es dado" (17, p.228). No vamos a referirnos a él. Nos limitaremos a señalar algunos aspectos específicos del gusto que se desprenden de la característica que venimos comentando.

Si no puedo pensar, no me queda más que *sentir*. Lo que determina un juicio del tipo "Esto es bello" es un *sentimiento*. Se trata de un tipo especial de *placer* cuyas condiciones se exponen en la Analítica y que dependen de que el juicio, o sentimiento, se realice sin sensación y sin concepto.

El *desinterés*: condición que Kant considera fundamental y pone a la base de todas las demás (2, p.210). Por definición, interesarse en algo supone la existencia de la cosa "como aquello en donde todo interés subsiste" (41, p.272). Ver la cosa como pura forma significa no considerarla como objeto, por tanto no puede suscitar interés. Que Kant ponga tanto énfasis en esta condición significa que los objetos del gusto no son sólo simples configuraciones, si lo fueran, esta condición sería superflua, ya que ni la facultad cognoscitiva ni la facultad de desear tendrían algo sobre lo cual interesarse. A excepción de ciertas sensaciones, todo es "objeto" para el gusto puro. Por ello Kant dice que "Un juicio de gusto en lo que se refiere a un objeto de fin

interno determinado, sería puro sólo en cuanto el que juzga no tuviera concepto alguno de ese fin *o hiciera en su juicio abstracción de él*" (16, p.228).

La *libertad*. El juicio de gusto *puro* expresa la única satisfacción *libre* (5, p.214). La pura forma nos independiza de la sensación y la falta de un concepto nos libera de una exigencia de la razón, y entonces "nos dejan en libertad...para hacer de algo un objeto de placer para nosotros mismos" (5, p.214).

La *inmediatez* del juicio. Kant insiste en que el placer estético *puro* es una satisfacción que está *"inmediatamente"* unida con la representación mediante la cual el objeto es dado (no mediante la cual es pensado) (16,p.227). En el juicio no media ningún concepto. Por esta razón, en lo que atañe a la belleza los argumentos no juegan ningún papel; en el gusto "queremos someter el juicio a la apreciación de nuestros ojos mismos (8, p.217 y 34, p.264). Las explicaciones de los críticos de arte sufren la misma suerte que la de los cocineros (34, p.264).

La *finalidad sin fin*. Entendemos que ésta es una característica esencial, ya que no sólo muestra un aspecto fundamental del gusto sino también, aunque de una manera peculiar, liga la experiencia de la belleza con el juicio de conocimiento (teleológico) y el juicio moral. Si hay placer en la precepción de una forma es porque *sentimos* el cumplimiento de una finalidad, aunque no podamos determinar de qué fin se trata. Cuando Kant hace referencia a la constitución del objeto bello dice que no depende de ninguna idea estética sino de la "manera" (*modus aestheticus*), cuya medida o regla no es otra cosa que el *sentimiento de la unidad* en la exposición"(49, p.286). Esto expresa y concentra lo esencial del placer del gusto *puro*: la captación espontánea e inmediata de la unidad en la multiplicidad; el *sistema* que se revela al ojo y al oído en las correspondencias de todos y cada uno de los elementos visuales y auditivos que se presentan a la intuición, y que no puede describirse sino sólo mostrarse. Llegado a este punto, el filósofo, o se vuelve artista o deja su lugar al historiador.

El gusto *puro* es una *reflexión sin conceptos*. Aun cuando el *sensus communis* estuviera condicionado por factores conceptuales -algunos comentarios descubren a Kant como un hombre del siglo XVII, con un ojo todavía barroco-, el gusto no realiza su *juicio* por conceptos sino espontáneamente; según un criterio perceptual que no se piensa, ni puede pensarse, porque es lo obvio, lo natural en la mirada una época, como observa el historiador del arte Heinrich Wölfflin.

El *gusto puro* es una clase de experiencia que, tal como Kant la describe, posiblemente se dé muy pocas veces. Que Kant se refiera a ella como "satisfacción seca" (14, p.224) o "simple juicio de gusto" (17, p.231) no debe confundirnos en cuanto a su importancia. Sus consideraciones acerca del arte y el genio destacan el papel fundamental del gusto en las bellas artes y en la cultura.

Dice Kant que con "genio sin gusto y gusto sin genio" (48, pp. 282-3) no hay arte. La *bellas artes* exigen ambos; uno en cuanto al espíritu y otro en cuanto a la forma. Si bien toda creación artística supone un genio que provee las ideas estéticas de las que ella es expresión, toda la riqueza y originalidad de la imaginación, sin *forma* (Kant dice "ley"), no produce más que absurdos (50, p.287). "Dar forma bella a un objeto exige sólo gusto" (48, p.282). El gusto posibilita la acomodación o adecuación de las ideas de la imaginación a las facultades (50, p.287); sin una forma bella de nada vale la idea más original. Pero el gusto solo no es condición suficiente porque puede darse sin espíritu (49, p.283).

En el genio, Kant distingue las ideas estéticas de la producción. El genio es lo contrario a la imitación, pues en él la imaginación que da la regla es original y espontánea. Pero su producción es mecánica en el sentido de que rechaza toda arbitrariedad y exige precisión en la aplicación de las reglas (45, p.278). En esto consiste precisamente la forma, o el gusto. Y la forma la da la escuela, no el genio; el "trabajo de escuela" (47, p.281) es indispensable para dar *forma* al material. Es lo que antes definimos como "manera" o *modus aestheticus*, cuya medida es el sentimiento de la unidad en la exposición" (49, p.286). Kant resume esto diciendo que "el gusto, o Juicio, es la disciplina del genio" (50, p.287). Hay belleza en el arte en tanto parezca "sin esfuerzo", es decir, en tanto favorezca la percepción, y ello no requiere precisamente pensamiento sino muchos ensayos. El genio sólo halla la forma que le satisface luego de varios intentos (48, p.282).

Dice Kant: "Es el gusto, no el genio, lo que hace progresar a la cultura al unificar imaginación, entendimiento y espíritu" (50, p.287). La libertad del genio tiene como límite la *forma bella*.

Notas

1. La edición citada es: Kant,M., *Crítica del Jucio*, trad. M. García Morente, Porrúa, 2a. ed. México, 1978. La bastardilla es nuestra.

LAS XI TESIS NO - EPISTEMOLOGICAS DE GASTON BACHELARD

Esther Díaz de Kóbila *

* Universidad Nacional de Rosario

Tesis I. La ciencia crea y ordena la filosofía.

No hay que partir de un criterio filosófico general para juzgar las ciencias. Ellas proveen de un principio de clasificación de las filosofías y para el estudio del progreso de la razón. De tal manera es posible trazar el "perfil epistemológico" de las nociones científicas en su evolución, diseñando el espectro de las filosofías ligadas a ellas. O, siguiendo el eje de las ciencias, dibujar una "topología de la filosofía" según la distancia en que se sitúen en relación a él.

Contrariamente, es imposible poner "fronteras epistemológicas" al conocimiento científico porque no estamos limitados en un espacio objetivamente cerrado ni dominados por una razón inmutable. Toda frontera, toda prohibición, toda pretensión de imponer un superego a las ciencias son ilusorias. Para el pensamiento científico pensar una frontera significa ya franquearla.

Tesis II. Las ciencias contemporáneas reclaman una No-epistemología.

Es preciso trazar una línea de demarcación entre las filosofías de las ciencias que se nutren en la teoría del conocimiento y las filosofías instruídas en las ciencias. Las primeras son filosofías de compendio, perezosas, unitarias. Se basan en una u otra de dos metafísicas inmediatas, convincentes, tenaces; el realismo según el cual la realidad impone sus leyes al pensamiento; el idealismo según el cual el pensamiento impone sus leyes a la realidad. Toda la escena del conocimiento se juega sobre las tablas de la representación, o del reflejo, o renvío especular entre un sujeto y un objeto dados. La tarea de esas filosofías consiste en demostrar que, aunque la escenografía cambie, persiste la unidad de la ciencia, la continuidad de su historia, la estabilidad de la razón. Su punto de vista es lógico o metodológico: pone el acento en la marcha regulada del pensamiento. Las otras son filosofías activas, filosofías de trabajo, polifilosofías. Sostienen un racionalismo y un realismo de segunda aproximación para los cuales no hay una razón y una realidad científicas anteriores al acto de conocer sino que ellas se definen en sus operaciones y éstas se definen, a su vez , por sus condiciones teórico -técnicas de producción. De tal manera el sujeto y el objeto científicos se constituyen, rectifican y transforman en los procesos de

Dice Kant que con "genio sin gusto y gusto sin genio" (48, pp. 282-3) no hay arte. La *bellas artes* exigen ambos; uno en cuanto al espíritu y otro en cuanto a la forma. Si bien toda creación artística supone un genio que provee las ideas estéticas de las que ella es expresión, toda la riqueza y originalidad de la imaginación, sin *forma* (Kant dice "ley"), no produce más que absurdos (50, p.287). "Dar forma bella a un objeto exige sólo gusto" (48, p.282). El gusto posibilita la acomodación o adecuación de las ideas de la imaginación a las facultades (50, p.287); sin una forma bella de nada vale la idea más original. Pero el gusto solo no es condición suficiente porque puede darse sin espíritu (49, p.283).

En el genio, Kant distingue las ideas estéticas de la producción. El genio es lo contrario a la imitación, pues en él la imaginación que da la regla es original y espontánea. Pero su producción es mecánica en el sentido de que rechaza toda arbitrariedad y exige precisión en la aplicación de las reglas (45, p.278). En esto consiste precisamente la forma, o el gusto. Y la forma la da la escuela, no el genio; el "trabajo de escuela" (47, p.281) es indispensable para dar *forma* al material. Es lo que antes definimos como "manera" o *modus aestheticus*, cuya medida es el sentimiento de la unidad en la exposición" (49, p.286). Kant resume esto diciendo que "el gusto, o Juicio, es la disciplina del genio" (50, p.287). Hay belleza en el arte en tanto parezca "sin esfuerzo", es decir, en tanto favorezca la percepción, y ello no requiere precisamente pensamiento sino muchos ensayos. El genio sólo halla la forma que le satisface luego de varios intentos (48, p.282).

Dice Kant: "Es el gusto, no el genio, lo que hace progresar a la cultura al unificar imaginación, entendimiento y espíritu" (50, p.287). La libertad del genio tiene como límite la *forma bella*.

Notas

1. La edición citada es: Kant,M., *Crítica del Jucio*, trad. M. García Morente, Porrúa, 2a. ed. México, 1978. La bastardilla es nuestra.

LAS XI TESIS NO - EPISTEMOLOGICAS DE GASTON BACHELARD

Esther Díaz de Kóbila *

* Universidad Nacional de Rosario

Tesis I. La ciencia crea y ordena la filosofía.

No hay que partir de un criterio filosófico general para juzgar las ciencias. Ellas proveen de un principio de clasificación de las filosofías y para el estudio del progreso de la razón. De tal manera es posible trazar el "perfil epistemológico" de las nociones científicas en su evolución, diseñando el espectro de las filosofías ligadas a ellas. O, siguiendo el eje de las ciencias, dibujar una "topología de la filosofía" según la distancia en que se sitúen en relación a él.

Contrariamente, es imposible poner "fronteras epistemológicas" al conocimiento científico porque no estamos limitados en un espacio objetivamente cerrado ni dominados por una razón inmutable. Toda frontera, toda prohibición, toda pretensión de imponer un superego a las ciencias son ilusorias. Para el pensamiento científico pensar una frontera significa ya franquearla.

Tesis II. Las ciencias contemporáneas reclaman una No-epistemología.

Es preciso trazar una línea de demarcación entre las filosofías de las ciencias que se nutren en la teoría del conocimiento y las filosofías instruídas en las ciencias. Las primeras son filosofías de compendio, perezosas, unitarias. Se basan en una u otra de dos metafísicas inmediatas, convincentes, tenaces; el realismo según el cual la realidad impone sus leyes al pensamiento; el idealismo según el cual el pensamiento impone sus leyes a la realidad. Toda la escena del conocimiento se juega sobre las tablas de la representación, o del reflejo, o renvío especular entre un sujeto y un objeto dados. La tarea de esas filosofías consiste en demostrar que, aunque la escenografía cambie, persiste la unidad de la ciencia, la continuidad de su historia, la estabilidad de la razón. Su punto de vista es lógico o metodológico: pone el acento en la marcha regulada del pensamiento. Las otras son filosofías activas, filosofías de trabajo, polifilosofías. Sostienen un racionalismo y un realismo de segunda aproximación para los cuales no hay una razón y una realidad científicas anteriores al acto de conocer sino que ellas se definen en sus operaciones y éstas se definen, a su vez , por sus condiciones teórico -técnicas de producción. De tal manera el sujeto y el objeto científicos se constituyen, rectifican y transforman en los procesos de

constitución, rectificación y transformación de las ciencias. Ambos están sujetos a su historicidad. La tarea de estas filosofías consiste en asir la pluralidad de la razón científica, la dialecticidad de sus procedimientos, la discontinuidad de sus historias. Su punto de vista es el de la psicología de la razón: pone el acento en los procesos de adquisición de las ideas, en la emergencia de los nuevos pensamientos, en los "acontecimientos" de la razón.

Tesis III. La razón científica es material.

Según se ha dicho la razón se hace racional en sus operaciones y sus operaciones se realizan en condiciones materiales que marcan las teorías. Estas son, por lo tanto impuras: llevan incorporadas las condiciones de su producción. Son productos del "cogito del aparato", al tiempo que los aparatos son el producto de la materialización de las teorías. Pero hablar de un racionalismo material, aplicado y técnico no debe hacernos pensar en la separación, sino en la mutua implicación, en el "apareamiento" de los opuestos. Debe hacernos pensar en una dialéctica "complementarista", en un diálogo entre dos polos: matemáticas - experiencia, conceptos - instrumentos técnicos; abstracción - realización.

Tesis IV. La razón científica es objetivadora.

No es objetiva. La ciencia no es representación sino acto; no reproduce sino reproduce lo real, no parte de los hechos ni vuelve a ellos para probar su verdad, crea hechos. Es una fenomenotécnica, una técnica racional de producción de fenómenos, un racionalismo técnico productor de realidades. Dichas realidades se construyen transgrediendo la prohibición Kantiana de pensar objetos que escapen a la intuición sensible. Lo real científico en las ciencias físico-químicas contemporáneas tiene una estructura noumenal. En la construcción de sus objetos la razón se realiza, se objetiva. Tal es la revolución copernicana de la objetividad: no existe el problema de la objetividad sino de la objetivación es decir, el de la realización del pensamiento. No es que la teoría deba ser adecuada a lo real sino que prepara lo real y va en busca de su realización.

Tesis V. La razón científica es inventiva.

Ella no es función del principio de realidad del que nos hablan los psicólogos sino "función de lo irreal", de un impulso imaginante que imprime su dinamismo al pensamiento y otorga a la existencia humana su plenitud. Este impulso imaginante que está en la base de la creación científica, como también de la creación poética, es

el poder de "despertar las fuentes". Las fuentes de los sueños de este "cogito onírico", de esta suerte de "ensoñación anagógica" que no reconoce ningún origen metafísico, no está guiada por metas prefijadas, no responde a criterios generales ni reglas estables. Sólo parece afectado por una "aspiración a la estética de las hipótesis". Lo real deviene entonces un caso de lo posible, de lo soñado. La razón científica una especie de la imaginación. La ciencia una creación abierta proyectada al futuro, sin otros lazos que los de la crítica que la liguen al pasado. La ciencia es la "estética de la inteligencia": ella produce ficciones. Ficciones históricamente, teórica y técnicamente reguladas.

Tesis VI. La razón científica es abierta, diferencial, distribuída, especializada, plural, de desarrollos específicos y desiguales.

No es cerrada, integral, concentrada o monolítica, general, unitaria, homogénea. Los racionalismos científicos son regionales. Cada región tiene sus propios criterios, sus propias normas, sus propios métodos y ellos son relativos a su organización teórico-técnica, a su dominio de experimentación, y cambian al cambiar el dominio. De allí la necesidad de una epistemología diferencia, del detalle epistemológico y de allí que todo discurso sobre el método sea siempre un discurso de circunstancia que no describe nunca una constitución definitiva del espíritu, un funcionamiento estable de la razón.

Tesis VII. La razón científica es dialéctica.

Su categoría es el "NO". Pero no se trata de una dialéctia hegeliana, a priori, no acepta la contradicción interna ni su resolución por una negación de la negación, no avanza hacia síntesis superadoras, no funda el reino del Espíritu Absoluto. En el trabajo científico el "NO" surge de una necesidad inmanente a los conceptos sino que es el efecto a posteriori del choque con lo establecido que se produce cuando la historia o el azar provee una noción que da lugar a un movimiento de "inducción trascendental" no amplificante, -no generalizadora- que rectifica - renueva - reorganiza el espacio del saber. La resolución de la confrontación polémica tampoco surge de una tendencia inmanente a la contradicción ni se resuelve en una síntesis superadora. Ella es efecto del trabajo de la razón polémica del esfuerzo de novedad total, del ejercicio de la ironía o del humor como del que hizo gala Lobatchewsky cuando dialectizó la noción de paralela y fundó la libertad de la razón con respecto a sí misma. Ella conduce a veces a la "ruptura epistemológica" con nociones anteriores a las que pone fuera del campo de juego de las ciencias, desplazándolas a la preciencia o bien a un "envolvimiento" de las nociones anteriores por las nuevas que vienen así a completarlas, definiendo sus límites y comprendiéndolas como un caso

particular, tal como ocurre entre la física einsteiniana y newtoniana. No se trata pues de una dialéctica de la evolución sino de la revolución, del desenvolvimiento sino del envolvimiento y la complementariadad entre sistemas yuxtapuestos -ni contrapuestos, ni sobrepuestos- que definen recurrentemente la zona del "superracionalismo" donde la razón gusta arriesgarse, no se duerme en la tradición, está en lucha con las otras pero principalmente consigo misma y tiene así alguna garantía de ser incisiva y joven.

Tesis VIII. Para la razón científica explicar es complicar.

La explicación científica no va dirigida hacia el saber más sino hacia el pensar de otro modo. No consiste en subordinar un hecho a la ley, en la búsqueda de casos a los que se aplica la teoría, sino en trabajar en el sentido de su complicación, de la variación de la extensión de las nociones, de la deformación de los conceptos. Consiste en pasar de la analogía a la paralogía, de la práctica a la filosofía del "como si" a la práctica de la filosofía del "por qué no". Esta es la revolución copernicana del empirismo: el lugar de poner fuera de la ley los hechos que la perturban trabaja precisamente en la zona de la perturbación.

Tesis IX. La verdad es la rectificación del error.

La verdad sólo tiene pleno sentido al cabo de una polémica. No hay verdades primeras sino errores primeros. Estos no son substanciales, sólo se define retrospectivamente un pasado como error. No son una debilidad sino el efecto de la fuerza de la crítica. No son el negativo de un positivo sino que cumplen una función positiva en la génesis del saber. No se eliminan sino que se rectifican. El atomismo moderno no es una versión mejorada del antiguo, es la suma de sus críticas, es ese atomismo rectificado, corregido, transformado. El átomo es la suma de las críticas a las que se somete su imagen primera, los errores primeros.

Tesis X. La historia de las ciencias es una historia juzgada, recurrente, que nos coloca frente a una dialéctica de liquidación del pasado, de formaciones progresivas de verdad.

El modelo del tribunal y la evocación del "progreso inequívoco del pensamiento científico" en el sentido de una comprensión que se mejora y de una experiencia que se amplía, de un número de verdades que crece y de una coherencia que se profundiza, no deben alentar el temor de una reposición de la jurisdicción filosófica sobre las ciencias ni del modelo acumulativo y continuo del progreso en su historia.

No se trata de reinstalar un ejercicio normativo: la historia de la ciencias es por principio hostil a todo juicio normativo, pero el historiador de las ciencias debe adoptar el punto de vista normativo de los obstáculos-factores inerciales del pensamiento -si quiere colocarse fuera del mito del progreso. Así en lugar de escribir la historia de los grandes sabios que con energía y tenacidad acaban por triunfar - triunfo de la verdad - escribirá la edificación difícil, contrariada, retomada y rectificada del saber. El NO -categoría descriptiva, polémica y normativa - le ayudará en su tarea de impugnar el axioma "comienzos lentos, progresos continuos", a cuya luz los continuistas de la cultura examinan el lento parto por el que el conocimiento científico nace desde el vientre originario del conocimiento común, entran a considerar las atmósferas pues los progresos "estaban en el aire", indagan los precursores y las influencias, factores todos de inercia que les impide pensar en la discontinuidad y la diferencialidad de las ciencias, pues todo estaba ya dado fuera de ella. La "filosofía del no", abierta, pluralista, diferencial, está en la base de una historia epistemológica -o de una epistemología histórica- que no toma las ideas científicas por hechos registrables desde el pasado más remoto hasta el presente, como la de los historiadores, no como ejemplos de los principios inmutables de la Razón Una, como la de los filósofos. Se trata de una historia juzgada, no objetiva, valorizada, no registrada; comprendida o interpretada, no pura. Pero para esta empresa no hay criterios ni ley preestablecidos. Como pensaba Nietzsche, sólo por la gran fuerza del presente se puede interpretar el pasado. La historia de las ciencias es historia juzgada desde el presente del saber; es el presente el que ilumina el pasado. Conciencia de modernidad y de historicidad son estrictamente proporcionales. Y como el presente es inestable la historia recurrente es una historia siempre rehecha, siempre fresca. Es desde esta perspectiva del presente que los estadios de los que hablaba Comte sufren hoy ese desplazamiento sorprendente por el que el estadio positivo se revela precientífico. Los objetivos de esta historia recurrente son dos. Fijar con exactitud el nacimiento de los problemas actuales, por un lado. Ello supone trazar una línea de demarcación inestable entre la historia perimida y la historia sancionada o pasado actual de las ciencias. Allí las hipótesis ópticas de Descartes; aquí, las hipótesis newtonianas y fresnelianas en la historia recurrente de la mecánica ondulatoria de De Broglie, síntesis que no surge de las hipótesis que asocia, sino que por el contrario es ella la que al asociarlas les confiere vigencia y las transforma, convirtiéndose en una síntesis sin antepasado, en una ciencia huérfana hacia la que no conducía ni impulsaba ninguna razón histórica. Así se define una historia de los enlaces racionales de las formaciones progresivas de verdad, sobre la base de un pasado de errores rectificados desde la prespectiva del presente. El segundo objetivo de esta "story" es mantener el interés por el pensamiento científico de una época en la que con bastante ligereza se acusa a la ciencia de faltas humanas de las que no es en absoluto responsable. La historia de las ciencias considerada en los valores de progreso y en la resistencia de los obstáculos, podrá integrarse a la cultura general pues presenta uno de los caracteres profundos del destino humano. El del triunfo, en determinadas condiciones históricas, de una razón en trance de permanente

re-comienzo sobre un pasado que define como error. Del instinto formativo que empuja siempre nuestras fuerzas psíquicas a la destrucción de las organizaciones o formas estables para reactivar el estado de tensión, sobre el instinto conservativo que busca su conservación y en el que arraigan los obstáculos epistemológicos, culturales, filosóficos; sin que se trate con esto de "naturalizar" la ideología, sino mas bien de desplazar el fantasma de la teleología de la verdad. Triunfo del interés inductivo sobre los intereses reproductivo y deductivo. Triunfo, en fin, en determinadas condiciones, del "alma en trance de abstraer" que caracteriza al estadio actual de las ciencias físico-químicas, contra el alma pueril o mundana pegada a la observación y a la experiencia inmediata o el alma profesoral que adjunta a aquella esquemas geométricos y que caracterizan a estadios anteriores. Triunfo que no responde a ninguna necesidad inmanente del espíritu, que se da en el encuentro de circunstancias históricas precisas y que se verá favorecido por una práctica peculiar: el psicoanálisis del espíritu objetivo. La misma no es función del filósofo ni del psicólogo, sino del sabio, del científico, del maestro que en la escuela de las ciencias practicará la psicología de la despsicologización, especie de cura psicoanalítica que permitirá desplazar el interés conservativo, movilizar los puntos ciegos donde encallan los obstáculos epistemológicos o categorías -la sustancia, la realidad, la verdad- de esa filosofía nocturna que interfiere la filosofía diurna puesta en acto en el laboratorio. Claro que, como "en la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro contradiciéndolo".

Tesis XI. Los epistemólogos no han hecho sino interpretar -juzgar, legitimar - las ciencias, de lo que se trata ahora es de, con la filosofía -caja de herramientas en mano-, contribuir a su transformación, mediante la crítica deconstructiva de los dispositivos filosóficos perezosos, conservativos, autoritarios.

"Oid a los filósofos hablar entre ellos de la ciencia. Tendréis muy pronto la impresión que E. Mach no carecía de malicia cuando a la afirmación de W. James: "Todo sabio tiene su filosofía", contestó con la comprobación recíproca: "Todo filósofo tiene su ciencia propia". Con gusto diríamos mejor: La filosofía tiene una ciencia que le es propia, es la ciencia de la generalidad. Nos esforzaremos por poner de manifiesto que esta ciencia de lo general es una detención de la experiencia, un fracaso del empirismo inventivo ("Formación del Espíritu Científico").

BIBLIOGRAFIA.

BACHELARD, G., 1970. *Etudes,* Vrin, París.

1981. *El nuevo espíritu científico,* Nueva Imagen, México.
1972. *La formación del espíritu científico,* Siglo XXI, Buenos Aires.
1973. *La filosofía del no,* Amorrortu, Buenos Aires.
1973. *El compromiso racionalista,* Siglo XXI, Buenos Aires
1978. *El racionalismo aplicado*, Paidós, Buenos Aires.
1965. *L'activité racionaliste de la physique contemporaine,* PUF, París.
1976. *El materialismo racional,* Paidós, Buenos Aires.

CANGUILHEM, G. 1979. *Etudes d'historie et de philosophie des sciencies,* Vrin, París.

BALIBAR y otros, 1979. *La filosofía y las revoluciones científicas,* Grijalbo, México.

LECOURT, D. 1975, *Bachelard o el día y la nocche,* Anagrama, Barcelona.
1971. *Epistemología,* Anagrama, Barcelona.
1971. *Para una crítica de la epistemología,* Siglo XXI, Buenos Aires.

LECOURT y otros, 1980. *Literatura, ciencia y política,* Ed. Nueva Imagen, México.

VADEE, M., 1977. *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico,* Pretextos, España

VERDAD LOGICA Y BIVALENCIA

Horacio Fass *

* Universidad Nacional de Córdoba

En toda lógica proposicional interpretada de finitos valores se puede establecer un orden parcial que corresponde a la relación de implicación entre fórmulas. El caso más conocido, obviamente, es el de la lógica clásica, en la que las dieciséis funciones de verdad distintas para conectivas binaries se ordenan en un retículo que va de la contradicción a la tautología. Para más valores de verdad se hace necesario redefinir la implicación y la tautología, y aumentan notablemente las funciones de verdad. Si pasamos, por ejemplo, a una lógica trivalente, las funciones son más de diecinueve mil; definida allí la noción de tautología sobre la base de uno, o dos, valores distinguidos, y la implicación como validez del nuevo condicional, se constituye un nuevo retículo con esa cantidad de nodos o con menos, pero siempre en número muy superior a dieciséis. Parece natural entonces esperar que haya más implicaciones trivalentes que bivalentes y, en consecuencia, más tautologías; pero, como se sabe, ocurre lo contrario.

Retículos y lógica proposicional

Un retículo es un sistema algebraico consistente de un conjunto y un par de operaciones que permiten ordenar parcialmente a dicho conjunto. Dados dos elementos del conjunto, una de las operaciones permite encontrar un elemento posterior en el orden, y la otra, un elemento anterior.

Al tomar dos elementos de un retículo, si se siguen los caminos descendentes a partir de ellos, se llega a otros elementos del retículo hasta encontrar uno o más en el camino que se ha vuelto común al descenso desde ambos. Está garantizada la existencia de uno que es el más cercano a los dos iniciales, al que se bautiza como " máxima cota inferior" o ínfimo.

De manera similar, con la otra operación se determina una "mínima cota superior", bautizada supremo.

Tomando las dieciséis proposiciones distintas que se forman con dos proposiciones iniciales en lógica clásica, se construye el retículo cuyo diagrama de Hasse aparece en la Fig. 1 en el que los elementos aparecen ordenados por la relación de implicación. La operación que produce el ínfimo es la conjunción, y la que produce el supremo, la disyunción.

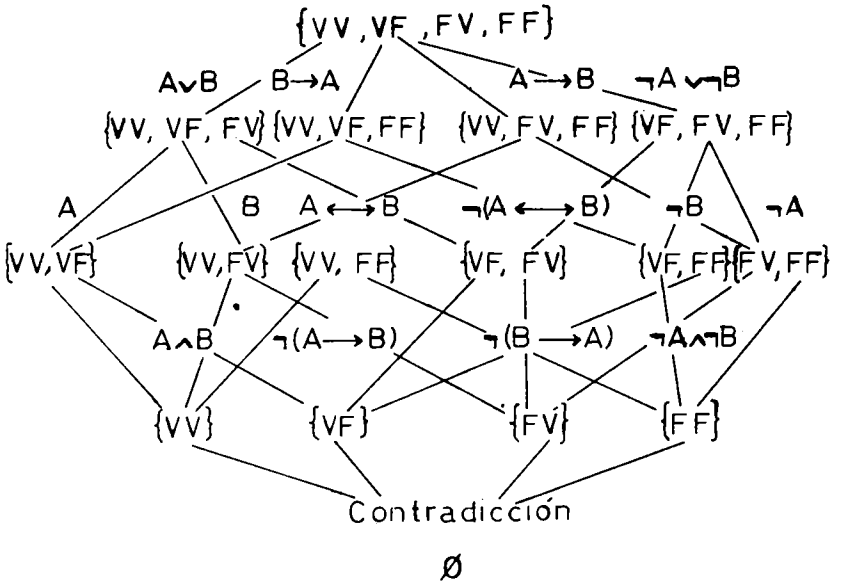


Figura 1

Este retículo tiene un elemento máximo - la tautología - y un elemento mínimo - la contradicción -, ya que los pares que se indican como miembros de cada uno de los conjuntos son los valores correspondientes a las líneas de la tabla de verdad canónica en que la proposición es verdadera, y sólo ella. Como se advierte, un camino ascendente indica relación de implicación por ejemplo: **Ø, A∧B, A, A∨B, Tautología,** donde cada uno implica a todos los que le siguen. La contradicción implica todo, la tautología es implicada por todo.

Se descubren inmediatamente varias de las reglas más simples de la lógica de proposiciones:

$$\frac{A \wedge B}{A} \qquad \frac{A \wedge B}{B} \qquad \frac{A}{A \vee B} \qquad \frac{B}{A \vee B}$$

y el diagrama sirve también como justificación de reglas ligeramente más complicadas, como el **modus tollens,** por ejemplo: si suponemos $A \longrightarrow B$ y $\neg B$, habría que unirlos con la conjunción, que es justamente la operación que en el

retículo produce el ínfimo; tal ínfimo es $\neg A \wedge \neg B$, que implica, por el camino ascendente, tanto $\neg A$ como $\neg B$. De tal manera, el diagrama nos muestra las reglas y uno puede calcular fácilmente la totalidad de las reglas existentes.

Algunas reglas de la deducción natural de Gentzen son inmediatas en el retículo, por ejemplo la eliminación de la conjunción y la introducción de la disyunción, que aparecen en la primera cadena de la izquierda; otras son de más difícil construcción como el **modus ponens,** similar al ya citado **modus tollens.** Pero hay otras reglas de deducción natural aún más complicadas en el retículo: son las llamadas "metarreglas", porque encierran un proceso de deducción -introducción del condicional, de la disyunción y de la negación-.

La introducción de la negación funcionaría así en el retículo: si un par de elementos, tomados juntos, produce un absurdo, esta situación debería interpretarse como que su ínfimo es el elemento minimal del retículo, es decir, la contradicción, y como de ésta se deduce todo, también el elemento que se opone por la negación -en cada caso- a cada uno de los iniciales. En Gentzen también puede negarse cualquiera de los supuestos de los que se ha originado el absurdo, de modo que hay similitud parcial con el tratamiento reticular. Las reglas de introducción del condicional y de introducción de la disyunción deberían tratarse de la misma manera, aunque ofrecerían mayor complicación.

Lógicas multivaluadas

La mayoría de los autores que han creado lógicas de más de dos valores de verdad han mantenido el comportamiento de los nuevos símbolos lógicos (tales como las conectivas) frente a los valores clásicos. Esta característica ha sido llamada *normalidad* del sistema y se presenta en la lógica trivalente de Lukasiewicz Ł3 Tomando las tablas de verdad de la negación ($\neg_3$),la conjunción (&), la disyunción (∨) y el condicional (⊃), expuestas a continuación:

p	$\neg_3$ p
V	F
I	I
F	V

Negación

q \ p	V	I	F
V	V	I	F
I	I	I	F
F	F	F	F

Conjunción (p & q)

p / q	V	I	F
V	V	V	V
I	V	I	I
F	V	I	F

Disyunción (p∪ q)

p / q	V	I	F
V	V	I	F
I	V	V	I
F	V	V	V

Condicional (p⊃q)

Se advierte que este sistema sigue el principio de oposición en la definición de la negación (tomando a I como opuesto de sí mismo), y del predominio del menor en la conjunción y del mayor en la disyunción (suponiendo un ordenamiento de mayor a menor V, I, F, lo que sería obvio si hubieramos tomado como valores de verdad 1, 1/2, y 0, respectivamente). Tomando los valores numéricos de la manera indicada, las tablas de verdad dadas se corresponden con las siguientes definiciones, en las que /A/ indica 'el valor de verdad de A':

$/\neg p/ = 1 - /p/$

$/p \wedge q/ = \min[/p/, /q/]$

$/p \vee q/ = \max[/p/, /q/]$

$/p \quad q/ = \min[1, 1 - /p/ + /q/]$

Un retículo de Ł3 que tomase a cada función de verdad como elemento tendría 19683 nodos. Siguiendo las presentaciones habituales, consideremos que existe relación de implicación entre fórmulas (funciones del sistema) cuando es válido el condicional. Tomando los valores de verdad numéricos que antes indicamos, podemos armar un diagrama de Hasse de 19 niveles por lo menos, con la citada cantidad de nodos. En cada nivel se agruparían las funciones con idéntica suma de sus valores.

El diagrama se reduce notablemente si nos limitamos a los valores *verdadero y falso* (o cero y uno); habría entonces 512 elementos.

Las lógicas proposicionales y sus tautologías

Ya dijimos que una lógica trivalente puede interpretarse como asignando los valores 1, 1/2, y 0. Como se ve, esta asignación de valores ha tomado uno nuevo con respecto a la lógica bivalente -que toma 1 y 0- equidistante de los valores de ésta,

situación que se generaliza fácilmente de la manera siguiente, siendo n la cantidad de valores de verdad:

n	puntos de división (valores de verdad)	
2	1/1, 0/1	(1, 0)
3	2/2, 1/2, 0/2	$(1, \frac{1}{2}, 0)$
4	3/3, 2/3, 1/3, 0/3	$(1, \frac{2}{3}, \frac{1}{3}, 0)$
.		
.		
.		
n	$1 = \frac{n-1}{n-1}, \frac{n-2}{n-1}, \quad , \frac{2}{n-1}, \frac{1}{n-1}, \frac{0}{n-1} = 0$	

Si definimos a la *tautología* como la función de verdad que toma uniformemente el valor 1 cualesquiera sean los valores de las proposiciones que componen su expresión, es evidente que esta noción coincide con la clásica para la lógica bivalente, y si designamos como L_i a cada lógica de Lukasiewicz en la que el i correspondiente indica su cantidad de valores de verdad en cada caso, L_2 será la lógica bivalente clásica (por la condición de *normalidad* que establecimos para definir a estas lógicas multivalentes). Llamemos ahora $T(L_i)$ al conjunto de las tautologías de cada una de esas lógicas ; en general dos conjuntos con diferentes subíndices no serán coincidentes. Por ejemplo, la tautología de L_2 $a \vee \neg a$ no es tautología en L_3 , ya que cuando */a/ = 1/2*, el valor de la expresión es también 1/2. Por supuesto que para ello hemos asumido la equivalencia entre '$\vee$' y '$\cup$', y en lo que sigue con respecto a las tautologías asumiremos también la equivalencia entre conectivas homólogas para todos los sistemas que se diferencien sólo por su subíndice.

En general, cuando $m < n$, hay necesariamente tautologías de L_n que no son tautologías de L_m, pero la relación que se da entre los conjuntos $T(L_i)$ no es siempre la inclusión gobernada por el orden decreciente del subíndice, sino la siguiente, tal como afirma Rescher:

Las tautologías (i.e., la asunción uniforme de V en las fórmulas bien formadas) de Ln estarán incluidas en las de Lm sii m-1 es divisor de n-1 (i.e, sii hay un entero positivo k tal que k (m-1)= n-1). (Rescher, 1969, p.38).

Tal relación permite armar entonces las siguiente secuencia de inclusiones :

$T(L_N) \quad T(L_{n(k+1)}) \subset \ldots \subset T(L_{2(k+1)}) \subset T(L1_{(k+1)}) \subset T(L_2)$

y recordemos que L_2 es la lógica bivalente clásica. El primer término de esta secuencia se refiere a las tautologías de una lógica de infinitos valores y se advierte que en ella N aparece sin subíndice, i.e., sin que se indique si se trata del cardinal de los números naturales o del continuo, ya que $T(L_{No}) = T(L_{N1})$.

Tautologicidad y bivalencia

Un análisis por casos muestra que varias de las reglas más importantes de la lógica clásica dejan de serlo en una multivaluada en la que se adopte la definición del condicional que vimos antes. Tómese, por ejemplo, el *modus tollens* :

$$((p \longrightarrow q) \wedge \neg q) \rightarrow \neg p$$

Si es posible que $/(p \rightarrow q) \wedge \neg q/ > /\neg p/$, (i) no será tautología, y ello se da fácilmente si tomamos $/p/ > /q/ > 0$, pues entonces es verdadero que

$$\min [\min (1, 1 - /p/ + /q/), \ 1 - /q/] > 1 - /p/.$$

En las cuestiones planteadas aparece con nitidez un desplazamiento permanente de consideraciones sistemáticas y consideraciones acerca de sistemas. Cabría ahora preguntarse si al hacer consideraciones acerca de los sistemas estamos utilizando alguna lógica. La respuesta natural es afirmativa.

Si esa lógica es a su vez un sistema; cual es su semántica?. Creo que por iterativa que se vuelva la cuestión de reflexionar acerca de reflexiones, haciendo clasificaciones cada vez más gruesas que nos permitan tomar decisiones, la última reflexión posible es la que permite hacer distinciones con el mínimo de elementos. Se sabe que esa cantidad es dos. Quizá por eso nos inclinamos por la bivalencia.

Parafraseando a Quine (1), digamos que en las reflexiones que realizamos acerca de cuestiones de cualquier índole, estamos exigidos por un par de fuerzas contrapuestas en delicado equilibrio: la exigencia de evidencia y la exigencia de sistema. Para la primera, uno elabora sistemas de complejidad varia y de libertad teórica absoluta (por ejemplo, sistemas de lógica difusa); para la segunda uno intenta simplificar, y la máxima simplificación es reducirse a una dicotomía. Propongo que por más que ascendamos en consideraciones metateóricas forzando cada vez metalenguajes nuevos, nuestra exigencia de sistematicidad nos conduce a la bivalencia. Así como Dummett (2), al establecer una distinción entre quienes él llama realistas y quienes llama anti-realistas, clasifica entre los primeros a los que aceptan objetos materiales frente a los fenomenalistas; a los que sostienen entidades teóricas, frente a los positivistas científicos; a los que afirman eventos mentales, frente a los conductistas

a los platonistas, frente a los constructivistas; Quine sostiene que la bivalencia es la insignia del realismo.

Son suficientes las razones apuntadas para justificar una toma de posición por la bivalencia?. Esta pregunta no tiene una respuesta taxativa, nunca podría tenerla porque las razones son pragmáticas. Pero, como herramienta de razonamiento seguro, las lógicas empiezan a debilitarse con el incremento del número de valores de verdad. En la trivalente de Lukasiewicz ya no son tautologías el modus tollens ni el silogismo hipotético con antecedente conjuntivo, además de las leyes de contradicción y tercero excluido.

Esta suerte de preeminencia de la lógica bivalente debe tomarse con cierta laxitud, ya que si uno se mantiene estrictamente en sistemas lógicos finitos, así como se pueden expresar las tablas de verdad de una lógica multivaluada en lógica bivalente también se puede hacer lo contrario (3). Lo que pretendo destacar es que parece imposible prescindir de ciertas herramientas de razonamiento que han sido formalizadas en lógica bivalente; p. ej., el *modus tollens*, que todos los matemáticos usan en las demostraciones indirectas.

BIBLIOGRAFIA

(1) QUINE, 1986.

(2) DUMMETT, 1978.

(3) Cf. RESCHER, 1969 p. 79

LA REALIZACION HUMANA EN LA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET

Fraño Paukner Nogués *

* Universidad Arturo Prat, Iquique - Chile.

Antes de comenzar la exposición de este trabajo creo necesario dar una explicación acerca del título."Realización" significa aquí acabamiento o completación en el sentido de la culminación de un proceso en virtud del cual algo -en este caso el hombre- llega a ser lo que efectivamente es. Se realiza, se hace cosa, la cosa que es.

Ahora bien, Ortega ha sido clasificado por los críticos como un existencialista. Esto significa que él sostiene que el hombre existe, es un ser, pero su humanidad debe fabricarla, eligiendo hacer aquello que le corresponde para formar su esencia. El hombre debe hacerse hombre. Sin embargo, su existencia, que le es dada -Ortega dice que nos dan la existencia sin nuestra anuencia previa- trae un elemento definido: un ser auténtico que es tal ser, peculiar, irrepetible e inmodificable que sólo puede ser hallado y respetado tal cual es o no ser hallado en absoluto. Este es el punto donde la tesis de Ortega sirve de fundamento a este trabajo: la realización humana es la felicidad y ésta consiste en hacer coincidir el ser efectivo (vida diaria = formación de la esencia) con el ser auténtico (ser innato = existencia). Ser auténtico es ser feliz, es realizarse.

Ya expuesto el por qué del título, gracias al cual hemos visto también el derrotero de este trabajo, pasamos a la primera parte de él.

PRIMERA PARTE

La situación humana

La autenticidad es algo que se logra, que se alcanza. Es decir, es un estado vital humano que debe ser buscado. En una frase preciosa y clave, Ortega nos dice: "El hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es, necesita averiguarlo" (1). El ser del hombre es una pregunta que interroga por su propio ser. Este nos presenta, entonces, bajo el signo de una interrogación. El hombre, esencialmente, es problematizador y su ser más propio e íntimo es esta pregunta radical desde la cual, como desde su centro, cobran sentido todas las demás preguntas que el hombre pueda formular. Su interrogar por Dios, por la naturaleza y por los demás hombres, no son sino derivaciones, corolarios de esta pregunta fundamental y original. De este

modo, si el hombre se siente viviendo en un universo enigmático, el primer enigma es él mismo.

Por otra parte, el hombre vive esta pregunta por su ser como algo que compromete y pone en cuestión su quehacer. En la expresión "quehacer" podemos distinguir, primero, la indicación de que todo hacer es un hacer algo y, segundo, que muchas veces, y específicamente en este caso, el contenido del hacer constituye un problema. Es decir, "quehacer" nos remite a la pregunta ¿qué hacer?. Ahora bien, el mundo ofrece un ámbito múltiple de posibilidades ante las cuales el hombre tiene que optar. De este modo, entonce, esta pregunta radical es vivida bajo la forma de la duda.

Sólo duda quien está perdido. Dudar significa no sentirse seguro, porque para sentir seguridad se debe percibir la firmeza e inamovilidad del suelo que se pisa. Por esto, quien está perdido, aunque esté en un lugar, carece de situación, no está situado, no tiene situs propio, sino que padece y sufre su colocación en tal lugar. No está situado, pero como de todos modos está en un lugar, podemos decir que está sitiado. Se encuentra en un sitio, pero, sin situación. Quien así se encuentra está des-orientado, ha perdido su oriente y la duda constituye el primer paso para encontrar una salida. De tal modo que la experiencia de sentirse perdido es una experiencia más originaria y anterior a la duda.

Sentirse perdido es una sensación, es decir, es algo que el sujeto humano más bien padece, sufre (lamenta). Es, por tanto, una afección. Como sensación, entonces estar perdido no depende de la iniciativa del sujeto. Puesto en este trance, el hombre puede asumir dos actitudes: huir hacia afuera de sí mismo, alterándose, enajenándose, dejándose llevar por acontecimientos que le pasan, capturado por el entorno, o asumir activamente la responsabilidad de sí mismo, comenzando por dudar.

Entonces, el quehacer primario del hombre, su primer ser o ser más radical y auténtico es el ser cuestionador. Ante su desorientada ubicación en el mundo, el hombre pregunta. Luego, en un segundo momento, el hombre duda y este dudar es ya una forma de ensimismamiento porque el sujeto humano se descubre extranjero en el lugar en que se encuentra y, por tanto, ha de buscar el camino hacia su hogar.

El hombre habita inteligentemente el mundo y esto significa que para mantenerse en el mundo hace uso de una capacidad que posee: la inteligencia. Ahora bien, esta inteligencia no es la capacidad para encontrar las respuestas que nos permitan orientarnos en la vida, sino que es la capacidad para preguntar, específicamente, por el ser del hombre. Esta pregunta dirigida por la inteligencia orienta la circunstancia, es decir, da a ésta las características que la hacen ser el espacio que puede permitir la realización humana. Paradójicamente, pues, lo que determina la situación humana son las preguntas antes que sus posibles respuestas. La orientación del sujeto queda determinada por la índole, alcance y características de la pregunta que se formule.

Preguntar ¿qué hacer para ganar dinero? orienta al mundo en un sentido muy distinto que la pregunta ¿qué hacer para ganar la gloria?.

De este modo, entonces, toda pregunta esconde un proyecto. Si hacemos la pregunta adecuada, si llevamos a cabo el proyecto que supone, nuestra vida será auténtica. Cada vida tiene como garantía una vocación, la cual, si es encontrada, esto es, si se hace coincidir la vida efectiva con el proyecto que se es, nos da la seguridad de estar, certeros, deslizando nuestra vida por el cauce que le corresponde. Toda vida, entonce, si pretende ser auténtica, ha de respetar y tener en cuenta el proyecto que anida.

Resumamos un poco.

La situación humana está signada por la sensación de extravío, de incertidumbre frente a este vasto mundo que ofrece múltiples posibilidades entre las cuales elegir para realizar nuestra vida. En esta sensación de seguridad y desamparo, nace la duda. Esta duda se manifiesta en la pregunta que pretende convertir a la circunstancia en horizonte de sentido para nuestra vida, la cual es, de momento, pura abertura y potencia de ser auténtica. Ahora bien, la pregunta clave, isustituible y necesaria, única capaz de responder al reto de justificar esta vida, es la pregunta que interroga por la vocación.

Es el momento, entonces, de encararnos con la segunda parte de este trabajo.

SEGUNDA PARTE

La vocación.

La vida le es dada vacía al hombre y éste debe llenarla, asignarle sentido para así asegurarla y asegurarse, sorteando obstáculos y disponiendo el entorno para construir, de este modo, un derrotero determinado y especial. Para el hombre sólo es habitable un mundo con sentido. La sola existencia, la pura satisfacción de las necesidades no constituye vida humana. Pervivir es, pues, para el hombre, realizar un quehacer muy peculiar y definido que se distingue de cualquier otro quehacer humano porque integra la totalidad de las aspiraciones parciales que el hombre pueda tener y se distingue como el quehacer de los quehaceres. Todo cobra sentido desde aquí. Este quehacer, en un sentido, no es todavía hacer, es búsqueda, es ir a la pesquisa de algo que, quizás y sólo quizás, el hombre llege a encontrar. Pero, una vida vacía que debe llegar a ser colmada y una pesquisa que augura un encuentro mienten el porvenir, aluden a lo que aun no es. Significa, en definitiva, que la vida humana queda referida al futuro.

Escuchemos a Ortega: "¿no perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra?. ¡Un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser!"(2). El texto citado es elocuente. El hombre es, pues, pura expectativa y su vida es proyecto puro. Esto significa que la vida humana o, mejor dicho, el ser del hombre, sólo cobra sentido referido a su finalidad. Tanto así que el pasado, aunque posee la función de sostén de la existencia humana, no es estático ni inamovible. Recordar significa recrear el pasado, olvidar significa perder el pasado y arrepentirse es volver al pasado para, desde el presente pero hacia el futuro, darle otro sentido. A la pregunta ¿qué es el hombre? responde no lo que el hombre de hecho es, sino lo que tiene que llegar a ser, aunque nunca lo alcance.

Al respecto, es el propio Ortega quien nos dice: "yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser" (3). Somos un proyecto, somos viadores hacia algo, hacia lo que tenemos que ser. Pero este proyecto no surge de una pura voluntad de ser, está avalado por un deber que cimenta y funda cada vez la elección que, en definitiva, nos conduce hacia nosotros mismos. Este garante humano es descripto por Ortega del siguiente modo : "Una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno (ser) de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles -podemos ser uno u otro-, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad como diciéndonos: "poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser". Es decir, cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos "vocación" (4).

El hombre tiene una vocación y debe encontrarla tomando pie en su libertad. Sólo desde ella, como suelo, y por medio de ella, como instrumento, puede el hombre ser hallado por lo que busca y ser llamado por lo que llama.

Pero de inmediato surge la pregunta: ¿cómo lograr la autenticidad?, ¿cómo encontrar la vocación?. Es menester, pues, entrar en la última parte de este trabajo.

TERCERA PARTE

El saber absoluto

Al decir que el hombre está abierto, que su vida no le es dada hecha y que tiene ante sí un repertorio infinito de posibilidades, quedamos enfrentados a un problema que se nos presenta con una cierta universalidad. Las palabras vacía, abierto e infinito

mientan, casi a primera vista, el término absoluto. La situación humana se nos presenta como un problema absoluto; problema porque el primer encuentro del hombre consigo mismo, paradójicamente, ocurre cuando se descubre perdido, luego duda, y comienza entonces a ser el que es, y por esto es absoluto, ya que ha de hacerse su propio ser, autogenerándose en su identidad. Y como se trata de hacer su vida, y el mundo es tan solo cuando aparece en ella, esta obra ser realiza en perspectiva de totalidad. Es una vida referida al absoluto y, por tanto, entre sus elementos debe contar con un quehacer capaz de enfrentar el absoluto. Para responder al desafío que nos impone esta apertura al infinito debemos contar con algo que sea, a su vez, absoluto.

La situación humana sólo puede ser asumida por la filosofía. Sólo ella puede enfrentar el ingente desafío de la justificación de esta vida abierta a lo indeterminado, a lo absoluto. Pero, ¿por qué la filosofía?. Ortega, al definir a la filosofía, responde esta pregunta: "Propongo que, al definir la filosofía como conocimiento del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto" (5). La filosofía pretende recoger en una unidad principal al todo y recorrerlo paso a paso según un curso que configura una estructura desconocida. Pero, para poner en marcha esta aspiración el hombre sólo debe dejarse llevar por su tendencia interior, debe ser auténticamente humano, genuinamente hombre. Debe sólo vivir, pues la filosofía, al decir de Ortega, "nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar" (6).

Devenir hombre, realizarse, significa entonces devenir filosófo, no importando el nivel ni la excelencia que se pueda alcanzar, importando sólo el coraje de dar la cara al mundo para hurgar sus entresijos y sacar de allí, como desde un mágico sombrero de copa, problemas, un problema: el problema de **nuestra propia realización humana.**

Notas

1) EN TORNO A GALILEO, II, O.C.,·V, 21

2) ¿QUE ES LA FILOSOFIA?, X, O.C., VII, 419

3) MEDITACION DE LA TECNICA, IV, O.C., V, 339

4) EN TORNO A GALILEO, XI, O.C., V, 138

5) ¿QUE ES LA FILOSOFIA?, III, O.C., VII, 309-310

6) Ibid, IV, O.C., VII, 317.

BIBLIOGRAFIA

ORTEGA Y GASSET, José, 1983. Obras Completas, Alianza Ed.-Rev. del Occidente, Madrid.

GAETE, Arturo, 1962. El sistema maduro de Ortega, Cía. Gral. Fabril Editora, Buenos Aires.

LIRA, Osvaldo, 1965. Ortega en su Espíritu I, Ed. Universidad Católica Santiago.

1967. Ortega en su Espíritu II, Ed. Universidad Católica Santiago.

GARAGORRI, Paulino, 1970. Introducción a Ortega, Alianza Editorial, Madrid.

MORON ARROYO, Ciriaco, 1968. El sistema de Ortega y Gasset, Alcalá Ediciones, Madrid.

JULIAN MARIAS, 1983. Ortega*Circunstancia y Vocación, Alianza Editorial, Madrid.

LA ENSEÑANZA DE LA EPISTEMOLOGIA EN LA CARRERA DE PSICOLOGIA O TECNICAS PARA DESVESTIR A UNA INVITADA MOLESTA.

Susana Beatriz Feldman * y Fernando Gabriel Krichmar *

* Universidad Nacional de Rosario

"Son indiferentes a la propia convicción o propia emoción: buscan teniquerías (la palabra es de Miguel de Unamuno) que les informarán si el escrito tiene el derecho o no de agradarles"

J.L. Borges
Discusión 1932

Sujetos producidos durante largos años por los trazos del discurso universitario, "escolarizado", donde de lo que se trata es de componer significantes para ejercer una fascinación sobre el "polo positivo de la relación pedagógica: el maestro, el profesor, el pedagogo.

El sistema escolar, sistema de sujeción, de producción de sujetos sintetizadores de la experiencia según normas semánticas establecidas, genera mecanismos de repetición tales como ligar automáticamente la "composición tema..." al "análisis de la obra" y al "breve esbozo biográfico del autor".

Por supuesto la última garantía de la corrección en la búsqueda del sentido está dada por el maestro.

La tentación empirística está lanzada a-lumno, falto de luz, (1) recipiente a llenar, tabula rasa; docente dador de sentido, dedicado a iluminar con el foco semántico las dificultades que ofrecen los filósofos para su "comprensión".

¿Cómo correrse de este lugar tan atractivo?

Al iniciar los cursos de la asignatura Desenvolvimiento Histórico Epistemólogico de la Psicología I "A" en la Facultad de Psicología de la Unviersidad Nacional de Rosario decíamos: "El problema inicial del trabajo práctico es hacer surgir la preocupación de ambos sujetos del aprendizaje por los temas que nos proponemos interrogar".

El lugar del trabajo práctico suele convertirse en una "copia degradada" del teórico donde la demanda repetida es encontrar sentido a lo que se dijo en la "clase magistral".

Doble efecto de traducción, texto doblemente mediatizado que es enredado en el teórico para luego ser desentrañado en el práctico. A fin de cuentas ¿para quién se habla?

Los a-lumnos como espejos que nos devuelven nuestra propia luz duplicada ; nuestra imagen narcisista de "poseedores de primera" al decir de Deleuze, de la interpretación de la sagrada escritura de un autor ideal.

¿Qué es lo queda afuera de esta concepción especular de la doble revelación textual? La problematización de la producción de los textos y sus mecanismos de transmisión.

La dialéctica lineal "autor-obra-sentido" deja fuera de juego al lector en tanto productor de sentido o más bien de multiplicidad de sentidos. Esta producción no sólo está en relación con las lecturas que el lector ha realizado sino con todas las prácticas que lo atraviesan y lo constituyen.

El autor no es un demiurgo que crea la obra de la nada, reescribe sus lecturas, suma un eslabón al encadenamiento de textos o instaura nuevas torsiones o direcciones.

Dice Foucault el autor no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es su productor ni su inventor.

Tanto cuando se trata de reproducir el "pensamiento" del autor a través de sus textos, cuando se busca entender el "contenido" de la obra, esta búsqueda del "sentido escondido" implica la necesidad de interpretar y explicar.

No hay ya substancias a develar sino teorías herramientas. La teoría no está ya en un lugar otro en relación a la práctica, se convierte en sí misma en una práctica.

"Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una "toma de conciencia" (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la toma del poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una "teoría" es el sistema regional de esta lucha (2). "La imposibilidad de penetrar el

esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de plantear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios" (3).

No se trata de encontrar en los albores de Episteme una supuesta génesis del sentido o una primera demarcación o mapeo del campo del conocimiento que nos guíe hasta el momento desarrollado de esta demarcación sino poder vivir como esta antigua rebelión de la racionalidad griega contra las otras maneras de pensar al imponerse no lo hace por su superioridad natural sino por la fuerza de las armas.

La victoria puede leerse no sólo en un discurso prescriptivo de los epistemólogos también en los más banales y aparentemente carentes de importancia géneros discursivos que nos atraviesan cotidianamente.

En una discusión sobre el texto (su "sentido último o la lectura que se hizo desde la "clase magistral"). Es corriente escuchar "el autor cae allí en una contradicción" o "te estás contradiciendo". Difícil sería escuchar "no importa la contradicción sino la ambigüedad que surge de la lectura" o "tal mecanismo se repite actualmente bajo otros ropajes y nos atraviesa".

La remanida Tesis XI sobre Feuerbach "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (4).

Adquiere un nuevo matiz, no se trata de impugnar a los filósofos sino de poder leer cómo estas interpretaciones producen también transformaciones en la medida que instituyen las reglas para pensar y producir, no sólo las teorías también todo discurso que conlleve efectos de poder.

Si la filosofía, incluso sus producciones más antiguas, reaparece en forma de supuestos en toda teoría metateoría e incluso en cualquier discurso televisivo o pedagógico, el efecto de caja de herramientas debemos orientarlo hacia el desenmascaramiento de estos supuestos que atraviesan toda nuestra práctica y nos prescriben permanentemente cómo se debe leer y cómo se debe pensar.

La pregunta epistemológica que Chalmers sintetiza en el título de su libro "¿Qué es esa cosa llamada ciencia?" es hija y heredera del gesto platónico. Remite a desentrañar esencias, es hija legal del otium como nos dirá Aristóteles o más recientemente Bunge, es lo otro de la pregunta por el "pan nuestro de cada día" (5). Pintadas así las cosas es difícil despertar el interés de los estudiantes por semejantes atracciones. Después retomaremos el papel de los estudiantes.

Pensamos ¿este parentesco legal pinta las cosas tal como son? esta pregunta por el qué en realidad lo que encubre es la pregunta por el quién, quién puede es la verdadera estirpe del qué es.

La Universidad es una institución que distribuye poder en este caso otorga un título que permite "curar enfermedades". Establece las reglas para conjugar este verbo y establece la demarcación entre lo normal y lo patológico.

La extensión universitaria no es sólo protocolar también es simbólica en el sentido que establece relaciones generalmente no explicitadas con el mercado psicológico y a través de estas relaciones legitima las reglas de funcionamiento del código. Es por esto que parafraseando a Canguilhem muchas veces la formación de los objetivos de una carrera se parecen a un pacto de convivencia entre profesionales.

La carrera universitaria es una carrera de obstáculos, una carrera cuyo objetivo es la adquisición de un saber que es negociable como mercancía y que como tal tendría un valor en el mercado. En tal sentido se mueven alumnos y docentes.

El profesionalismo implica la posesión de un saber absoluto que ya no lo es por ser verdadero sino por ser eficiente.

Una vez más el poder constructor de sujeción -subjetividades se presenta como neutral y unificador.

¿Para qué pensar?, ¿para qué cuestionar?. Las teorías no son construcciones son mercancías a obtener, a negociar.

En esta mezcla teórico -técnica la pregunta ya no es ¿de qué verdad se trata?; hubo una mutación ahora es ¿para qué sirve?.

Una utilidad que nos unificaría a todos, borramiento de las diferencias que haría surgir las diferencias en su mayor crudeza.

Eficiencia nuevo criterio de demarcación, nueva toma de partido.

A-lumno no es sólo lo que nos dicta la tradición, falto de luz, ahora también es potencial cliente, paciente, estudiante privado. Ya no se trata de llenar recipientes de lo que se trata es de establecer el juego de las identificaciones que permita a los profesionales aumentar su clientela. El estudiante por oposición tiende a identificarse con emblema de riquezas o de utilidades.

Peligroso pensar la psicología desde adentro, desde el tejido de relaciones universitarias que genere esta circulación. Por eso se recurre a los tradicionales

discursos demarcatorios herederos de la metafísica. Por todos lados el epistemólogo, menos encarnado en el "polo negativo" de la pedagogía, el estudiante que nunca puede pensar su práctica.

Decíamos en los objetivos de los trabajos prácticos "perderle el respeto a los slongans más vendedores, desentrañar la madeja propagandística y ensuciarnos las manos con un material en etapa de producción, no tan cuidado, no tan despegado del sufrimiento".

En una materia ubicada en el lugar imposible de la metateoría y por lo tanto cerrada al tránsito de la imaginaria autopista por la que se corre la carrera, se hace difícil poner el cuerpo para poder pensar los motivos mismos de las señales de tránsito.

No queríamos repetir una mecánica que convirtiera al trabajo práctico en un trámite burocrático (Marx hablaba del examen como el bautismo burocrático del saber).

La propuesta era leer Freud. Leer no sólo la emergencia del discurso freudiano como instaurador de un nuevo campo de discursividad al decir de Foucault y sus relaciones con la epistemología dominante en su época, poder reconocer las torsiones a las que había tenido que llevar su producción teórica para generar el camino de contradicciones, mutaciones, anexiones y exclusiones, que nos lleva desde la victoriana Viena decimonónica hasta los pasillos de una institución donde su palabra aún resuena desde carteles, volantes y desde las prácticas más heterogéneas.

Decíamos :"Alguien, una vez, estructuró un largo texto con materiales que habían sido convertidos en desechos (por lo tanto el texto se reía del orden establecido entre los científicos de la época). Pero este texto tenía una historia y tenía aliados. Los que durante años habían sido "pacientes" se impacientaron y fueron dando las claves para construir este texto subversivo que hablaba de sueños, equivocaciones, olvidos y otros elementos expulsados hacía siglos por Episteme hacia el etéreo mundo de los poetas".

Queríamos salir del texto intentamos poner en juego otras secuencias, otros campos de inscripción, pensábamos que no sólo el texto produce, incluso se nos ocurre que el ejercicio textual a veces bloquea, inhibe. Dijimos "abrir un espacio para luego tratar de rellenarlo con prácticas, textos, ocurrencias, chistes.

El espacio se tragará todo pero la máquina ya no es el texto, ya no la práctica, ya no las ocurrencias o los chistes la máquina debe ser el mismo espacio."

Como dice Ricardo Piglia, hoy el modo de narración dominante no es la literatura, es el cine, inclusive afirma que si hoy la literatura no existiera, a nadie se le ocurriría inventarla.

Para abordar el contexto de descubrimiento freudiano tratamos de releer su Interpretación de los Sueños, texto cargado de referencias positivistas pero pleno también de elementos novedosos, que podían abrir ese nuevo campo de discursividad del que hablábamos.

Esta lectura por el desgaste de las sucesivas repeticiones era muy difícil que produjera efectos agregamos entonces dos ejercicios dramáticos. Había que ver si el cuerpo viejo expulsado desde las más antiguas demarcaciones metafísicas, no podía orientar, así como el cuerpo de sus pacientes histéricas había sido un lazarillo imprescindible para el Freud deconstructor de la psiquiatría clásica.

El primer ejercicio consistió en adjudicar a cada estudiante un cartel con algún emblema de los que atravesaban la actualidad del trabajo práctico desde los más restringidos (profesor-cátedra-decano-centro de estudiantes, etc.) hasta los que circulaban en la imaginería social (droga-corrupción-Maradona-etc.). Los estudiantes mientras circulaban por el aula debían durante cinco minutos expresar al otro, (que no veía su cartel, pero sí veía al de los demás), con gestos la sensación que ese cartel le producía. En la segunda parte decirlo con palabras, luego lo retrabajamos con el grupo.

Ser pensado por el otro, reconocerse en la mirada del otro, esta era la cuestión.

En el segundo ejercicio se dividieron en grupos con la consigna de estudiar tres períodos de la obra de Freud (1900/05, 1914/18, 1933/39), cada miembro del grupo debía estudiar un texto freudiano del período o la correspondencia de Freud con algún personaje de la época. Imaginarse la relación del personaje con Freud, su aspecto físico, sus sentimientos. Indicamos además a cada grupo ver algunas películas. Por ejemplo "El huevo de la serpiente" de I. Bergman para el tercer período. Todos debían ver "Y la nave va", de Federico Fellini.

Cuando nos reunimos luego de un caldeamiento la consigna fue iniciar un viaje en barco desde un destino a otro, ambos imaginarios. Durante ese viaje había que interactuar.

El retrabajo permitió poder pensar a Freud inserto en un tejido de relaciones que no habíamos podido traer con la lectura del texto. Asimismo pudimos experimentar en carne propia y con el compromiso que implica poner el cuerpo, la multiplicidad de direcciones que permite indagar un texto tan rico.

Reconciliarse con el cuerpo posibilita probablemente hurgar entre los ropajes de Episteme para descubrir las armas secretas con las que pretende instaurar su dispositivo legislador y legitimador.

Notas

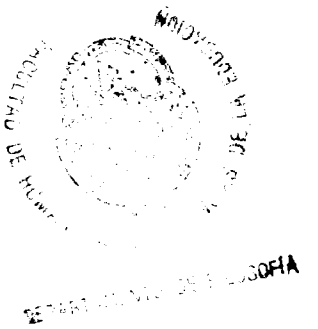
1.- Trabajo de Roberto Brebbia

2.- Foucault, Michel, Los intelectuales y el Poder

3.- Borges, Jorge Luis, Otras inquisiciones

4.- Engels, Federico, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

5.- Bunge, Mario, Epistemología, Ciencia de ciencia.



ALGUNOS APORTES SOBRE LA DISCUSION ENTRE COGNITIVISMO (FODOR) Y CONSTRUCTIVISMO (PIAGET)ACERCA DE LA ADQUISICION DE CONCEPTO DE UNSISTEMA REPRESENTACIONAL

Prof. Yolanda Fernández Acevedo*

* Universidad Nacional de Salta

I

La confrontación entre cognitivismo y constructivismo genético, se expresa en FODOR en la argumentación en torno a la imposibilidad de la formación de conceptos y, por lo tanto, de "estructuras más poderosas" de pensamiento, a partir de la adopción de un punto de partida innatista, que apoya su crítica a las teorías del aprendizaje y a la inducción.

La posición de PIAGET (desde una inicial coincidencia con el anti-empirismo y la aversión al modelo explicativo conductista que expresa (FODOR) muestra que, en lugar de "aprendizaje" de conceptos, una "construcción" supone dar cuenta de la adquisición de conceptos en un modelo evolutivo que implica estructuras cada vez más "poderosas" en la formación y confirmación de hipótesis.

Esta "construcción" se revela como diferente del "aprendizaje", ya que implica una interacción organismo/entorno que progresa hacia la adquisición de la representación cognoscitiva, sistema representacional que "interioriza" las acciones del organismo.

Este trabajo pretende concluir aceptando que la teoría de PIAGET no sería incompatible con el cognitivismo, sólo que formula apreciaciones sobre la génesis de las representaciones cognoscitivas, proponiendo su "construcción" a partir de los intercambios organismo/entorno.

II

La confrontación entre cognitivismo y construtivismo genético se muestra en forma particularmente clara y profunda en la controversia entre J. Fodor y J. Piaget. durante el Coloquio de Royaumont que tuviera lugar en octubre de 1975, con motivo del encuentro entre Piaget y Chomsky. Esta reunión, cuya finalidad fuera discutir la cuestión del lenguaje desde la perspectiva del constructivismo ante la versión

innatista propuesta por Chomsky, es a su vez aprovechada para una discusión no menos importante, en la que Fodor y Piaget debaten la cuestión de la formación de conceptos y, alrededor de esta cuestión, la no menos sorprendente contribución de Fodor sobre la no posibilidad de una teoría general del aprendizaje y su crítica a la inducción. La publicación que registra este encuentro resume en su título: "Teorías del lenguaje - Teorías del aprendizaje", la doble vertiente de estas importantes contribuciones teóricas.

Los argumentos expuestos por Fodor en el encuentro, continúan y precisan algunos ya formulados en su influyente texto "El lenguaje del Pensamiento", publicado ese mismo año, y en el que manifiesta los puntos de vista del cognitivismo, en apoyo a dos tesis fundamentales: 1) el modelo computacional de la mente aparece como el único apto para entender la actividad mental de los organismos. Este modelo implica postular un "medio" o sistema representacional interno, que Fodor llama "lenguaje del pensamiento", por sus características definidamente lingüísticas. El apoyo teórico sobre el que asienta este "código interno" se formula como "pruebas lingüísticas" que retoman el modelo chomskyano, y "pruebas psicológicas" que se instalan en el marco de las teorías cognitivistas. La comprobación experimental de hipótesis sobre la naturaleza de las representaciones internas, se muestran a través de experimentos de tipo especulativos (gendanken experiment). Conviene acotar que el modelo de explicación psicológica propuesto por Fodor, es sobre todo, de carácter especulativo y lógico; 2) en segundo lugar, este libro explora, desde una crítica inicialmente referida al conductismo, la cuestión de la formación de conceptos. Es justamente este último aspecto el que consideramos importante destacar, y el que trataremos en esta comunicación, ya que en la confrontación de los argumentos de Fodor y Piaget, aparecería una presunta incompatibilidad entre ambos modelos psicológicos.

Por su parte, las tesis piagetianas se encuentran expresadas en la presentación general de la teoría al iniciar el debate; no obstante se hace necesario recurrir a textos clásicos de presentación de resultados experimentales (sobre todo "La construcción de lo real en el niño"), así como las grandes obras finales de síntesis de la epistemología genética para una mejor inteligencia de los alcances teóricos y metodológicos del constructivismo. En este trabajo se considerarán, sobre todo, los últimos aportes piagetianos.

Como es sabido, la posición de Piaget y la de Fodor (y el cognitivismo en general) comienzan coincidiendo en una crítica que desmonta el modelo conductista, cuya hegemonía en la explicación de los aprendizajes deriva de una reducción de lo psicológico a la conducta ambiental, eliminando toda postulación de actividad endógena en la apropiación del conocimiento. Para Fodor, desconstruir el conductismo significa, además, invalidar la posibilidad de la inducción, mostrando lo que denomina "el fracaso del programa de Locke y su impacto en la psicología moderna". Esta crítica se expresa en una argumentación fuerte que, en el transcurso

del Coloquio se llegará a denominar la "tautología" de Fodor (no en el sentido que entiende tautología como verdad lógica, sino en el más trivial de algo de evidente en sí mismo). Esta "tautología" se expresaría así: "no es posible ningún conocimiento, salvo si los conceptos y las hipótesis estuvieran ya 'en la mente', antes de que la observación se realice". Desde este argumento es posible postular que no existe "aprendizaje" de conceptos basado en la inducción; parece legítimo postular el innatismo en este ámbito.

En tal sentido, Fodor asume todas las críticas a la inducción, desde las del propio Hume, hasta Hempel, Popper o Goodman, insistiendo en que, para que la inducción sea posible, es necesario poseer antes un conjunto de prejuicios desde el que se pueda partir, una presunción que aparece como dictada por la preocupación de encontrar una ley. En este sentido, no hay teoría del aprendizaje, no es posible encontrar un predicado que antes no estuviera allí. El alcance de los argumentos de Fodor es tal, que aparece toda "adquisición" nueva en el curso del desarrollo congniscitivo, como invalidado por razones lógicas, y toda fijación de creencias y adquisición de conceptos no podrían explicarse sino a partir de una extrema concesión al innatismo, negando toda teoría general de los aprendizajes. Para Fodor, si bien esto va en contra de todo el pensamiento dominante en los últimos "trecientos años", tal conclusión es la única lógicamente necesaria, al quedar demostrada la imposibilidad de las lógicas inductivas. Su crítica alcanza así, trabajos tan disímiles como los de Vygostky, Bruner o Piaget.

Examinemos el argumento de Fodor: el aprendizaje es esencialmente un proceso de formación y de confirmación de hipótesis. Veamos como es posible considerar una experimentación paradigmática, que permita una definición operacional del aprendizaje de conceptos.

En esta situación experimental, el organismo (humano o infrahumano) se encuentra ante una situación en la que debe realizar una tarea consistente en "amontonar" tarjeta-estímulo en grupos, donde las figuras de las tarjetas contengan cualquier combinación de las propiedades rojo y negro con cuadrado y circular. En este caso, la "respuesta indicada" es hacer una clasificación de acuerdo a la "propiedad criterio" "círculo rojo" o "cuadrado negro", que pueda llamarse, arbitrariamente, "miv" o "no-miv". El organismo enfrentado a esta tarea debe elegir los grupos, aprendiendo así, el concepto "miv" o "no-miv".

Esta experiencia mostraría, para Fodor, que el análisis conductista radical del aprendizaje de conceptos, lo reduciría al aprendizaje por discriminación, es decir, lo que aprende el organismo es a producir la "respuesta designada", a partir de una generalización de las propiedades "miv" - "no-miv".

El argumento clásico que aquí reproduce Fodor es el de Goodman (1965), quien señalaba que para una serie de esmeraldas verdes, resulta compatible con los datos, tanto la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes, como la hipótesis de que todas la esmeraldas son "verzules".

La única forma de buscar un principio que permita discriminar entre ellas es apelar a algo distinto a las observaciones de esmeraldas verdes.

De aquí deduce Fodor que el aprendizaje de conceptos es una extrapolación inductiva, por lo que las críticas a las teorías inductivas alcanza también al aprendizaje.

Aceptar que el aprendizaje "va mas allá de los datos" nos conduce a suponer preexistentes conceptos y, por lo tanto, refuerza la posición innatista.

Hasta aquí aparece evidente (aunque este resumen no alcanza a mostrar toda la fuerza de la argumentación de Fodor) la imposibilidad de "aprender conceptos", tesis que el mismo Fodor considera "chocante", aunque la única lógicamente posible.

Si entiendo la crítica de Fodor como válida para el modelo conductista, creo posible demostrar que la misma no aparece como factible para un modelo como el piagetiano, en el que el experimento "miv" o "no-miv" no expresaría sino la mitad de la cuestión. Es verdad que este experimento podría enunciarse como un caso de las clasificaciones inscriptas en la génesis de las estructuras lógicas elementales, pero no cabría una interpretación que pretendiera explicar el desarrollo cognoscitivo, al no actuar aquí el estímulo sino en un cierto nivel de "competencia". La acción de un estímulo, para Piaget, supone la presencia de un "esquema", el cual constituye la verdadera fuente de la respuesta (esto invierte el esquema E-R, o lo hace simétrico E=R").

Sin embargo, esto no implica una concesión al innatismo, ya que sólo las acomodaciones y asimilaciones corresponden a una continuidad biológica que se prolonga desde la filogénesis, y que aseguran al organismo, no asociaciones entre estímulos y respuestas, sino acomodación a las particularidades de los objetos ("acommodats" fenotípicos en biología) y asimilaciones a las estructuras del sujeto, que no están preformadas o predeterminadas, ni son innatas o "a priori", sino que, si nos atenemos a la psicogénesis, se construyen progresivamente desde un "a-dualismo" inicial (no diferenciación sujeto-objeto) según estadios, o momentos, o períodos, que reflejan el predominio de determinadas estructuras cognoscitivas.

Estas "hermosas construcciones sucesivas y secuenciales" (es decir, cada una de ellas necesaria para la siguiente) podrían interpretarse sólo como aperturas sucesivas a nuevas posibilidades, pero para Piaget la confrontación de estos períodos con los de

la historia de las ciencias (sobre todo de las matemáticas) nos muestran que estas estructuras cognoscitivas son isomorfas a las de los períodos de la historia científica, de tal modo que, o las matemáticas forman parte de la naturaleza y se deben a construcciones propias del pensamiento humano, o bien son suprasenasibles, platónicas, innatas. Pensar en un preformismo equivaldría, para Piaget, suponer que las matemáticas estarían ya en los protozoos y en los virus. Si el niño "...en el curso de unos años recontruye espontáneamente todas las estructuras de la lógica y de la matemática", si "el niño reinventa para sí, alrededor de los siete años... la reversibilidad, la transitividad, la recursividad, la reciprocidad de las relaciones, la inclusión de las clases, la conservación de los conjuntos numéricos, la medida,...etc, etc.", esto no supone que en el bebé humano se encuentre preformado todo aquello que "Galois, Cantor, Hilbert, o los Bourbaki", han llegado a actualizar después.

Lo que postula Piaget es el carácter de necesidad lógica en el mecanismo de la formación de novedades, que hace que estas construcciones del niño sean asimilables a la lógica y las matemáticas de los científicos.

Si las estructuras lógicas no están preformadas, éstas encuentran sus raíces en el funcionamiento de las invariantes funcionales y desde los niveles de la inteligencia sensorio motriz (es decir, desde la intligencia pre-semiótica). Estos mecanismos tienen que ver con lo que Piaget denomina "abstracción reflectora", distinguiendo ésta de la mera "abstracción empírica" (la que hace referencia a los objetos exteriores al sujeto). La "abstracción reflectora" es la abstración lógico matemática y procede de acciones y operaciones del sujeto.

Aquí se dan dos procesos solidarios pero diferentes: el "reflejo" de lo que se extrae procede de un nivel inferior, pero la "reflexión" procede, en tanto reorganización, en un plano superior, nuevo. "Las abstracciones reflectoras y reflejadas son fuente de novedades estructurales" ... "por ejemplo, la interiorización de una acción en una representación conceptualizada". Aunque todo esto no funcione como una "toma de conciencia" de la estructura como tal, por lo menos en los primeros momentos. Si queremos resolver el problema de la construcción de los estadios sucesivos, que definimos como resultantes, cada uno, de una asimilación u operación nueva destinada a completar el nivel anterior, podríamos tomar en cuenta el tránsito entre la acción sensorio motora (la inteligencia pre-lingüística)a la representación, que aparece indisolublemente ligada a la constitución de la función semiótica. La asimilación sensorio motriz asimila objetos a esquemas de acción, mientras que la asimilación representacional asimila objetos a objetos y establece entre ellos esquemas conceptuales. Esto implica el recuerdo de objetos no percibidos en el presente (imitación diferida, imitación interiorizada). Entre la asimilación conceptual de los objetos entre sí y la semiotización se muestra una "mutua dependencia", ya que ambas proceden de la asimilación sensorio motriz más la abstracción reflectora.

Piaget funda así un constructivismo sistemático en el que los orígenes se encuentran en el organismo, sin un "comienzo absoluto", lo que presupone raíces biológicas para el conocimiento, sin recurrir al innatismo ni al apriorismo.

La autorregulación biológica postula un organismo en su entorno con leyes que equilibran necesariamente sus construcciones, que no son fortuitas ni aleatorias ("me niego a reconocer un origen aleatorio para las matemáticas". dice Piaget), pero que tienden a "corregir" y equilibrar los intercambios organismo/entorno en procura de construciones cada vez más ricas y estables. La consecusión del pensamiento lógico formal, en que culmina el modelo evolutivo piagetiano) es "necesario" y su grado de necesariedad puede reconocerse en la convergencia entre la psicogénesis y el desarrollo histórico de las estructuras del pensamiento científico, tal como se revela en la historia de la ciencia.

III

Conclusiones

Dejando de lado, por el momento, toda otra consideración sobre el modelo piagetiano, vamos a tratar de mostrar aspectos de convergencia entre este modelo y el cognitivista, tal como se expresa éste en Fodor:

1) Más allá de la discrepancia entre los "núcleos duros" de ambas teorías (innatismo-constructivismo) es preciso declarar que, en una teoría que procede de construcciones que surgen de los intercambios organismo/entorno, no es preciso hablar de comienzo absoluto.

2) Situar más allá o más acá el comienzo de estos intercambios no aparece como pertinente para resolver las dificultades de un modelo congnositivo.

3) Una vez supuesto el organismo en su entorno, los intercambios tienden a enriquecerse a partir de la contribución endógena que asimila a las estructuras del sujeto los objetos que proporciona el entorno.

4) La experiencia "miv - no-miv" se situa en un determinado nivel de "competencia" del sujeto, y no se explica sólo por la consideración de los datos externos (inducción), sino por la asimilación de estos datos a estructuras internas (esquemas conceptuales elaborados a partir de la "abstracción reflectora") que constituyen el sistema representacional construído por el organismo (humano, infrahumano o cibernético).

5) Toda estructura cognoscitiva procede así de estructuras anteriores más "débiles" y van hacia la construcción de estructuras más "poderosas" al generarse correspondencias internas a partir de la "abstracción reflectora".

Si bien este trabajo no alcanza a cubrir los múltiples aspectos de esta difícil cuestión, creo importante conjeturar que la apreciación conjunta de los aportes del cognitivismo con los de la epistemología genética contribuirían a una "naturalización" de la epistemología brindando aportes considerables a la teoría del conocimiento y al estudio de la estructura de los procesos de la mente.

BIBLIOGRAFIA

FODOR, J.: *El lenguaje del pensamiento.* Alianza, Psicología. Madrid. 1984.

FODOR, J.: *La explicación psicológica.* Cátedra. Madrid. 1980.

PIAGET, J. y CHOMSKY, N.: *Teorías del lenguaje-Teorías del aprendizaje.* Crítica. Barcelona. 1983.

PIAGET, J.: *La formación del símbolo en el niño.* F.C.E. México. 1980.

PIAGET, J.: *La construcción de lo real en el niño.* Edic. Nueva Visión. 1982.

JUAN HUARTE DE SAN JUAN: UN MATERIALISTA ESPAÑOL DEL SIGLO XVI

María Luisa Femenías *

* Universidad de Buenos Aires

El presente trabajo tiene como único objetivo presentar a un filósofo humanista español del siglo XVI poco menos que desconocido entre nosotros. En efecto, junto con otra "desconocida", Oliva de Sabuco (1), Juan de Huarte de San Juan representa la denominada corriente heterodoxa de pensadores españoles que por hacerse eco de los ideales humanistas, en especial erasmistas, quedaron sepultados bajo el estigma de profesar doctrinas heréticas, a pesar de la amplia difusión de que gozaron sus obras entres sus contemporáneos europeos. Es así que, por una parte, en su lecho de muerte Miguel de Sabuco, padre de Oliva, certificó que fue él quien escribió La Nueva Filosofía y salvó a su hija de condena segura mientras que, por otra, el único libro de Juan Huarte permaneció en el Index desde 1581 hasta fecha tan reciente como 1966 en que el Concilio Vaticano II decidió exhonerarlo (2). Pasemos, sin más preámbulos a esbozar la figura, la obra y la influencia de este filósofo.

Ahora bien, poco se sabe de Juan Huarte de San Juan, la mayor parte de los datos acerca de su vida son conjeturales. Se cree que nació en 1529 en San Juan de Pie de Puerto, entonces Reino de Navarra, ciudad ultramontana que quedó liberada a un incierto rango de Ciudad Independiente cuando Carlos V retrotrajo la frontera del imperio español a los Pirineos. Posteriormente, hacia 1560, fue incorporada al Reino de Francia pero, para ese entonces, la familia Huarte, Duarte o Guarte, de la que nada se sabe, ya se había trasladado con sus hijos, a Baeza. Era Baeza una ciudad pujante y progresista en aquella época. Allí estudió Juan su bachillerato y, posteriormente, su licenciatura. Prosiguió sus estudios en Alcalá de Henares donde, al parecer, consta en actas que recibió el grado de Doctor en Medicina. Alcalá de Henares había sido una posta erasmista de fuste. Allí enseñaron, se cree, Luis Mercado y Francisco Vallas quienes difundieron las enseñanzas de Versalio y Falopio (4) y de la escuela de medicina de Padova, y Lorenzo Valla quien imprimió un fuerte aire humanista a la Universidad. Sea como fuere, en 1559 -año en que se doctoró Huarte- el celo piadoso de Felipe II ya había hecho mella en Alcalá a la sombra del Primer Auto de Fe de su reinado, ese mismo año, en Valladolid. Otra prueba del nuevo espíritu de los tiempos es que en 1560 fueron puestas en el Index tanto las obras de Erasmo como las de Fray Luis de Granada.

Una vez doctorado, Huarte trabajó como médico municipal en Baeza. A su muerte, acaecida en Linares en 1588/9, Baeza le adeudaba aún un año de salario (5).

Mucho se ha discutido acerca de las fuentes e influencias que obraron sobre el Examen de Ingenios para las Ciencias, donde se demuestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras a que cada uno corresponde (6) que Huarte editó por primera vez en la propia Baeza en 1575 en una edición cuidadosamente supervisada y subvencionada por el autor, y que pronto se agotó. Si bien no es éste el espacio más adecuado para extendernos sobre tales influencias, bástenos recordar la de los filósofos clásicos, Platón y Aristóteles por un lado y la de las escuelas de medicina de la antigüedad, Hipócrates, Galeno y posiblemente Sorano (7) por otro, a las que hay que agregar fuentes inciertas que muchos conjeturan como judeo árabes dada la importancia que estas escuelas habían tenido en la península (8). Si bien Huarte no cita contemporáneos, no parece posible que, habiendo estudiado en Alcalá, desconociera la obra de los discípulos de Versalio y Falopio que allí enseñaron. Los recaudos que tomó Huarte de hacer certificar por autoridad eclesiástica competente la atinencia de su obra a las verdades de la fe (que como veremos le valió de bien poco) hacen pensar que omitió citar fuentes contemporáneas, sin duda erasmistas o padovanas en espíritu, a fin de evitar problemas con el Santo Oficio. Ahora bien, tal fue la importancia de esta obra, si se quiere austera y concisa, que ya agotada, se reedita en Pamplona en 1578 y en Bilbao y Valencia en 1581. Este mismo año se la tradujo al francés (9), al año siguiente al italiano, en 1594 se realizó una edición inglesa y en 1622 se publica en latín, lo que le permite una difusión notable. Dos ediciones más tardías fueron la de 1659 al holandés y la de 1752 al alemán.

Sin embargo, paralelamente con este éxito editorial, a poco de su primera edición y en la misma Baeza, un estudiante de Alcalá, Diego de Alvarez, editó una crítica al EI bajo el título de Animadversión y Enmienda de algunas cosas que se deben corregir en el Examen de Ingenios (1578). Al año siguiente, la obra es denunciada ante el Santo Oficio por Alfonso Bretel, Catedrático de Teología y Comisario del Santo Oficio en Córdoba. Si bien en principio esta denuncia no prosperó, en 1581 el EI apareció en el Catálogo de los libros que se prohiben en estos Reinos y Señoríos de Portugal, y tras una exhortación a que fueran expurgados no menos de 47 pasajes, finalmente la obra fue incluída en su totalidad en el Index Librorum Prohibitórum del Inquisidor General del Reino de España, Gaspar de Quiroga en 1583 y, curiosamente, sólo al año siguiente en el Index Librorum Expurgatorum (10). El punto más álgido de la obra lo constituía el capítulo VII sobre el alma racional y cómo ha menester el temperamento de las cuatro calidades -seco/húmedo, frío/cálido (11)- para estar en el cuerpo, para discurrir y racionar, y que de ello no se infiere que sea corruptible y mortal (p.151). La salvedad de Huarte, si bien precavida, no convenció a los defensores de la ortodoxia, quienes vieron en esta concepción del alma demasiada proximidad con caracterizaciones heréticas. Después de la muerte de Huarte, su hijo Luis, dio a publicidad una edición corregida y aumentada (1594) que pone de manifiesto el apresuramiento y la desprolijidad de las enmiendas. Si bien Luis afirma

que las notas proceden de su padre, la diferencia de estilo, la repetitividad de los pasajes y la profusión de ejemplos y anécdotas irrelevantes hace pensar que no fue el mismo Juan Huarte quien dejó preparada la edición. Sea como fuere, es esta versión expurgada y corregida la que se reeditó en España hasta la exhoneración Vaticana con sólo dos excepciones: la edición de 1876, prácticamente inhallable y la Sanz en 1930 que se encuentra en pocas bibliotecas. En 1977 Torre realizó una edición tanto de la versión canónica como de las partes censuradas, hoy también agotada (12).

Hecha esta rápida presentación histórica de Huarte debemos preguntarnos por qué resulta pertinente incluir su nombre en esta Jornada filosófica. En efecto, si bien se trata de un humanista del siglo XVI es en este siglo en el que se lo rescata nuevamente de su anonimato. Es, por cierto, mérito de Read, Perouse y Chomsky haberlo sacado de la oscuridad y mostrado la importancia de su obra (13). Este filósofo - hoy casi desconocido- gozó de una de las mayores difusiones de su tiempo. Conviene pues, aunque sólo sea brevemente, presentar los rasgos más notables de su doctrina.

El EI, podría decirse, gira en torno a cinco cuestiones expresas: (a) qué capacita al hombre para la ciencia, (b) cuántas y cuáles son las diversas aptitudes para las ciencias, (c) qué artes y qué ciencias corresponden a cada individuo según su ingenio, (ch) cómo es posible reconocer y estimular las principales cualidades de cada niño en la enseñanza y, por último, (d) cómo es posible lograr hijos inteligentes y sanos (14). Es obvio que, actualmente, la psicología educacional, la orientación vocacional y la obstetricia recogen estas cuestiones. Sin perder de vista estos ejes, que expone el autor, el libro puede dividirse en tres grandes apartados (I) fundamentos teórico- filosóficos, sobre cuya base Huarte intenta exponer su fisiología humoral de raíces hipocrático-galenas y el carácter racional del alma humana, (II) un momento demostrativo, dirigido, más bien, a un público amplio en que hay profusión de ejemplos que ponen de manifiesto la aguda capacidad de observación psico-sociológica del autor, y (III) una serie de consejos prácticos (de claro origen hipocrático) dirigidos a los futuros padres acerca de cómo procrear hijos sanos e inteligentes. Lamentamos que así esquematizada la obra no dé suficiente cuenta de la vastedad de la empresa y la magnitud de los temas puestos en juego, mucho menos aún, de su carácter crítico, metódico y observacional.

En este sentido, resulta difícil decidir si Huarte se percató de la profundidad de algunas de sus afirmaciones y el grado en que contravenían la doctrina. Sin duda, su planteo sonó "revolucionario" (cuando no herético) a los oídos de sus contemporáneos. Ante la imposibilidad de abordar su obra íntegra, haremos algunas consideraciones respecto de sus observaciones sobre el método, su concepción del alma, el papel de la herencia y, por último, daremos cuenta de la influencia que alcanzó el EI.

Uno de los aportes más significativos parece ser de orden metodológico. En efecto, un tanto deshilvanadamente, Huarte prescribe una serie de "diligencias" para aprender que recomienda a todos los hombres (15). Dado que no acepta la sabiduría infusa salvo en el caso de Adán, es necesario aprender y aprender es, para Huarte, cuestión de método, una vez que concedemos como punto de partida un hombre normal, sano. Suscintamente las indicaciones del español son las siguientes: 1. ser de buen genio y salir de su natural ser valeroso (para aprender), 2. estudiar aquello para lo que se tiene ingenio, 3. buscar maestro que tenga claridad, método, doctrina clara y segura, discreción y buen juicio, discernimiento de lo verdadero y de lo falso, 4. estudiar por orden, empezando por los principios, subir por los medios sin presuponer nada deshaciendo la maraña y trabajando las materias por separado, por sí y siguiendo su orden natural hasta llegar después a la composición, 5. gastar tiempo en las letras y esperar hasta que "cuezan y echen profundas raíces". Para aprender, además de estos consejos, es necesario 1. desprenderse de la mezquindad, la arrogancia y la vana estimación, no ser amigo del holgar y no creer que se honra a Dios confiriendo a todo rango de milagro y no de efecto natural.

Por ello, no hay que mezclar las ciencias con la teología, no creer que algo es verdadero porque lo ha dicho Aristóteles.

Una rápida mirada a estas sugerencias permiten ver con claridad el acento que Huarte pone en la razón humana, el esfuerzo constante y metódico, la necesidad de rechazar vías fáciles o rápidas. Es necesario, además desarmar lo complejo, tomar las cuestiones una a una y alcanzar la propia solución rechazando tanto la respuesta por autoridad o la teológica. La semejanza de estas direcciones con las Regulae cartesianas ha sido señalada repetidamente; volveremos sobre ese punto.

El capítulo VII sobre el alma racional fue completamente censurado (y no es de extrañar). Huarte comienza haciendo profesión de fe pero de inmediato se aboca al examen de la noción de alma en Platón y Aristóteles intentando separar lo que denomina el punto de vista científico (médico) del teológico. La solución de la "doble verdad" (el alma racional depende del cuerpo/el alma es inmortal e incorruptible) no satisfizo a sus lectores ortodoxos, pues la solución huartiana disimuló mal el materialismo implícito del autor y, como era previsible, el Santo Oficio percibió la argucia con claridad. Algunas otras afirmaciones sobre el ingenio/alma racional igual en todos los hombres pero diferente en cada uno de ellos, debe haberle ocasionado dificultades similares. Este pudo haber sido el caso de su defensa del cefalocentrismo en oposición al cardiocentrismo aristotélico-agustino. El cerebro es el "lugar" del alma racional/ingenio. Para probar esto describe meticulosamente las formas craneanas, detecta malformaciones congénitas y originadas en partos prolongados o difíciles y las diferencias de los golpes o mutilaciones posteriores. Observa los defectos sobre la motricidad y el habla y concluye en un cuidadoso análisis de influencia de la alimentación de la madre y del

niño en la capacidad racional. En este sentido prioriza la alimentación, la higiene y el medio socio-cultural a la herencia y da igual oportunidad de aprendizaje al hidalgo que al campesino (lo que no debe haber sido muy bien visto por muchos de sus contemporáneos). En este sentido profiláctico llega a afirmar la necesidad de espaciar los partos y limitar el número de hijos en aras de la salud de los niños y de la madre. Recomienda, pues, un estilo de vida austero, mesurado, planificado que tiene mucho de mesotés aristotélica.

En este espíritu podría insertarse su meticuloso estudio sobre la hidalguía. En brevísima síntesis, Huarte niega papel preponderante a la herencia (con todas sus consecuencias socio- políticas) y aboga por el trabajo constante y metódico. El "sentido común" se encuentra entre todos los hombres, tanto nobles como campesinos. Establece también una clara diferencia entre "letrado" e "ingenioso" y, sobre la base de la teoría de los cuatro humores, establece una tripartición de "ingenios": memoria, imaginación, entendimiento. Los de "la mucha memoria" quedan, en el esquema de Huarte, relegados a un segundo plano. En efecto, reserva para ellos el conocimiento del latín (y toda lengua), la gramática, la teoría del derecho (leyes), la teología entre otras. Con perspicacia advierte Huarte que tanto una lengua cuanto una doctrina constituyen sistemas cerrados que una vez "memorizados" sólo resta repetir en los momentos precisos. No hay que modificar nada de ellos. Más bien, por el contrario, se espera del "experto" la repetición fiel. Muy diversa es la situación de la teología práctica que necesita convencer, la medicina que debe curar o del Defensor que debe ganar los pleitos. Se necesita, en estos casos, no sólo la memoria sino la habilidad para aplicar la teoría a una situación concreta a resolver. Se requiere, pues, de imaginación y el mérito está en saber cómo aplicar la teoría más recordarla de memoria. A este grupo pertenece tanto la pintura como el arte del gobierno, el arte de la guerra como la poesía. Por último, se requiere entendimiento para elaborar los principios teóricos de algunas ciencias como la dialéctica, la teoría médica o la filosofía natural: es necesario el razonamiento y la observación a fin de explicar las cosas "por las causas" son claros y retrotraen las teorías a comienzos observacionales. Huarte utiliza el viejo ejemplo aristotélico de la cera que más tarde retomará también Descartes. Este comenzar por los sentidos lo hizo merecedor del apelativo de empirista (16).

Mencionamos antes la semejanza (un aire de familia) entre las "diligencias" huartianas y las Regulae de Descartes. Este es un punto sumamente interesante en el que no podemos extendernos como sería de desear. Bástenos mencionar la obra de Pèrouse en la que conjetura que Descartes, tanto como Montaigne, Pascal (entre otros menos relevantes) conocieron la versión francesa del El, L'Anacrise de modo directo probablemente (o indirecto, con toda seguridad). El eslabón pudo haber sido tanto la corte de Margarita de Navarra que frecuentaron Charrón y Montaigne entre otros. Está certificada también la difusión que tuvo el El durante el reinado de Henri III y la primera parte del de Louis XIV. Allí, pudo haberla conocido Campanella. El

capítulo de La Ciudad del Sol sobre la eugenesia, escrito en Francia y publicado en Frankfurt en 1623, por cuestiones de censura, recuerda fuertemente el último capítulo de la obra de Huarte.

La influencia de EI en la escuela de Padova queda atestiguada en el libro de La Forge, discípulo de Descartes, quien condideró necesario refutar las concepciones de Frascator y los suyos respecto de la relación alma-cuerpo, muy influenciadas por Huarte, y diferenciarlas de las cartesianas. Por su parte, la traducción de Lessing al alemán (1752) influyó sobre Herder de modo relevante.

Ya en otro marco de cosas, está plenamente demostrada la influencia del EI en la concepción cervantina del Ingenioso Hidalgo y algunas corrientes poéticas de la época. Huelga señalar que se lo considera el "padre" de la orientación vocacional y profesional y de la psicología educativa.

Ante este panorama, ¿qué hizo de Huarte una sombra?. En primer lugar, la inclusión del EI en el Index previno a sus lectores de mencionar su nombre. Es así que en Francia se lo solía citar como "L' espagnol"sin más, o el "autor de l'Anacrise" dejando a buen resguardo su nombre. En segundo lugar, sólo se lo incluyó en listas de "libertinos" o "herejes" lo que restó academicidad a su obra, que poco a poco fue más conocida por segundas fuentes que por sí misma. La declinación del Imperio Español debe haber hecho también su parte (17). En fin, se trata de un pensador original, sumamente interesante y germinal que - creemos- merece un estudio más acabado que esta presentación general de su obra.

Notas

1. Sobre Oliva Sabuco de Nantes y Barrera cfr, p.e. Abellán, J.L. Historia Crítica del pensamiento Español, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, tomo 2, pp. 206 s., Michaud, G.L. "Spanish Sources of Certain XVI century Writers" En: Modern Languages Notes, XLIII, 1928, pp. 157 ss (también sobre J. Huarte), Waithe, M.F. A History of Women Philosophers, vol. 2, 1988, pág. 261 ss. La obra fue publicada en 1587 bajo el título La nueva filosofía de la naturaleza del hombre en Madrid. (Hay reedición facsimil, agotada, de 1982).

2. Para las citas del libro utilizaré la edición de Torre en Madrid, Editora Nacional, 1978 (agotada). Se puede consultar también de Torre, "Ideas lingüísticas y literarias de Juan de Huarte de San Juan" Anales de la Universidad Hispalense, Seric: Filosofía y Letras, n 40, 1977, p. 141. El prólogo a la ed. del Examen contiene interesantes datos sobre las vicisitudes de las ediciones no expurgadas. La exhoneración del Index tuvo lugar en la reunión del 15/11/66 del Concilio Vaticano II.

3. Cfr. Torre, Prólogo a la edición del Examen (en adelante, EI). Puede consultarse también Read, M.K. Juan de Huarte, Boston, Twayne Publications, 1981, cap. I, con un interesante desarrollo sobre la posibilidad de que Huarte perteneciese a una familia de judios conversos, dado el alto índice de médicos entre los mismos. Para una opinión contraria, Lain Entralgo, Historia Universal de la Medicina, Barcelona, Salvat, tomo IV, p. 182 donde se menciona sólo tangencialmente la cuestión en referencia a la expulsión de los judíos del Reino de España en 1501. Ver también, Guardia, L.M. Essai sur l'ouvrage de Juan de Huarte Examen de Ingenios, des aptitudes diverses pour les sciences, Paris, Durand, 1855. (un entusiasta de Huarte, a veces poco crítico, pero con profusión de datos sobre la influencia en Francia).

4. El Acta del grado de doctor tiene una grafía diferente, pero la mayoría de las referencia a su persona carecen de homologación, así que es altamente probable que se referiera a nuestro Huarte. La escuela de medicina de Alcalá del Henares constituyó un centro de irradiación de las "nuevas ideas". Lorenzo Valla (1407-1457) enseñó allí y le imprimió un fuerte aire humanista que prosperó. Luis Mercado y Francisco Vallas, discípulos de Versalio introdujeron las críticas al Corpus Hipocrático y al Galénico a partir de métodos "empíricos" como la disección. Versalio fue, además, médico de Felipe II hasta 1564 y en 1543 había publicado De humani Fabrica (en Padova).

5. Según consta en su testamento, cfr. Torre, EI introducción.

6. Tal el título completo de la obra. Para el análisis de fuentes, cfr. Torre, EI, introducción; Read, op.cit. Cap. 2; Guardia, op.cit.; La médicine à travers des siècles, Paris, 1865, pp. 304 ss. Sanz, E (ed) Prólogo y notas a la edición del EI, Biblioteca de Filósofos, Madrid, 1930.

7. La cuestión es compleja y apasionante. Por de pronto, las citas las efectúa en latín, no siempre pulcro, al decir de algunos estudiosos, y luego las traduce más o menos libremente. Ignoramos qué ediciones medievales circulaban en España de los Tratados Hipocráticos o Galénicos, pero probablemente se trate de compilaciones o resúmenes ya que no es posible hallar las citas textualmente en, p.e. la edición crítica de Littré (1901) del Corpus Hipocrático. Otro tanto sucede con la obra platónica y aristotélica. Respecto del Filósofo de Atenas, lo cita en latín bajo el título latino de los diálogos. Es decir, Sobre la Ciencia y no Teeteto, Sobre el alma en vez de Fedón. Es necesario advertir que en algunas oportunidades cita Fedro y debió citar Fedón; no sabemos si ello obedece a un error de la fuente consultada o del propio Huarte. En el caso de Aristóteles, la notación medieval por Problemata y cuestiones es evidente. Algunos pasajes así citados son fácilmente identificables como De Anima o Etica Nicomaquea. La obra biológica de Aristóteles había sido

traducida al latín por G. de Moerbecke en el s XIII y quizá fuera de su conocimiento, al menos hace mención a pasajes de dichas obras.

8. Read, op.cit. cap. II, Lain Entralgo, op.cit. 182, 184-5, especialmente, p. 136-8; Guardia, La médicine..., p. 304s.

9. Tuvo tres traducciones a esa lengua, la primera versión de Chappuys (1580) fue la más difundida aunque no la más cuidada. Cfr. Pèrouse, G.L'Examen des Esprits: sa diffusion et son influence en France aux et XVI et XVII siècles, Paris Les Belles Lettres, 1970 contiene un detallado análisis de las diversas ediciones.

10. cfr. Torre, prólogo; Read, op.cit. cap. 1, Guardia, Essai señala en diversos momentos la cuestión, también en: "Philosophes Espagnoles: Juan Huarte" Revue Philosophique, 30, 1890, pp. 249- 94, con duras criticas a esa Institución.

11. Sigue los elementos hipocráticos con pocas diferencias, más adelante en la constitución de los caracteres personales.

12. Torre, op.cit. relata con claridad las dificultades para consultar el material que habían consultado, en su momento, Sanz y Marañón, por ejemplo.

13. Read, op.cit. Pèrouse, op.cit. Chomsky, N. Lingüística Cartesiana, Madrid, Gredos, 1984, n.9; El lenguaje y el entendimiento, Barcelona, Seix Barral, 1971, pp. 21-26 (si bien no compartimos la interpretación de este autor), cfr. también, Franzbach, M. La traducción de Huarte de Lessing: recepción e historia de la influencia de Ingenio para las ciencias en Alemania, Pamplona, 1978.

14. Seguimos aproximadamente la esquematización de Franzbach, op.cit., p. 27. El cap. 15 del El está dedicado íntegramente a la eugenesia.

15. Nótese que donde dice "todos los hombres" debe entenderse literalmente hombres-varones (no se refiere a un sentido genérico de humanidad). Debido a su constitución húmeda y fría las mujeres quedan excluidas de la posesión de ingenio en sentido estricto, en el mejor de los casos tendrán memoria y parecerá que son ingeniosas. Cfr. mi trabajo "La mujer sin 'ingenio': una lectura del Examen de Ingenios de Juan Huarte" Seminario "Feminismo e Ilustración" Universidad Complutense de Madrid, 1990, Coordinadora: Celia Amorós.

16. En efecto, Gauro-Gauro en Estudio sobre la obra del Dr. Huarte de San Juan, Salamanca, Universidad, 1984, p. 13 s. describe su método como "empírico e inductivo" y reconoce tres niveles: descripción, clasificación y explicación. Cfr. también Torre, "Ideas ..., cap. 2. Guardia, por su parte lo considera un nominalista (p. 265) como Gómez Pereyra (otro "desconocido" censurado también por la

Inquisición) Cfr. "Philosophes ...; Read, lo considera "empirista" op.cit. p. 27. Pintard lo incluye en su catálogo de "libertinos" según Pèrouse, op.cit. 18-20. Marañon lo denominó "un heterodoxo español" Marañon, G. "Examen actual de un Examen antiguo" Cruz y Raya, 1933.

17. Conjeturas al respecto se encuentran en Guardia, "L'histoire de la Philosophie en Espagne" Revue Philosophique, 29, 1890, pp. 471-490; Pèrouse, op.cit. p. 19; Torre, op.cit. Introducción; Read, op.cit. Cap. 1-2.

SOBRE LOS AVATARES ONTOLOGICOS DEL EMPIRISMO Y TRASCENDENTALISMO JURIDICOS

Agustín E. Ferraro *

* Universidad de Buenos Aires

Introducción

No es poco el asombro susceptible de ser provocado por uno de los aspectos de la "teoría pura" del famoso jurista y filósofo austríaco Hans Kelsen, aludida por C.S. Nino en su reciente obra La validez del Derecho (1). Me refiero a la conclusión que parece desprenderse de la doctrina del pensador vienés, en cuanto a que la existencia misma del derecho dependa de una hipótesis imaginada por los científicos. En efecto, es sabido que para Kelsen la existencia de una norma jurídica consiste en su validez, pues ésta es "... la modalidad particular en que se presenta, a diferencia de la realidad de los hechos naturales" (2). Entiendo que la expresión norma jurídica válida es, de acuerdo con nuestro autor, una especie de pleonasmo, porque no hay normas jurídicas que no sean válidas, es decir, no pueden existir normas jurídicas que no existan.

Ruego al auditorio conceder el punto en forma provisoria. Así, podría entonces recordar que, en la teoría pura del derecho, la validez de las normas jurídicas resulta de una jerarquía, tal que cada norma encuentra el fundamento de su validez en otra norma, y eso hace a esta última superior a la primera. Por ejemplo, el fundamento de validez de una ordenanza es una ley, el de esta ley una constitución, etc. En dicha cadena, la norma superior regula la creación de la inferior, y de esta forma le confiere existencia jurídica (3). Una vaga inquietud impulsará en ocasiones al investigador a remontarse hasta la norma superior a todo el sistema, de persistir en la indagación por los fundamentos. Se llega, en el caso, a lo que Kelsen llamara la constitución histórica del sistema jurídico, norma positiva de la que derivan su validez todas las demás que al mismo sistema pertenezcan (4).

Sin embargo, la referida constitución histórica depara, para nuestra sorpresa, un metafórico salto al vacío. Porque la creación de la primera norma positiva no pudo haber sido autorizada por ninguna otra anterior a ella. De lo contrario, tendríamos que atribuir al sistema jurídico en cuestión una continuidad institucional eterna. Mas siempre habrá de haber un primer acto, ya sea asamblea, usurpación, conquista o revolución, que instituya una norma sin autorización jurídica preexistente. Luego, la validez de esa primera norma positiva carece de fundamento, pues no ha sido creada por un organismo que actuara conforme a derecho. Y como no hay existencia sin

validez, la constitución histórica no existe, ni existe tampoco lo que de ella hubiera podido derivarse. En síntesis, si no podemos considerar como válida esa primera norma, no podemos hacerlo con ninguna otra. El sistema jurídico, minuciosamente, se esfuma... ¿Pero es esto posible?

Kelsen se propuso evitar, a través del expediente de sostener que su validez ha de ser presupuesta, un desenlace tan nefasto para la constitución histórica y sus normas derivadas. Dicha presuposición es su célebre norma fundante básica (grundnorm), formulada a título de "hipótesis". Norma fundante, mas sólo en tanto la misma actúa como si fuese una norma, confiriendo validez a la primera norma positiva. Ésta última recupera así su menguado derecho a la existencia jurídica (5).

Ahora bien, si la norma fundante básica, según se suele entender, en cuanto hipótesis ha sido creada por los científicos, o bien por los juristas, concluiríamos que de la imaginación de tales personas depende su hipotética existencia. Pero esto los coloca en la no poco incómoda situación de haber creado el orden jurídico en su totalidad, pues han creado el presupuesto ontológico que da lugar a la posibilidad misma de una realidad jurídica. Pues la existencia de toda norma de un sistema jurídico, según se dijo, consiste en que ella deriva su validez de la susodicha norma fundante básica, y ésta no es más que una hipótesis confinada en la mente de los científicos. Y, repito, de esa hipótesis se deriva la existencia jurídica de la constitución histórica, como a su vez de la constitución todo el orden jurídico. Así, sin la tal hipótesis no hay en absoluto realidad jurídica, no hay sistema jurídico alguno.

Me pregunto si la teoría jurídica dispone de semejante poder de causación. Quizá engendran los juristas el derecho, como el teólogo Spinoza construye a Dios en la penumbra de una poesía de Jorge Borges. Tal vez lo hayan erigido, propiamente ex nihilo, mediante la evidencia de un argumento sobre su ontología, siguiendo el paso del obispo de Canterbury, para quien no podía coherentemente carecer de la existencia una Substancia cuya esencia es todas las perfecciones.

Por curioso que esto resultase, hay que notar que la analogía entre la teoría jurídica y la teología no era desconocida para Kelsen (6), como tampoco la propia entre Dios y el Estado, conceptos éstos que, en su opinión, guardan un remarcable paralelismo (7).

El propósito del presente trabajo, no obstante, es otro que atribuir semejante concepción a Hans Kelsen. Por el contrario, entiendo que quienes han pensado la norma básica como una creación del teórico cometen un considerable error de interpretación, inducido quizá por la poca felicidad del término hipótesis que Kelsen atribuyera a la misma. De todas formas, esto habría de resultar en parte esclarecido cuando él mismo se encargase de sustituir aquel término por otro cuya diferencia de

sentido intentaré destacar. En el año 1964, en su artículo "La función de la constitución", declaraba que la norma básica debía entenderse más bien como una "ficción" "... que se diferencia de una hipótesis por el hecho de que la acompaña, o debería acompañarla, la conciencia de que no responde a la realidad" (8). No podría asegurar que las razones de este cambio indudablemente substancial coincidan con mis opiniones sobre el punto. Pero sostengo que la idea de una ficción desplaza a la norma básica del papel de un mero presupuesto epistemológico, sugerido por la palabra "hipótesis", para acentuar su carácter, que ya he señalado, de presupuesto ontológico, i.e. del origen específico de la modalidad peculiar de existencia que presentan las normas jurídicas. Pero no sólo de su origen conceptual, sino de su origen verdaderamente real. De ser así, no podrá negarse que tal ficción es propia del pensamiento jurídico, pero que su papel es mucho más amplio que el de un mero recurso teórico de los juristas, a mi parecer, tampoco. Siendo, en efecto, el soporte de un modo de la realidad, atribuirla a los juristas conllevaría las inusuales consecuencias teológicas que he reseñado. Cabe entonces preguntarse por el origen de esa verdadera invención, pues por una ficción hemos de entender, según parece, una figura del pensamiento dotada del poder de presentarse como si fuera real "... en el sentido de la filosofía del 'como si' de Vaihinger ...", autor al que Kelsen se remitía en forma explícita (9). A diferencia de las inofensivas hipótesis, parecería como que estas ficciones kelseneanas nos colocasen delante una galería de espejos, y ante nosotros, las sombras reflejadas amenazan convertirse a cada instante en una realidad corpórea y natural. La advertencia de Kelsen al respecto no es menos que inquietante "... debería acompañarla la conciencia de que responde a la realidad ..." (10).

Intentaré mostrar, en lo que sigue, cómo no es demasiado audaz sostener que inmerso en tales obscuridades se desarrolló buena parte del debate contemporáneo a la consolidación de estas posiciones de Hans Kelsen. Sólo a la luz del mismo, por otra parte, creo posible ubicar en su justa medida el problema planteado, que sintetizaré de esta manera: ¿En qué medida la realidad jurídica depende de la asunción de determinadas presuposiciones, vale decir, ella no se presenta de manera directa al observador? Y si así fuera, ¿Cuál es el origen real de dichas presuposiciones?

I.- Positivismo lógico y positivismo jurídico.

A lo largo de este siglo que termina, el terreno tal vez más disputado de la ciencia jurídica ha sido el de la modalidad de existencia de su objeto. En rigor, la entidad objetiva misma de las normas ha estado en cuestión.

Desde esa perspectiva, es necesario tener presente que Kelsen jugaba en su partida un radical enfrentamiento con la forma dominante de la epistemología

contemporánea, el positivismo lógico, punto de vista creado por un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos, que se denominaron a sí mismos del Círculo de Viena (11). Es cierto afirmar que se trataba, en cuanto a esta corriente de pensamiento, no sólo de la forma dominante, sino de la epistemología como tal, desde que el haz de problemas de dicha disciplina fue trazado por la misma. La partida era entonces empeñada contra la idea de lo que había de entenderse por una teoría científica, contra la propia imagen dominante de la ciencia occidental.

El caso es que desde sus comienzos el Círculo de Viena sostuvo la imposibilidad epistemológica, de la ética tanto como de la ciencia del derecho. Porque, según se sabe, su base gnoseológica era la de un firme empirismo, no pudieron admitir otro estudio de las normas morales o jurídicas, sino en cuanto investigación de actitudes psicológicas o de regularidades sociales. El fundador de la corriente, Moritz Schlick, sostenía ya en su obra Fragen der Ethik, aparecida en Viena en 1930, que "... indudablemente, el descubrimiento de los motivos o leyes de toda clase de conducta, y por lo tanto de la conducta moral, es un asunto puramente psicológico. Sólo la ciencia empírica de las leyes que rigen la vida de la psiquis y ninguna otra, puede resolver este problema. Quizás alguien quiera derivar de esto una objeción que se tenga por profunda y destructora contra nuestra formulación del problema. Porque entonces podría decirse: 'En este caso no habría ética en absoluto; lo que se llama ética no sería más que una parte de la psicología'. Yo respondo: '¿Y por qué no ha de ser la ética una parte de la psicología?'" (12).

A su vez, Otto Neurath, quien fuera su más destacado especialista en ciencias sociales, llevaba el punto de vista del Círculo hasta sostener, en polémica directa con Kelsen, que tanto la ética como la teoría del derecho son "residuos metafísicos" (13). Y ello, en el contexto de la tradición positivista de Auguste Comte, se sobreentiende como propio de una época más atrasada y más irracional de la humanidad. Neurath creía que la ciencia sólo puede elaborarse en base a un sistema de coordenadas espacio- temporales como el de la Física, y este postulado metodológico, que llamaba "fisicalismo", lo inclinó a considerar que en ciencia social no pueden hacerse sino descripciones de conductas, a fin de evitar ese "residuo de teología" que son las "divisiones dualistas del mundo", como por ejemplo entre "Ser" y "Deber", que se retrotrae a la vieja manera teológica de enfrentar "Ideal" a "Realidad" (14). Siendo el estado teológico de la humanidad, en la historia del espíritu humano de Comte, el más primitivo de la vida social, la afirmación de Neurath dirigida contra Kelsen es algo así como una acusación teñida de sarcasmo.

Pues bien, esos puntos de vista epistemológicos habrían de consagrarse en la filosofía jurídica a través de una obra subtitulada justamente Crítica del dualismo en el derecho. En este libro, para su mayor difusión vertido en lengua inglesa con el título Towaers a Realistic Jurisprudence, Alf Ross lleva a cabo una primera gran sistematización de la teoría jurídica sobre la base de la filosofía de la ciencia del

Círculo de Viena. La enorme influencia que la misma lograría en los ambientes jurídicos angloamericanos venía preparada por la proporcional repercusión que el positivismo lógico había alcanzado en tales países. Ross asume como punto de partida tanto la crítica al dualismo entre "ser" y "deber" (15), como la formulación metodológica de atribuir a la ciencia del derecho el carácter de una rama de la doctrina de la conducta humana (16), y en este sentido, "... buscar el fenómeno jurídico dentro del campo de los fenómenos psico-físicos que constituyen el dominio de la psicología y de la sociología" (17).

De esta forma, la polémica entre Ross y Kelsen habría de constituir un capítulo de la que el neokantismo entablaba, hacia fines de la década de 1860, contra el empirismo y positivismo consolidados por la obra de Comte desde aproximadamente 1830. Bajo la consigna "Zurück auf Kant", aquel movimiento era iniciado y encabezado desde Marburgo por Hermann Cohen, de quien Kelsen fuera, es relevante señalar, destacado discípulo. Sin embargo, entre otras causas, el propio auge del neopositivismo del Círculo de Viena producirá la casi desaparición de la antes extendida tendencia neokantiana (18). Ello había tornado la posición del creador de la teoría pura sumamente comprometida, y lo relegaba, es casi innecesario decirlo, a una obstinada defensiva.

II.- Las normas jurídicas y su realidad.

El realismo de Alf Ross adopta como principio la convicción fundamental del empirismo, según la cual el sujeto se enfrenta al mundo sin más mediaciones, recibiendo sus impresiones de él a través de las percepciones de los sentidos (19). El derecho es, en forma primaria (desde un punto de vista lógico, no temporal), un sistema de pura compulsión, arbitraria y caprichosa, si se quiere (20). Sobre este sistema tienden a surgir costumbres colectivas, causadas por el interés en evitar la coacción; dictadas en otras palabras, por el temor al castigo. Pero con el tiempo, y el "poder de sugestión", aparecerían "impulsos espontáneos y desinteresados de acción", "... vale decir que el orden de cosas establecido por virtud de la compulsión se transformaría gradualmente en forma de establecerse como válido o legítimo" (21).

Siguiendo este mecanismo, la "sugestión" ha de generar una actitud de respeto espontáneo hacia el orden establecido; dicha actitud psíquica es para Ross la validez, y la presencia de la misma permite, en efecto, distinguir la "conducta social" qué es derecho de la que no lo es (22). Por ende, el rasgo específico que permite predicar la existencia de una norma jurídica es cierta clase de representación mental, perceptible empíricamente en las actitudes de conducta.

Kelsen sostenía contra esta posición una alternativa de idudable solidez, que intentaré presentar aquí, indicando a la vez algunas de las que creo pueden considerarse sus ventajas.

En principio, cabe preguntarse si, para describir la existencia de, por caso, una obligación jurídica dada, es necesario que el sujeto de la misma se encuentre en algún estado psicológico peculiar. La respuesta es negativa, según argumentaré mediante un ejemplo.

Supongamos un imaginario país en el que los grandes empresarios son sumamente remisos a pagar impuestos. Conjeturemos aún que esta actitud se ha extendido de tal forma que la probabilidad de recibir sanciones por esa omisión sea bajísima, incluso despreciable (23). Ahora el punto es si resultaría posible afirmar, respecto a uno de estos grandes empresarios, al que llamaré "X":

a)- X está (jurídicamente) obligado a pagar impuestos.
b)- X debe (desde el punto de vista jurídico) pagar impuestos.
c)- Si X no paga impuestos debe (jurídicamente) ser aplicada la sanción prevista por la ley.

He insistido, en relación a los tres enunciados, en el carácter jurídico de la obligación predicada, por dos razones. En primer lugar, para dejar en claro que en ningún caso la descripción alude a circunstancias fácticas (24), pues en a) X está obligado, pero no inducido a pagar impuestos; esto es, ningún impulso psíquico espontáneo lo inclina a hacerlo, ni hay de su parte interés en evitar sanciones que, previsiblemente, no ocurrirían. En c), en otras palabras, no se alude a un suceso que haya de acaecer, ni siquiera a la probabilidad de que acaezca. En segundo lugar, para destacar que en los enunciados b) y c) la palabra "deber" se usa sólo en un sentido jurídico y no moral. En efecto, hay que contemplar la posibilidad de que en dicho imaginario país algunas personas (ya sean los mismos grandes empresarios, sus familiares, amigos o clientes) sostuvieron que moralmente los grandes empresarios no están obligados a pagar impuestos, porque éstos son en demasía elevados, porque el Estado es deficitario, porque las empresas públicas son ineficientes, porque los trabajadores estatales son haraganes, etc., etc., etc.

Pues bien, siguiendo el punto de vista de Kelsen los tres enunciados son descriptivos de una realidad puramente jurídica. Descriptivos, en tanto es obvio que cualquiera de los tres puede ser verdadero o falso; así el empresario del que se trate podría sostener "mire, yo estoy contemplado por el beneficio de exención impositiva de un régimen legal de promoción para mi actividad", y entonces los tres serán falsos. De una realidad jurídica, ya que el estado psicológico del empresario en cuestión, tanto como la probabilidad fáctica que le fueren aplicadas sanciones, son irrelevantes para estas descripciones.

No obstante, que estos enunciados resulten intuitivamente aceptables, con independencia de las circunstancias empíricas aludidas, como son los estados psicológicos o la organización social de la coacción, no deja de inclinar la investigación a preguntarse por las condiciones que los hacen posibles. La propuesta de Kelsen al respecto es entender a la norma básica como presupuesto último y fundamental de los mismos. Porque para poder afirmar así la existencia de una obligación o deber jurídicos, es indispensable presuponer la validez de la norma que los establece; y la validez de ésta ha de fundarse, en última instancia, en la ficción por la que se atribuye validez a la constitución histórica. Se infiere de lo anterior que la presuposición de validez del primer acto histórico de creación de un orden coactivo es la condición de posibilidad de todo juicio jurídico. Puede decirse que la norma básica es una condición dada a priori para la descripción de la realidad jurídica, pero dicha norma básica no es una creación de los científicos, ni de los teóricos, ni de los juristas; sino que todo sujeto, en sentido genérico, pone en práctica tal presuposición en cuanto entiende que existe una realidad jurídica referida por sus juicios. Kelsen, en efecto, la llamó también constitución en el sentido "lógico-trascendental" (25), vale decir, relativa al Entendimiento como facultad, de acuerdo con Kant. Entendimiento que, por supuesto, no es exclusivo de los juristas, sino que es ejercido como facultad por todo sujeto ante el cual la realidad, jurídica en nuestro caso, se presenta como experiencia posible. No es irrelevante notar que afirmaciones del tipo a), b) y c) son emitidas de manera permanente por toda la clase de personas, legos tanto como letrados.

Entiendo que puede interpretarse como punto de partida de esta teoría el discurso jurídico cotidiano en el que tales afirmaciones aparecen, y a la norma básica como presupuesto pragmático del mismo. El uso del término "pragmático" significa aquí que el análisis propuesto apunta a una identificación de las pretenciones de validez y las referencias al mundo que ese modo de empleo del lenguaje importa. Que no se trata del modo asertórico, o sea del uso descriptivo en que la justificación (i.e. pretención de validez) del enunciado depende de verificabilidad o contrastabilidad en referencia al mundo físico, Kelsen lo sostenía en esta forma: "... se toma la costumbre errónea de identificar sencillamente "realidad" con realidad natural y se supone que se debe considerar un objeto -en la medida que se quiere afirmar su existencia "real"- como objeto a ser definido en términos de ciencia natural" (26). He introducido los conceptos de discurso jurídico y presupuesto pragmático a fin de ceñirme a la reactualización del concepto de validez de la tradición neokantiana de la escuela de Marburgo, que Jürgen Habermas desarrolla en sus últimos trabajos (27). Desde este punto de vista, con el aporte de los avances que van desde el segundo Wittegenstein a Searle a través de Austin, primer paso, señala Habermas, en dirección a una pragmática formal (28); puede sostenerse, en mi opinión, que la teoría pura reconstruye a partir de la norma básica un esquema justificativo de enunciados que aluden a entidades no reductibles a datos psico-sociales. Este sería el

caso de obligación jurídica discutido como paradigmático. Tal clase de entidades sólo son postulables bajo cierto esquema de presuposiciones que, desde ya, la teoría jurídica no inventa, sino que esa estructura del discurso se presenta, como he dicho, dada en las prácticas discursivas de una sociedad.

Empero, aún concediendo que el discurso jurídico presentase una estructuración característica, no se comprenden todavía las razones para que la teoría jurídica debiera organizarse como discurso en forma análoga. El mismo Kelsen no dejó de manifestar reticencias al respecto: "... he formulado en alguna ocasión ... reservas con respecto de la tesis, que la norma básica sea propuesta también por la ciencia del derecho" (29).

Este punto podría comenzar a discutirse volviendo a aquel país imaginario de empresarios tan pintorescos. Usaré, por comodidad, un nombre arbitrario como "Carlombia" para referirme al mismo. La cuestión es si enunciados del tipo a), b) y c) no podrían sustituirse por otros que no se comprometieran con ningún esquema de validez, por ejemplo:

d)- Quienes tienen el poder en Carlombia han ordenado que se les entregue sumas de dinero, a las que llaman "impuestos".

Pero este enunciado presenta varias dificultades. En principio, la expresión "tener el poder" que se usa en él resulta muy dudosa. Bien podría señalarse su falsedad desde la perspectiva sociológica, indicando que en realidad quienes tienen el poder en Carlombia son justamente los grandes empresarios que pagan los así llamados "impuestos". Aunque, en verdad, habría que notar que el concepto sociológico (empírico) de poder alude a un sistema complejo de relaciones, del que no pueden predicarse cosas tales como "X o Y tienen el poder"; sino que una afirmación como ésta encubre, a mi parecer, una presuposición jurídica. En efecto, entiendo que el enunciado d) recurre a un sentido jurídico de "poder", y por ello puede proceder a una determinación tan inmediata (aparentemente empírica) de la autoridad de una orden. En otras palabras, d) es una descripción que presupone la validez de normas que otorgan competencia, pero en forma encubierta, tal que parece aludir a una mera circunstancia fáctica con la expresión "tener el poder". Sin embargo, en términos sociológicos, creo que un enunciado como éste simplemente carece de sentido.

Hasta aquí, intento plantear que si no se asumen ciertos presupuestos pragmáticos del discurso jurídico, ni siquiera habrá una realidad jurídica a describir. Una objeción posible es que esto sería algo así como sostener que para describir un sistema de creencias sería necesario hacer como si se compartiesen dichas creencias; a lo que puede replicarse que en ciertos contextos, como son los normativos, la descripción, para ser tal, debe asumir determinados presupuestos que son peculiares del sujeto de

esos contextos, llámeseles o no "creencias", y ello puede demostrarse con el caso ejemplar de las promesas. Veamos el siguiente enunciado:

e)- Carlos prometió una suba de salarios.

No podría hacerse semejante descripción sin presuponer en Carlos la intención de hacer una promesa, y por tanto la intención de cumplirla. De lo contrario la descripción sería aparentemente falsa, y debería sustituirse, quizás por esta otra:

f)- Carlos simuló prometer una suba de salarios.

Pues si el hablante no tiene intención de cumplir su pretendida promesa, entonces no está prometiendo sino simulando prometer; y entre hacer una cosa y simular hacerla hay una diferencia que estimo bastante grande como para sostener que se trata de acciones completamente distintas. Así, para describir un acto como una promesa el observador debe presuponer (o creer) que el sujeto tiene intención de cumplirla, lo que a su vez es una condición para que la promesa exista. De lo que se trata es de la imposibilidad, señalada por Kant (30), de prometer algo con la intención en el mismo momento de no cumplirlo. Como indica O.N. Guariglia con respecto al punto: "En efecto, si para cualquier sujeto x vale que x promete f y al mismo tiempo x no tiene intención de hacer f, entonces 'prometer' pasa a ser un verbo autocontradictorio y carente de sentido" (31), pues por "prometer" se significa "obligarse mediante el uso de ese término a realizar una acción f en un tiempo posterior al acto de habla por el cual se promete"; luego, quien promete lo que se le ocurra, a la vez que se propone no cumplirlo, incurre en una contradicción: "Afirmar algo que se está en el mismo momento y con respecto a lo mismo negando y a la inversa, hace en efecto, imposible y vacua la correspondiente afirmación o negación" (32).

A pesar de esto, podría tal vez objetarse que, en el caso f), el o los destinatarios de la supuesta promesa podrían hacer como si Carlos tuviera intención de cumplirla, y exigir con posterioridad la pertinente satisfacción. Vale decir, al destinatario de una simulada promesa se le presentan dos cursos de acción: 1) puede impugnar la veracidad del emisor, considerando así la promesa como inexistente o 2) cubrir la ausencia del estado psicológico de intención en el emisor con la intención objetiva que la institución de la promesa presupone desde el punto de vista lógico. La objetividad de la intención es así el resultado de una ficción de alcance universal, independiente de los estados psicológico-empíricos de aquellos que prometen. Sea que x promete a y hacer f, e y tiene dudas fundadas sobre la veracidad de x; nada impide a y reclamar en el futuro a x la realización de f. De lo contrario, x podría sostener ante la inexigibilidad de f, ya que como no tenía intenciones de cumplir su promesa, nunca la hubo. Pero tal excusa de x resulta a todas luces inadmisible (33). Luego, y está en condiciones, según he indicado, de sustituir la intención psicológico

empírica de x con la intención objetiva implicada por el acto de prometer. Y, repito, dicha intención objetiva se fundamenta en una ficción de alcance universal, esto es, dada toda promesa posible, que vuelve irrelevante el estado psicológico del emisor.

El esquema de esta situación es susceptible de ser entendido como prototípico del método adoptado por la teoría pura del derecho. Un sistema determinado de presuposiciones, fundado en última instancia en una ficción, se considera indispensable a fin de abordar una esfera de la realidad social que de otro modo no puede sino entenderse inexistente, dado su específico sentido normativo. No obstante, siempre podría el teórico alegar su negativa a interpretar la realidad jurídica como tal, para evitar incurrir en la necesidad de asumir los presupuestos ontológicos de la misma. Pero, en ese caso, ya no habrá una realidad jurídica a investigar, lo que conlleva una consecuencia eventualmente indeseable, cual es desconocer que la interacción de los sujetos en una sociedad adopta, como uno de sus nodales puntos de referencia, la propia realidad normativa que el teórico viene de negar.

Notas

1.- NINO, Carlos S., La validez del Derecho, Buenos Aires, Astrea, 1985, p. 18.

2.- KELSEN, Hans, Teoría pura del Derecho, México, UNAM, 1979, p. 24.

3.- KELSEN, Hans, op.cit., p. 232.

4.- KELSEN, Hans, "La función de la constitución", en E. Marí et.al. Derecho y psicoanálisis, Buenos Aires, Hachette, 1987, p. 84.

5.- Cfr. Kelsen, op.cit., 1987, p. 86.

6.- Cfr. Kelsen, op.cit., 1979, p. 120.

7.- KELSEN, Hans, "Gott und Staat", Logos, Internacionale Zeitshrift für Philosophie der Kultur, vol. 11, 1922/23, pp. 261-284.

8.- KELSEN, Hans, op.cit., 1987, p. 86, subrayado propio.

9.- KELSEN, Hans, op.cit., 1987, p. 86.

10.- KELSEN, Hans, op.cit., 1987, p. 86.

11.- AYER, Alfred J., comp., El positivismo lógico, "introducción del compilador", México, F.C.E., 1965, p. 9.

12.- SCHLICK, Moritz, "¿Qué pretende la ética?", en A.J. Ayer, comp., op.cit., p. 267.

13.- NEURATH, Otto, "Sociología en fiscalismo", en A.J. Ayer, comp. op.cit., p. 310.

14.- NEURATH, Otto, op.cit., p. 300.

15.- ROSS, Alf, Hacia una ciencia realista del derecho, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961, p. 15.

16.- ROSS, Alf, op.cit., p. 89.

17.- ROSS, Alf, op.cit., p. 89.

18.- GUARIGLIA, Osvaldo N., Ideología, verdad y legitimación, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 204.

19.- ROSS, Alf, op.cit., p. 155.

20.- ROSS, Alf, op.cit., p. 94.

21.- ROSS, Alf, op.cit., p. 93.

22.- ROSS, Alf, op.cit., p. 57.

23.- En este hipotético caso, debe concebirse que no existe nada parecido a la presión social, que indica Hart como elemento distintivo de la obligación. Cfr. Hart, H.L.A., El concepto de derecho, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, p. 108 y cc.

24.- La realidad descripta no es la realidad físico-natural, v.infra p. 10.

25.- KELSEN, Hans, op.cit., 1987, p. 85.

26.- KELSEN, Hans, "El concepto de Estado y la Psicología social", Conjetural, nro. 13 (1987), p. 71.

27.- HABERMAS, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Buenos Aires, Taurus, 1989, I pp. 351 y ss.

28.- HABERMAS, op.cit., p. 356.

29.- KELSEN, op.cit., 1979, p. 213.

30.- KANT, M., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Buenos Aires, Espasa-Calpe, q946, pp. 73-74.

31.- GUARIGLIA, O., op.cit., p. 143.

32.- GUARIGLIA, O., op.cit., p. 142.

33.- "... decir 'Prometo hacer A' es asumir la responsabilidad de tener la intención de hacer A, y esta condición vale, ya sea la emisión sincera o insincera". Searle, John, Actos de habla, Madrid, Cátedra, 1990, p. 70, subrayado propio.

POSMODERNIDAD Y ARTE DESDE AMERICA

Leonor Navamuel de Figueroa *

* Universidad Nacional de Salta

Hoy se habla de posmodernidad apuntando a un espacio de reflexión donde se cuestionan los "grandes relatos" que la modernidad aceptaba como verdades eternas e incuestionables. El hecho de que estos "grandes relatos" sean considerados como débiles y provisorios, "creaciones humanas, demasiado humanas" parecería ser la característica de los tiempos contemporáneos.

¿Qué tiene que ver lo que se llama pensamiento posmoderno, con América? Yo diría que nada o casi nada. Pero esa nada nos hace pensar y es tal vez la oportunidad para que el preguntar por ese modo de ser hombres, que es ser americano, comience a tener respuestas. En primer lugar trataremos de aclarar sintéticamente, lo que se entiende por posmodernidad. Este concepto comienza a usarse después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la crítica tiene que ocuparse de una nueva modalidad del arte, del "arte otro", aquél que, con la "destrucción de las formas", manifiesta el rechazo a los significados que pierden vigencia en un mundo en crisis. Luego pasa al campo de las ciencias sociales y políticas y en la década del ochenta se generaliza con las exposiciones teórico-filosóficas de pensadores como Gianni Vattimo y Jean Francois Lyotard.

Posmoderna es la condición propia de las sociedades industriales avanzadas. Por eso está instalada en Europa y en los Estados Unidos y sólo nos toca a nosotros tangencialmente. Nuestra América Latina sólo mira como de lejos y recibe las consecuencias del desarrollo científico, técnico e industrial de lo que se ha dado en llamar primer mundo.

Posmoderno es lo que viene después de la modernidad, aunque si entendemos moderno, tal como se define desde el siglo XV, como lo nuevo que rompe con las tradiciones del pasado, nos damos con la paradoja de que lo posmoderno es moderno pues precisamente está anunciando la perdida de credibilidad de los "grandes relatos", el fracaso del proyecto moderno, es decir la ruptura con el pasado. "La modernidad es la época de la legitimación metafísico- historicista, la posmodernidad es la puesta en discusión, explícita, de este modo de legitimación". (1)

Lo que pasa es que "moderno" ha venido a identificarse con la época de la fe en la razón, con el espíritu de las luces, con la idea progresista de la historia. Epoca de seguridad en leyes universales que explican la realidad, en los "grandes relatos" que

fundamentan y otorgan sentido a las teorizaciones científicas y a las prácticas sociales y políticas. Los tiempos de fe en la idea de progreso que señala al hombre un camino para alcanzar cada vez más felicidad, bienestar y el dominio de la naturaleza por el libre uso de la razón.

La Modernidad rindió culto a lo nuevo, a lo original y consideró la historia humana como un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal. "La modernidad deja de existir" dice Vattimo, "cuando, por múltiples razones, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria" ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo, historia de las viscisitudes de las naciones situadas en la "zona" central, del Occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual estan los hombres primitivos, las naciones en vias de desarrollo, etc." (2). La posmodernidad pone de manifiesto el carácter ideológico de esta concepción y afirma que no existe una historia única; existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista y es ilusorio pensar que existe un punto de vista supremo, capaz de unificar todos los demás.

Todo el optimismo moderno cae, en el último tercio del siglo XX, en el desencanto. La modernidad se dirigía a un mañana siempre mejor con fe en la ciencia objetiva, en una ética universal y en las construcciones teóricas de sus filósofos. La posmodernidad desmiente ese optimismo, se habla del ocaso de las ideologías, de desconstrucción de la realidad y surge el descreimiento en los grandes relatos filosóficos. Es evidente que todo esto tiene sus antecedentes filosóficos en estoicos, escépticos y también en los desenmascaramientos de Sigmund Freud y de Carlos Marx. Asimismo Nietzsche, el filósofo visionario, había señalado que las grandes afirmaciones de la cultura occidental eran sólo cosas "humanas, demasiado humanas", que sólo se trataba de una contingencia histórica, heredada de los griegos, aquello de que el hombre haya organizado su vida a partir de la razón, que bien podría ser de otra manera, que la opción por lo apolíneo siempre deja pendiente la posibilidad de lo dionisíaco. Desenmascara este filósofo el culto a la causa primera, al sentido último y al hombre como sujeto de la historia. Heidegger también habla de ésto cuando se expresa sobre el "olvido del ser", la "ausencia de los dioses" y la "época de la imagen del mundo".

Hay antecendentes, pero nunca como ahora se mostró este talante como conciencia generalizada de crisis que aparece en movimientos artísticos, culturales, políticos, científicos y filosóficos. Asistimos a la caída de la soberbia de la razón en Occidente, al fin de la fe en una historia universal y teleológica, de la cual el hombre es el sujeto que modela los hechos según la ley de la razón.

Todo esto no nos es ajeno, vivimos en la era de las comunicaciones y por supuesto participamos de los problemas de la época. Pero de algún modo nosotros nunca

fuimos modernos, de modo que este asunto de la posmodernidad aparace también como un problema de otros. Leopoldo Zea ha señalado como rasgo distintivo del latinoamericano el sentirse "fuera de la historia"; Rodolfo Kusch, el no poder "encontrarnos con nuestro propio sujeto" por buscarnos a través de esquemas que nos son ajenos. Hay una especie de inquietud e inseguridad que nos hace preguntar siempre por el "ser americano", nos sentimos otros aunque no sepamos "qué otros" y esa inseguridad tiene que ver con el hecho de que nunca participamos del "sueño de la razón", nunca fuimos "modernos"; aquí la modernidad siempre funcionó sólo como un ideal a alcanzar o como un imperativo inútil. ¡Tenemos que ser modernos!, es lo que siempre se dijo y se dice -porque no somos modernos. Pertenecemos a una cultura mestiza que está realizándose, elaborando los elementos que le dieron origen en un proceso de desarrollo siempre frenado por los "grandes relatos" que nos daban las respuestas hechas, antes que intentásemos conceptualizar las nuestras. Esta es nuestra especial situación concreta, el ser americano, que hoy frente al pensamiento posmoderno se encuentra con que han caído las barreras que le impedían pensarse a sí mismo. Al debilitarse las contundentes afirmaciones de la cultura occidental, ideas que con su presencia desvalorizan todo lo que fuera diferente, hoy pueden hacerse oir otras palabras.

Poco tenemos que ver con la crisis de la modernidad, nos llega indirectamente, pero es nuestra oportunidad.

La posmodernidad señala la decadencia y crisis de las grandes conceptualizaciones del pensamiento europeo. Hoy se tiene conciencia de que toda afirmación es relativa, de que "el ser se dice de muchas maneras" y de que cada cultura elabora su propia red de significaciones que va a instaurar la estructura de sentidos que constituye cada mundo del hombre.

Los análisis de G. Vattimo a partir del pensamiento de Nietzsche y Heidegger llevan el pensar sobre la posmodernidad a un nivel filosófico donde desde la afirmación del carácter histórico del ser como "evento" se da la posibilidad de una nueva valoración de las distintas manifestaciones culturales de la humanidad.

Vattimo en Las Aventuras de la Diferencia señala que después de Nietzsche y Heidergger pensar asume un significado diferente del que antes tenía; el nuevo pensamiento es la "aventura de la diferencia", en el sentido de que es capaz de abandonarse (sin miedos metafísicos) a la multiplicidad de las apariencias gobernadas por reglas gratuitas infundadas. El pensamiento no se remonta a los orígenes para apropiarse de ellos, sólo recorre los caminos del "errar incierto" que es la única riqueza, el único ser que nos es dado. La diferencia como desfundamentación tiene el significado de un descubrimiento de la finitud constitutiva de la existencia que en Heidegger lleva a una ontología regida por categorías débiles" (3). La tradición metafísica es la tradición de un pensamiento violento, todas las categorías metafísicas

(el ser y sus atributos, la causa primera, etc.) son categorías violentas que en el nuevo pensamiento se ven debilitadas o pierden su poder. Hoy - dice Vattimo - el ser habla en su modalidad débil y "sólo en relación con la problemática nietzschiana y heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, rigor y dignidad filosóficas las dispersas teorizaciones del período posmoderno". Ambos filósofos toman críticamente distancia del pensamiento del fundamento; el pos del posmoderno indica una despedida de la modernidad y el anuncio para el hombre de una posibilidad diferente de existencia. Este relativismo se hace patente en el campo del arte. "El encuentro con la obra de arte es un modo de hacer experiencia, con la imaginación, de otras formas de existencia, nos hace vivir otros mundos posibles, mostrándonos así la contingencia y finitud del mundo "dentro del cual estamos encerrados" (4).

La cultura occidental no es ya la dueña de la verdad universal de la cual las otras son sólo desviaciones, el relato occidental es sólo la expresión de un mundo posible del hombre entre todos los otros posibles.

Todo esto significa una caída de las barreras conceptuales que con sus moldes rígidos dificultan llegar al pensamiento indígena y popular en América, segun lo señalara R. Kusch. "Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados (5).

Desde el pensamiento posmoderno las ideas dejan de ser prepotentes y absolutas, adquieren debilidad, contingencia, liviandad, aparecen sólo como "creaciones simplemente humanas", y por eso tienen todas el mismo valor relativo. Sólo las legitima el consenso, cada cultura juega su propio juego y no hay razones para preferir una de otra.

Gianni Vattimo se pregunta si una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son otra cosa que producciones demasiado humanas ¿qué nos queda por hacer? ¿las liquidamos como mentiras y errores?. "No,las conservamos con mayor cuidado porque son todo de lo que disponemos en el mundo, son la única densidad, espesor, riqueza de nuestra experiencia, son el único ser". Esto para cada cual. La posmodernidad es así la oportunidad para la valorización de todos "los relatos", para que todas las cosmovisiones con sus filosofías, arquetipos, ideologías y mitos sean comprendidas.

Nuestra América debe elaborar sus propios relatos, decir lo no dicho, desentrañar los símbolos que nuestra tradición elaboró para establecer el orden que hace posible la vida. La tarea del pensamiento es aquí buscar en la vida del pueblo las creaciones culturales que sostienen su mundo.

El problema de la posmodernidad no es nuestro, pero es nuestra oportunidad de repensar, por ejemplo, aquella propuesta "para entender América" de Rodolfo Kusch que contrapone "el pensar desde el ser" al "pensar desde el estar", oportunidad para afirmar como reveladora la respuesta del Tata Panta Condorí, cuando ante nuestras preguntas sobre su técnica para regar los sembrados nos decía: "así, nomás es señora, al agua no hay que contrariarla, hay que seguirla nomás, si la fuerza, va a venir destruyendo"; afirmando así, a su modo, la inutilidad de las fundamentaciones racionales ante los hechos dados dentro de una tradición de relación cordial con una tierra que no es posesión sino amparo. Pero es importante que no se entienda aquí que estar fuera de la "soberbia de la razón" es estar en contra de la razón; se trata de mostrar otros modos no absolutos de ejercerla. En este sentido, ¿no tendrían algo importante que decir al hombre universal los relatos simbólicos de la antigua América?. Pariacaca, el nacido de cinco huevos; Pachamama, la que vive en el cerro; Tunupa, el maestro que recorre los caminos del hervidero espantoso, o Incarri, que cuando acabe de crecer vendrá a imponer justicia, todos éstos son tan "relatos" como cualquier otro "relato", son un modo de darse la verdad del ser.

Cuando "el conocimiento no es otra cosa que una serie de metaforizaciones" y la noción misma de verdad se disuelve, el arte aparece como modelo del modo finito en que la verdad se da al hombre. La obra es apertura de la verdad porque es acontecer del ser que es evento.

Vattimo señala que en el ensayo de Heidegger sobre El origen de la obra de arte la verdad aparece como el abrirse de horizontes históricos "la institución de un mundo histórico-cultural en el que "cierta" humanidad histórica ve definida su propia experiencia del mundo" (6). Experiencia finita y situada que se da como "acaecer" de la verdad. Por eso aquí Heidegger no habla de "el mundo" sino de "un mundo", una nueva perspectiva, un mundo alternativo, una propuesta más entre las infinitas posibilidades.

La apertura de la verdad no puede entonces concebirse como una estructura estable, sino que ha de pensarse siempre como un evento. El arte presenta posibles mundos históricos y es "puesta en obra de la verdad" porque la verdad no es una estructura metafísicamente estable sino que es un "evento".

"El encuentro con la obra de arte, es como encontrarse con una persona que tiene una visión propia del mundo con la cual la nuestra ha de confrontarse interpretativamente" es una experiencia de "extrañamiento" (7).

Del arte como acaecer de la verdad "débil" en el conflicto de mundo y tierra no surge una verdad profunda y esencial. "Lo que verdaderamente es, no es el centro frente a la periferia, la escencia frente a la apariencia, lo duradero frente a lo accidental y mutable" (8). En la ontología "débil", el acaercer del ser es más bien un

evento marginal y poco llamativo, un evento de fondo "al que no se presta demasiada atención".

El ser no coincide con lo que es estable, fijo permanente, tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, la interpretación.

Esto al parecer la América indígena siempre lo ha sabido, conciencia de precariedad, y expresión estético-ritual para preservar lo que siempre puede ser negado.

Kush al estudiar el pensamiento popular en América señala la oposición entre un pensar europeo occidental que parte de la afirmación del ser y un pensar americano que se sustenta en el "estar" apunta con esto a un saber de la precariedad del orden cósmico que rige la vida y la cosmovisión del americano, el pensar se rige entonces por una lógica que considera implícita en toda afirmación la posibilidad de su negación. El enunciado de lo que es, lleva a una pronta posibilidad de ya no ser. En cierto modo se circunstancializa el ser, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da, no pasa de estar no más. Y en tanto se sustituye el ser por el estar se puebla el mundo con una dramática inestabilidad (9). El orden cósmico es precario y el hombre debe atender a los rituales, a símbolos y señales para preservarlo. El miedo al vuelco del tiempo, al Pachakuty, a que "la realidad en que vivo", el aquí y el ahora vital caduquen; se resuelven en un saber de salvación. "De ahí entonces el concepto del hombre como azar y también la necesidad del ritual para mantener la estabilidad del hábitat" (10).

Las formas concretas del arte de la posmodernidad muestran tendencias que agrupan producciones muy diferentes, podríamos hablar de collage de estilos en el que se da una reivindicación del pasado desde el presente pero en forma fragmentaria combinando tradiciones, códigos, formas, símbolos y técnicas diversas. Al referirse a este arte Lyotard dice que "Haciéndose Kitsch, el arte halaga el desorden que reina en el "gusto" del aficionado. El artista, el galerista, el crítico y el público se complacen conjuntamente en "el que más da", y lo actual es el relajamiento". Pero este realismo del que más da es el realismo del dinero: a falta de criterios estéticos, sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por las ganancias que se pueden sacar de ellas (11).

El mundo del gran arte ciudadano hoy se disuelve en una promoción y consumismo en que "todo vale" y nada queda mientras los imagineros campesinos trabajan ritualmente con "paciencia, curiosidad y honradez" en retablos para un pueblo que en sus imágenes descubre el sentido del suelo en que apoya su existencia.

El arte popular americano siguiendo la tradición que le viene de los ancestros pre-colombino ses arte unido a la vida, da formas concretas a intuiciones espirituales

que revelan las claves de un mundo, y en sus símbolos fija y mantiene una cosmovisión. Las obras de este arte dan seguridad al hombre, que haciendo pie en sus símbolos se eleva al conocimiento inmediato de los fundamentos del cosmos y de las claves para su cuidado por eso en estas sociedades todo arte es ritual y el hombre puede leer en los colores de sus ponchos, en la decoración de la cerámica, y en las grandes imágenes de piedra los misterios de la verdad del ser pero no para quedarse en la captación de su contingencia y finitud sino para esforzarse en mantenerla pues sabe que es todo lo que tiene.

A través del arte, la posmodernidad occidental asume la contingencia y fragilidad del conocimiento humano, siempre parcial e interpretativo, este arte es crítico y cuestionador, muestra que todo es ficción, y fábula y no afirma ya nada. El arte americano, en cambio, que pertenece a un mundo que nunca creyó en el poder de la razón para llegar a verdades absolutas, no necesita ser crítico y se aboca a cumplir la importante función de dar seguridad a la existencia del hombre.

El arte de las sociedades pos-modernas refleja la inseguridad sin apoyo de un mundo del que "han huído los dioses" y, el arte de la América indígena y popular la seguridad que se apoya en un saber de salvación.

Hoy se da la coyuntura para repensar el arte popular americano, que recibió hasta ahora sólo sonrisas de simpatía por su "encanto e ingenuidad", como clave del "gran arte", aquel que ayuda al hombre a vivir y donde la experiencia de lo bello es la experiencia de pertenecer a una comunidad, de participar en la verdad de un mundo.

Notas

1.- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad* - Barcelona - Gedisa - 1990.

2.- VATTIMO, G. *En torno a la posmodernidad* - Barcelona - Antropos - 1990.

3.- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad* - pp. 8 - 24.

4.- Ibid - p. 25.

5.- VATTIMO, G. *La sociedad transparente* - Paidós - 1990.

6.- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad* - p. 62.

7.- VATTIMO, G. *La sociedad transparente* - p. 141.

8.- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad* - p. 79.

9.- KUSCH, R. *El pensamiento indígena y popular en América* - Buenos Aires - Hachette - 1977 - p. 251.

10.- Ibid - p. 122.

11.- LYOTARD, Jean F. *La condición posmoderna* - Buenos Aires - Paidós - 1987.

UNIVERSALES, PARTICULARES, SIMETRIA, LEYES NATURALES.

Eduardo Héctor Flichman *

* SADAF - Universidad de Buenos Aires.

1. Introducción

Una de las dificultades con las que suelen enfrentarse los filósofos que desean desentrañar el problema de las leyes naturales, es el del lugar que éstas ocupan en la diversidad ontológica. Nominalistas y realistas, empiristas y metafísicos han intentado dar un lugar (o quitar lugar) a las leyes en el concierto de los habitantes del universo. Mencionaré dos ejemplos paradigmáticos. En el caso de Bas C. van Fraassen, este filósofo prefiere no darles ningún lugar, y plantea, en cambio, una vez dejada de lado la noción de ley, trabajar con un concepto alternativo, el de 'simetría'. D.M. Armstrong, en cambio, desarrolla una teoría de los universales, del tipo llamado "realismo aristotélico". A partir de ella, propone que 'ley' es una relación de necesitación universal de segundo orden, y que cada ley en particular, es el resultado de la ejemplificación de dicha relación en propiedades de primer orden que la satisfacen, o en clases de tales propiedades.

Diré muy sintéticamente (pues no es ese el tema de este trabajo), por qué pienso que no resultan satisfactorias dichas soluciones propuestas.

En cuanto a van Fraassen, creo que las relaciones de simetría (o las rupturas de simetría) que muestran las teorías, no son otra cosa que leyes. No hace falta suponer que las leyes presentan aspectos metafísicos, al menos no más allá de las conjeturas teóricas acerca de la realidad, que el mismo van Fraassen acepta, en su versión muy amplia del empirismo. Más aún, no veo que no se pueda introducir la noción de ley en el enfoque semántico de las teorías, al que adhiere van Fraassen.

En el caso de Armstrong, éste usa un concepto de 'necesidad' o 'necesitación' que no es la necesidad lógica y no queda para nada aclarado. Tampoco tiene que ver con la llamada "necesidad física". No basta considerar que es un concepto primitivo. Un tal concepto, si bien no queda definido dentro del marco del sistema teórico correspondiente, debe tener siempre un sentido suficientemente claro para el que lo usa.

Por otra parte, la solución (metafísica) de Armstrong no permite distinguir epistemológicamente entre leyes naturales y uniformidades accidentales. No basta proponer una distinción ontológica si no existe una pista epistemológica que nos permita hacer plausible dicha distinción y poder aplicarla en casos concretos.

En tercer lugar, Armstrong recurre a los universales de segundo orden, lo que a mi entender es un error categorial: la pecularíedad de las propiedades y relaciones consiste en que éstas se ejemplifican en particulares, por su propia naturaleza. No es solución llamar a los universales de primer orden "particulares de segundo orden", en un intento verbal de resolver esa dificultad.

Me propongo exponer aquí las bases para iniciar un intento de solución alternativa al problema.

2. La simetría en el nivel ontológico - una analogía geométrica

Con el objeto de que se comprenda mejor el esquema de teoría de universales que deseo exponer, voy a comenzar por mostrar una analogía en el campo de la geometría.

La geometría proyectiva se ocupa de las relaciones entre entidades de cero, una, dos y tres dimensiones, pero hace abstracción de las relaciones métricas. Las operaciones primitivas son las de proyectar y cortar. Sus axiomas no incluyen al denominado "quinto postulado", sea o no el de Euclides, ya que no se puede hablar de paralelismo, puesto que no está incluída la noción de distancia en esa geometría. De modo que en esa disciplina no se diferencia la geometría euclídea de la de Riemann ni de la de Lobatchefsky. Sólo al introducir la métrica aparecen esas distinciones. Tampoco aparece la noción de puntos en el infinito o de rectas o plano en el infinito. Todos los puntos, rectas y planos tienen igual status.

Cuando se trabaja en sólo dos dimensiones, esa geometría (geometría proyectiva plana) da lugar a una interpretación dual si se interpretan de manera dual los primitivos 'punto', 'recta', 'plano'. Para no dar lugar a equívocos, voy a denominar a ciertos primitivos antes de la interpretación, es decir, en la geometría sintáctica, no interpretada, no con los nombres habituales ("punto", "recta", "plano") sino con los siguientes nombres: "E_0", "E_1", "E_2" (intuitivamente: E_0 = espacio de cero dimensiones, E_1 = espacio de una dimensión, E_2 = espacio de dos dimensiones).

En la primera interpretación, los E_0 son puntos, los E_1 son manojos de puntos, o rectas puntuales, formadas por puntos y el E_2 (hay sólo uno pues se trata de una geometría bidimensional o plana) es el plano de puntos o plano puntual, formado por puntos. Llamaremos a esta interpretación, "geometría proyectiva plana de puntos" o, para simplificar, "geometría de puntos".

En este párrafo pensemos paralelamente en la geometría de puntos y en la geometría sin interpretar. Los puntos (E0) son los elementos simples. Son los átomos de esa geometría. No están formados por otros elementos. En cambio ellos son los ladrillos que constituyen a las unidades de mayor dimensión. Ello no significa que las rectas (E_1) y el plano (E_2) puedan ser definidos a partir de los puntos (E_0). La definición es implícita, a partir de los axiomas no interpretados y luego se explicita (en algún sentido de "explicitar") en la interpretación.

Veamos algunos posibles axiomas de la geometría no interpretada:

(1) Dos E_0 diferentes cualesquiera determinan un E_1 y sólo uno, que contiene a los E_0.

(2) Un E_0 cualquiera determina infinitos E_1 que contienen al E_0.

(3) Un E_1 cualquiera y un E_0 no contenido en el primero, determinan al E_2.

En la primera interpretación, dichos axiomas se convierten en:

(1') Dos puntos diferentes cualesquiera determinan una recta puntual y sólo una, que los contiene.

(2') Un punto cualquiera determina infinitas rectas puntuales que lo contienen.

(3') Una recta puntual (manojo de puntos) y un punto no contenido en ella determinan al plano de puntos.

Pasemos ahora a la interpretación dual: la geometría de rectas. Los E_0 son rectas. ¡Cuidado! No son rectas puntuales. No son manojos de puntos. Son elementos de dimensión cero. Son los átomos de esta geometría. No tienen partes. Los E_1 son manojos de rectas o puntos de rectas. Los puntos de rectas están formados por rectas. Finalmente, el E_2 es el plano de rectas. Es el plano formado por rectas.

Los axiomas quedan así:

(1") Dos rectas diferentes cualesquiera determinan un punto de rectas, es decir, un manojo de rectas, que las contiene.

(2") Una recta cualquiera determina infinitos puntos de rectas, es decir, infinitos manojos de rectas, que la contienen.

(3") Un punto de rectas (manojo de rectas) y una recta no contenida en él, determinan al plano de rectas.

Las geometrías duales son muy útiles para economizar la demostración de teoremas. Basta demostrar un teorema en una geometría para que quede demostrado un teorema completamente diferente en la geometría dual. Pero mi intención es otra. A partir de aquí comienza mi propuesta, todavía en el grado de analogía geométrica.

Se suele decir que la recta (simple, elemental) de la geometría de rectas es la recta 'sostén' de la recta puntual o manojo de puntos de la geometría de puntos. Y que el punto del primer modelo es el 'sostén' del punto de rectas o manojo de rectas del segundo modelo, que combina elementos de ambas geometrías, cosa aparentemente prohibida.

Los dos planos parecen por ahora inconmensurables. El plano de rectas (elementales), está formado por rectas. El plano de puntos (elementales) está formado por puntos. Sin embargo, podríamos pensar que el espacio (ese espacio bidimensional) no es solamente el plano de puntos ni es solamente el plano de rectas. Se nos ocurre que es un entretejido de ambos planos. Una recta elemental es el sostén de una recta puntual (manojo de puntos). Un punto elemental es el sostén de un punto de rectas (manojo de rectas). Veamos qué queremos decir con esto.

La base de mi propuesta se centra en la noción de simetría. La simetría entre las geometrías duales es total. (En la geometría métrica no es total, pero nos mantenemos en la geometría proyectiva).

Comencemos tomando metodológicamente como primitivos a los puntos del plano de puntos; pero no con la idea de reducir la recta simple a la recta (manojo) de puntos, etc., sino con la idea de mantener la simplicidad, unicidad, indivisibilidad de la recta simple del plano de rectas, pero considerándola un emergente de los puntos de la recta puntual.

Pero también podemos proceder a la inversa, aprovechando la simetría entre los planos duales: podemos tomar como metodológicamente primitivas a las rectas simples del plano de rectas; pero no reducir los puntos a puntos (manojos) de rectas, sino mantener la simplicidad, unicidad, indivisibilidad del punto simple del plano de puntos, pero considerándolo un emergente de las rectas del manojo.

De ese modo, el entretejido se vuelve autoapoyado. Hay circularidad, no reductiva, sino de emergencia; pero no viciosa.

El caso, desde el punto de vista lógico, es similar al de dos sistemas axiomáticos con axiomas diferentes; pero equivalentes en tanto sistemas. Es decir, con los mismos teoremas. Llamaré "teoremas propios" a los teoremas que no sean axiomas de su propio sistema. Cada teorema propio de un sistema es deducible de los axiomas de dicho sistema. Pero, a su vez, cada axioma de ese sistema es deducible a partir de

teoremas propios del mismo sistema (lo cual se puede ver usando el otro sistema de axiomas). Se establece, por lo tanto, una circularidad. Pero dicha circularidad no es viciosa.

Cada componente de un sistema autoapoyado requiere la existencia de ciertos otros componentes para existir como tal. No hay componentes con existencia autónoma. Una analogía (de la analogía) sería, por ejemplo, el sistema formado por dos cartones rectangulares que se apoyan en el piso y entre ellos, formando una especie de techo a dos aguas. Si retiramos uno cualquiera de los cartones, el otro se cae. El sistema es autoapoyado. Los elementos de la endeble construcción son los cartones. La construcción no tiene elementos de existencia autónoma, en tanto componentes de la construcción. (Ejemplo tomado, con modificaciones, de Pollock, quien lo usa con otra finalidad).

En el caso de nuestra analogía geométrica, el plano doble (de puntos y de rectas) es autoapoyado. Si eliminamos los puntos de una recta puntual, la recta elemental emergente que los sostenía desaparece. Si eliminamos las rectas elementales de un manojo de rectas, el punto elemental emergente que las sostenía también desaparece. De modo que no hay plano de puntos si no hay plano de rectas y no hay plano de rectas si no hay plano de puntos. En lugar de ser inconmensurables los dos planos, éstos configuran en realidad un entretejido autoapoyado sin componentes autónomas sólo de puntos y sin componentes autónomas sólo de rectas.

Esta construcción, que podríamos denominar "dialéctica", cosa que no haré, dada la enorme y ambigua carga histórica que conllevan los significados de dicho término, es análoga a la que pretendo proponer como posible moblaje básico del universo.

Esquema mínimo para una teoría de los universales - La simetría

Propongo iniciar la investigación conjeturando cierta posible simetría entre particulares y universales porque ello me ayudará metodológicamente a encontrar resultados interesantes. En la medida que haya simetría, la usaré y tal aprovechamiento rendirá buenos frutos.

Es una heurística que puedo suspender en el punto en que se corte la simetría. También las rupturas de simetría generan resultados interesantes. Por ejemplo, en el análogo geométrico, cuando se agrega la métrica a la geometría proyectiva, es decir, cuando se construye la geometría métrica, la simetría de las geometrías duales desaparece. Tal ruptura de simetría trae aparejados resultados tan interesantes como los que infieren de la simetría y los dos grupos de resutados no se contradicen; se complementan.

Nuevamente, como en el caso de la analogía geométrica, y por las mismas razones, no hay circularidad viciosa a partir del hecho de que los particulares sean emergentes de los miembros de haces de universales y que estos últimos emerjan de los miembros de haces de particulares.

Desarrollaré mis ideas a partir de dos conjeturas básicas. La primera se refiere a que el universo es, desde el punto de vista ontológico, un estado de cosas conyuntivo. Esto no involucra un atomismo de estados de cosas. Todo estado de cosas podría (o no) ser coyuntivo. Comparto con Armstrong esta última idea.

La segunda conjetura sugiere que cada estado de cosas tiene existencia autónoma; y que el universo es un entretejido autoapoyado, con importantes simetrías. Los elementos que se apoyan mutuamente en los estados de cosas son los particulares y los universales. Los particulares tienen existencia autónoma. Tampoco la tienen los universales.

Si abstraigo (elimino) los universales que se ejemplifican en un particular, no quedan ni rastros del particular. Ello no significa que el particular quede reducido a los universales que se ejemplifican en él. Sólo significa que el particular es un emergente de dichos universales.

Lo mismo y a la inversa, con respecto a los universales: si abstraigo (elimino) los particulares en los que se ejemplifica un universal, no quedan ni rastros del universal. Ello no significa que el universal quede reducido a los particulares en los que él se ejemplifica. Sólo significa que el universal es un emergente de dichos particulares.

Hablo aquí de abstraer (eliminar) algo, en el sentido de suponer (contrafácticamente) la no existencia de ese algo (particular o universal).

Por lo tanto, no acepto la existencia de sustancia alguna, ni sustancia de particulares, ni sustancia de universales (que sería la 'idea' platónica). Entiendo, por otra parte, que las posiciones y los instantes (o las posiciones-instantes o acontecimientos) son universales sin ningún privilegio respecto de los demás. En consecuencia, no encuentro sentido a hablar (ni en abstracciones ni en concreto) de particulares 'desnudos', 'gruesos' o 'finos'. Reconocer algún privilegio para el espacio y el tiempo (o para el espacio-tiempo) implicaría el riesgo de aceptar algún tipo de posición sustancialista (sea sustancia de particulares, sea de universales) para ellos, riesgo que no deseo correr.

Esquema mínimo para una teoría de los universales - categorías básicas de particulares y universales

Intentaré construir un esquema de teoría de los universales que no contenga universales de orden superior al primero. Tengo dos motivos.

En primer lugar, la única ventaja que podría encontrar en aceptar la existencia de universales de segundo orden es la de que tal existencia me ayudará a encontrar una ubicación para las leyes, en la ontología de nuestro universo. Todos los intentos hechos hasta el momento han recibido críticas que creo imposibles de levantar. Por otra parte, mis propias incursiones en esa dirección me llevaron a callejones sin salida. No digo que se pueda demostrar que todos los caminos están cortados en esa dirección. Pero la idea tiene todas las características de un programa degenerativo.

En segundo lugar, pienso, como ya dije más arriba, que muy probablemente se comete un error categorial al pretender que existen relaciones de segundo orden entre propiedades o cualquier otro tipo de universal de segundo orden. Hace a la naturaleza de un universal la circunstancia de ser una propiedad de (o una relación entre) particulares. Y hace a la naturaleza de los particulares la circunstancia de tener propiedades (o de tener relaciones con otros particulares). Eso es lo que son los universales y los particulares, respectivamente. Por lo tanto, afirmar que un universal tiene propiedades (o relaciones con otros universales o, aún, particulares) parecería equivalente a afirmar que un universal no es un universal. Decir, en ese caso, que el universal de primer orden es un particular de segundo orden es sólo un artificio verbal. Si la realidad nos lleva a ampliar las circunstancias que hacen a la naturaleza de los particulares, tal ampliación no debe invadir la jurisdicción de los universales y viceversa.

Voy a proponer una ampliación del tipo recién señalado. Dicha propuesta surge de observar un hueco en la simetría entre particulares y universales. Un particular puede ejemplificar a muchas propiedades. Una propiedad puede ejemplificarse en muchos particulares. Hasta aquí la simetría funciona.

Dos o más particulares pueden estar ligados por una relación, que es un universal. ¿Pueden dos universales, por ejemplo, dos propiedades, estar ligados por una relación, que es un particular?. La contestación, desde cualquiera de las teorías conocidas de los universales es, claramente: no.

En esta comunicación no puedo sino dar una muy breve, dogmática y poco explicativa idea de cómo prosigue la línea de investigación de mi trabajo, dada la extensión que requeriría una exposición algo más detallada.

Hay una manera natural de llenar el hueco de simetría recién señalado. Determinadas relaciones entre universales pueden ser aceptadas, no como relaciones de segundo orden, sino como aspectos relacionales de un particular. Hay tres tipos

fundamentales de relaciones entre universales, una de las cuales corresponde a un aspecto necesario de cualquier particular. Los tres tipos son:

(1) La relación diádica de compresencia entre los universales que se ejemplifican en un particular (haz de compresencia). No lo puedo mostrar aquí, pero entiendo que no se reduce a propiedades, como pretende Armstrong. Esta relación es un aspecto necesario de todo particular.

(Hay otro aspecto necesario de todo particular, pero no es una relación; es la circunstancia de ser un particular monádico: tener propiedades y tener relaciones (universales) con otros particulares. Es el aspecto que le conocemos de siempre).

(2) La relación de parecido (y de grado de parecido) entre universales (haz determinable).

(3) Las relaciones entre universales que dan lugar a las leyes naturales y a las uniformidades accidentales.

Tanto las relaciones (1) y (2) como el aspecto monádico de los particulares, tienen en los universales su correspondiente simétrico: compresencia, parecido y monadicidad. Sin embargo, no parece claro que la simetría sea total. Las relaciones (3) parecen sólo parcialmente simétricas con las más habituales y prosaicas relaciones (universales) entre particulares (como 'ser parte de'). El estudio de dicha correlación parece llevar a interesantes resultados en cuanto a que la ruptura de simetría se relaciona con el uso de la teoría (simetría a la) de tropos en un caso y no en el otro.

Parecería que estas ideas nos permiten ubicar ontológicamente a las leyes naturales (y a las uniformidades accidentales) sin las dificultades que se plantean en otros casos. Pero tal discusión requiere un largo desarrollo que no puedo realizar aquí.

¿QUE NECESIDAD HAY?

Prof. Rodolfo Gaeta *

* Universidad Nacional de Luján
* Universidad de Buenos Aires

El concepto de necesidad constituye un ejemplo paradigmático de la elucidación filosófica y de sus consecuencias a menudo imprevisibles. Es indiscutible que la idea que algunos hechos suceden forzosamente, mientras que otros son imposibles y otros más son meramente posibles - es decir, ni necesarios ni imposibles - forma parte de nuestro esquema conceptual prefilosófico de tal manera que no podríamos aventurar ningún conocimiento si no presupusiéramos qué cosas son posibles y cuáles no lo son, así como no podríamos intentar conscientemente el menor movimiento si no creyéramos que existe la posibilidad de llevarlo a cabo. Prescindir, en consecuencia, de la familia de conceptos vinculados con la necesidad pinta como una tarea condenada al fracaso. Pero, a despecho de la naturalidad con la que los usamos, los términos "necesario", "posible", "imposible", etc..., han resultado sumamente complejos, cuando no directamente paradójicos.

I

Para empezar el uso corriente de los términos modales cedió lugar, tempranamente, a una proliferación inquietante de sus acepciones filosóficas. La necesidad a partir de la cual pueden definirse la posibilidad y la contingencia ha merecido, entre otras, las siguientes caracterizaciones: absoluta, relativa, ontológica, metafísica, esencial, ideal o conceptual, lógica, analítica, natural o física, de dicto, de re.

El origen de todas estas distinciones puede rastrearse sin dificultad en la obra de Aristóteles, y ello es un indicio elocuente de la razón por la cual otros filósofos deseosos de apartarse de los senderos tradicionales se aprestaron a repudiar a algunos miembros de tan venerable familia.

La desconfianza que ha despertado el concepto de necesidad no es, sin embargo, injustificada. Resulta efectivamente dificultoso explicar en qué consiste, o aún aludir a la necesidad de manera neutral, es decir, sin asumir compromisos filosóficos con una u otra tesis aparentemente ajenas a ella misma. Valga como ejemplo que la presentación informal con la cual comienza este trabajo habla de hechos y de cosas

de los que se predican la necesidad y la posibilidad, con la consiguiente adhesión, aunque más no fuera que por razones expositivas, a determinada ontología.

También un rápido exámen de los distintos tipos de necesidad que hemos enumerado y la heterogeneidad que manifiestan hacen sospechar que carece de sentido referirse a la necesidad simpliciter.

Es posible, empero, que algunas clases de necesidad - y en el mejor de los casos una sola - gocen de una posición más fundamental y sirvan para reducir a ellas todas las demás. O quizá puedan aislarse, al menos, algunos tipos de necesidad cuyas implicancias no resulten discutibles de manera que se haga viable obtener un mayor consenso por parte de la susceptible comunidad filosófica. A primera vista, la que aparece con mayores posibilidades de reunir estos requisitos es la necesidad lógica. Pero antes de examinar esta alternativa será oportuno precisar un poco en qué consisten los distintos tipos de necesidad que se han mencionado.

La necesidad absoluta, reconocida expresamente por Aristóteles, es aquella que rige independientemente de cualquier condición. Su carácter es compatible, por ende, con otras cualificaciones. La necesidad relativa o hipotética, en cambio, depende de la existencia de ciertas condiciones. Así, los requisitos que deben satisfacerse para obtener un determinado resultado son necesarios sólo en un sentido relativo, precisamente con respecto a ese resultado. Un ejemplo especial de lo que se entiende por necesidad relativa es la que obliga a aceptar la conclusión de un silogismo cuando se ha prestado acuerdo a sus premisas. Las premisas de una demostración científica, por el contrario, revisten una necesidad absoluta, en el marco de la teoría aristotélica. Y la conclusión de una tal demostración hereda esta necesidad absoluta, en claro contraste con la conclusión de un silogismo no científico; lo cual indica que la distinción entre necesidad absoluta y necesidad relativa es menos trivial de lo que parece. La relevancia de esta distinción se advierte también en las perdurables discusiones acerca del carácter absoluto o relativo de la necesidad de ciertos principios, tales como la ley de no contradicción.

El principio de no contradicción es útil, además, para ilustrar otra cuestión crucial a propósito de la necesidad: ¿se trata de una ley que rige la realidad - cualquiera sea su constitución - o sólo fija una característica presuntamente ineludible en orden de garantizar la inteligibilidad del pensamiento y el discurso? Si aceptamos la primera alternativa, admitimos un tipo de necesidad que cabe llamar ontológica o metafísica. Algunos autores son proclives a utilizar ambas expresiones como si fueran sinónimas. Kripke, por ejemplo, prefiere adjudicar a la metafísica el dominio propio de la necesidad. Otros, de filiación empirista, se sentirían incómodos por las connotaciones de semejante término y, en todo caso, si admitieran algún tipo de necesidad que corresponda predicar de las cosas mismas o de lo que acaece, preferirían hablar de la necesidad ontológica. De todos modos, queda claro que se

trata de una necesidad real, independiente de toda actividad mental o discursiva; y muy distinta, aunque no incompatible con ella, de la necesidad ideal o conceptual, que pertenece a la esfera del pensamiento y el lenguaje.

La necesidad conceptual, además, se halla estrechamente ligada a cierta interpretación de la necesidad lógica y ésta a su vez, se vincula con la necesidad analítica en razón que se ha argumentado que la necesidad de la que gozan los enunciados analíticos deriva, en última instancia, de la posibilidad de convertirlos en enunciados lógicamente necesarios apelando al recurso de la sustitución de sinónimos.

La necesidad conceptual aparece, de este modo, como una moderna traducción de lo que los escolásticos llamaban necesidad de dicto. La necesidad de re, en contraste encuentra su lugar entre las modalidades ontológicas o metafísicas.

Algunos autores piensan, efectivamente, que la distinción entre modalidades de dicto y modalidades de re constituye una dicotomía fundamental, de manera que las demás denominaciones son sólo otros modos de expresarla.

Sin embargo, aunque ésta no es la oportunidad para profundizar el tema, la asimilación de la necesidad conceptual con la necesidad analítica y la necesidad de dicto, por una parte, y la identificación de la necesidad ontológica con la necesidad de re, por la otra parte, dejan espacio para la discusión. En los sistemas contemporáneos de lógica modal la necesidad de dicto se reconoce porque el operador modal figura antepuesto a fórmulas cerradas, mientras que la necesidad de re se expresa mediante fórmulas en las que la partícula modal afecta a los predicados y se ubica, por lo tanto, detrás de los cuantificadores. En estas condiciones es concebible que un filósofo que esté dispuesto a admitir sólo la validez de las fórmulas modales del primer tipo las considere, sin embargo, como la expresión de una necesidad ontológica. Pero ello no significa que deba reconocer siquiera la significatividad de la lógica modal cuantificada; de lo cual resulta que la postulación de una contrapartida ontológica del concepto de necesidad no equivale a la aceptación de la doctrina de las modalidades de re tal como habitualmente se la presenta.

La lógica modal cuantificada ha merecido el enérgico rechazo de Quine, bajo el cargo de que constituye una reedición del esencialismo aristotélico. Es cierto que el aristotelismo representa una conspicua manera de adjudicar un estatuto ontológico a la necesidad de quienes distinguen entre propiedades esenciales y accidentales - como lo hace actualmente Kripke, que va más lejos de Aristóteles en la medida en que concibe esencias individuales por encima de las específicas - se internan en el controvertido terreno de la metafísica. Pero diversos autores han cuestionado la idea de que la cuantificación de la lógica modal conduzca inevitablemente a la reivindicación del esencialismo aristotélico. Von Wrigth sostiene que lo que

denomina "propiedades formales de los objetos", tales como los atributos lógicos y matemáticos, pueden expresarse indistintamente tanto en la lógica modal cuantificada como en la no cuantificada, de manera que se puede prescindir de la primera. W. Kneale y M. Kneale juzgan dudosa la distinción entre modalidades de dicto y de re, y se inclinan por el abandono de esta última. Parsons afirma que la lógica modal cuantificada no supone siquiera la significatividad del esencialismo en ningún sentido objetable. De manera que, si los argumentos de estos autores son atendibles, las connotaciones metafísicas más censurables que acompañan teorías como la de Kripke no son atribuibles a la propia idea de necesidad sino, más bien, a otros componentes que se le añaden.

El problema del carácter ideal o real de la necesidad se plantea también a propósito de la necesidad natural. Un filósofo realista, salvo que tenga motivos para combinar su certeza sobre la existencia de un mundo objetivo con la creencia de que en él impera el azar, se hallará inclinado a pensar que los sucesos naturales responden a cierto tipo peculiar de necesidad. Desde su punto de vista, el mundo está regido por leyes naturales, regularidades que se cumplen por sí mismas, independientemente del éxito que logren los científicos en su intento de desentrañarlas. Sin embargo, tales leyes no pasan de ser una postulación metafísica: fracasada la pretensión racionalista de conocerlas a priori, la experiencia no es suficiente, como se encargó de demostrar Hume, para adjudicar carácter necesario a las regularidades observadas. Es comprensible, entonces, que los empiristas se hayan decidido a iniciar un giro copernicano y presentan la necesidad natural como el resultado de alguna clase de operación compulsiva que tiene lugar en la mente del sujeto. De este modo surge una explicación de la idea de necesidad, pero la necesidad natural propiamente dicha se disuelve en la contingente sucesión de las impresiones.

La solución Kantiana saca provecho del desplazamiento de la necesidad hacia la esfera del sujeto. Recuperar, empero, un sentido genuino para la necesidad de los fenómenos, esto es, garantizar que la experiencia no pueda desmentir los principios fundamentales de la física, obliga a internarse en el territorio de los juicios sintéticos a priori. Y este es un camino que no están dispuestos a recorrer nuestros contemporáneos epígonos de Hume.

La solución, entonces, puede resumirse en los siguientes términos. Muchos filósofos han postulado la necesidad en un sentido real, es decir, como una propiedad de los hechos, las cosas (materiales o inmateriales) o lo que sea que componga el mundo. Quienes así proceden se comprometen con lo que hemos denominado "necesidad ontológica". Aquellos que limitan tal necesidad a lo que podríamos entender como aspectos formales de la realidad -el principio de no contradicción, por ejemplo- no van más allá del riesgo ontológico que la lógica misma deba correr. En el otro extremo de la misma línea realista se ubican los defensores de la tesis que hay necesidades esenciales de carácter no formal, de los cuales cabe decir -sin que esto

constituya por sí mismo una descalificación- que adoptan una actitud francamente metafísica.

Como ya se ha sugerido, la afirmación de la necesidad como una característica intrínseca de la realidad no es incompatible con la aceptación que también existe una contrapartida ideal o conceptual de esta característica que cumple un papel relevante en el ámbito cognoscitivo y en la posibilidad de articular un discurso inteligible. Otros filósofos, reacios a adherirse a cualquier tesis sospechosa de incurrir en pecados metafísicos, sólo reivindican este último tipo de necesidad, ya sea limitándola a la que sea requerida por la lógica formal, ya sea admitiendo, en este particular sentido, una necesidad natural y fundándola, llegado el caso, en argumentos trascendentales.

El rechazo, liso y llano, de todo tipo de necesidad es una posición mucho más difícil de sostener. Lo que más se le aproxima es una suerte de escepticismo modal, cuya versión actualizada puede encontrarse expresada, con alguna ambigüedad, en diversos pasajes de la obra de Quine. En "Three grades of modal involvement" está dispuesto a aceptar el uso de predicados modales cuando son aplicados a nombres de enunciados o bien cuando se utilizan variantes estilísticas de esta práctica en ejemplos tales como "necesariamente 9 es mayor que 5". Pero subraya que en estos casos ni siquiera está en presencia de la lógica modal, porque atribuir de esta manera la necesidad forma parte de la teoría de la prueba y se lleva a cabo en el marco de la más estricta extensionalidad. De todos modos, daría la impresión de que Quine valoriza en alguna medida el concepto de necesidad lógica. Pero las restricciones que le impone la convierten en una noción redundante y, en consecuencia, prescindible. Esta convicción se refuerza si se tiene en cuenta que Quine tampoco acepta que los principios de la lógica gocen de una validez absoluta e inmutable, aunque también sostenga, en "Referencia y modalidad" que la matemática es la rama de la ciencia donde las modalidades se entienden con más claridad, debido a la extensionalidad de sus enunciados.

Sin embargo, Quine no puede hacer oídos sordos a la permanente utilización de expresiones modales en el lenguaje ordinario, y mucho menos a la presencia explícita o implícita de estos conceptos en el discurso científico. Por ello considera digna de emprenderse una investigación que dé cuenta del uso de expresiones modales implícitas en la formulación de condicionales contrafácticos, de hecho utilizados en la ciencia y cuya erradicación es muy improbable. No parece quedar más remedio, pues, que reconocer la relevancia de la necesidad natural. Es este tipo de necesidad el que llega a representar, en consecuencia, el papel protagónico, especialmente si se insiste en que para Quine los principios de la lógica y la matemática no son totalmente inmunes a los vaivenes de la experiencia. Sin embargo, la conclusión está matizada por el componente escético que siempre está latente en la filosofía empirista: "Yo no veo - dice Quine en The ways of Paradoxes una necesidad superior o más

austera que la necesidad natural, y en nuestras atribuciones de ella, sólo veo las regularidades de Hume, que culminana aquí y allá en lo que se toma como una propiedad explicativa o al menos su promesa".

II

Queda pendiente una alternativa: después de todo, una postura como la que mantiene Quine depende de la aceptación de varias tesis, entre ellas la convicción que la validez de las leyes de la lógica y la matemática no está exenta de modificaciones. Otros filósofos, inclusive notorios adeptos a los dogmas del empirismo, optarán por la variante según la cual la única necesidad genuina -ya sea real o bien conceptual- es la necesidad lógica. El supuesto común, en este caso, es la reducción de toda necesidad a la necesidad lógica y ésta, a su vez, a la noción de verdad lógica. En pocas palabras: las verdades necesarias se identifican con las verdades lógicas. Tal afirmación tendría valor cognoscitivo, naturalmente en la medida en que "verdad necesaria" y "verdad lógica" tengan significados diferentes.

Edward Zalta, uno de los autores que ha tratado de mostrar que hay verdades lógicas que no son necesarias, caracteriza las verdades lógicas como aquellos enunciados que resultan verdaderos cualquiera sea la interpretación de sus constantes no lógicas; mientras que define la verdad necesaria en términos de enunciados que son verdaderos en todos los mundos posibles.

Para probar su tesis, Zalta propone un lenguaje formal en el que las descripciones definidas, operadores "ι" figuran como términos complejos primitivos, y como tales no se definen contextualmente, no pueden eliminarse. Asume, además, el supuesto de que a tales descripciones les corresponde una designación rígida. A propósito de este lenguaje, se establece que un enunciado Φ es verdadero bajo una interpretación $\mathcal{U}$ en un mundo w si y sólo si toda asignación f satisface Φ en w. Asimismo, se define la noción de verdad señalando sencillamente que Φ es verdadero bajo la interpretación $\mathcal{U}$ si y sólo Φ es verdadero bajo la interpretación $\mathcal{U}$ en w_0, el mundo real. Y a continuación se define la verdad lógica: Φ es lógicamente verdadera si y sólo si para toda interpretación $\mathcal{U}$, Φ es verdadera bajo $\mathcal{U}$. Nótese que, de esta manera, la verdad lógica se define teniendo en cuenta la noción de verdad y para ésta, a su vez, se hace referencia al mundo real. Dentro del lenguaje propuesto por Zalta se puede construir la fórmula:

$$(\Phi_1)\quad P\ (\iota x)\ Qx \rightarrow (\exists y)\ Qy$$

Esta fórmula resulta ser, de acuerdo con las definiciones dadas (y otras especificaciones que no podemos reproducir aquí, pero que cuya omisión no impide entender el argumento), una verdad lógica. Ello es así porque "$(\iota x)Qx$" designa,

rígidamente, a un individuo de w_0 y en consecuencia Φ_1 se cumple para toda interpretación. Sin embargo, Φ_1 no es una verdad necesaria. La demostración es la siguiente. Supongamos que hay un objeto o que es el único que ejemplifica la propiedad Q en el mundo real y o ejemplifica, además, la propiedad P en todo el mundo posible. Supongamos, también que hay un mundo w_1 en el cual ningún individuo ejemplifica la propiedad Q. En esas condicones, Φ_1 es falsa. En consecuencia, Φ_1 es una verdad lógica, ya que es verdadera bajo toda interpretación, y no es una verdad necesaria porque hay al menos un mundo posible en el cual no es verdadera.

Esta demostración se apoya en la tesis de la designación rígida, por lo cual puede ser objetada por quienes no adhieren a ella. Pero Zalta proporciona también un ejemplo que no depende de la idea de designación rígida, y tampoco requiere la presencia de una descripción. En lugar de estos recursos introduce un operador de realidad o actualidad, expresado por el signo "$\mathcal{A}$", que se antepone a cualquier fórmula de su lenguaje y se define de modo tal que $\mathcal{A}\Phi$ es verdadera en un mundo si y sólo si Φ es verdadera en el mundo real. Así, toda las instanciaciones de la fórmula esquema (Φ_2) $\mathcal{A}\psi \rightarrow \psi$ son verdades lógicas, ya que bajo cualquier interpretación el antecedente implica materialmente el consecuente. Pero bajo una interpretación donde ψ es verdadera en w_0 y falsa en algún otro mundo aparece una instanciación de la fórmula esquema que no es una verdad necesaria.

Estos resultados podrían suscitar algunas objeciones. Podría cuestionarse, en primer lugar, la definición de verdad lógica que se ha utilizado y proponer, por ejemplo, que una fórmula Φ es lógicamente verdadera si y sólo si Φ resulta verdadera bajo cualquier interpretación en todos los mundos. Zalta considera esta posibilidad y muestra que su estrategia es más adecuada porque permite definir, siguiendo las ideas de Tarsky y de Kripke, la importante noción de verdad bajo una interpretación y también define el concepto de verdad lógica en términos de la noción semántica de verdad.

Por otra parte, puede ponerse en duda si las descripciones definidas y el operador de actualidad son conceptos lógicos. Zalta enfrenta esta objeción haciendo notar que no hay criterio preciso que determine exactamente cuáles son los conceptos lógicos. Señala, además, que el operador "ι" es considerado tradicionalmente como un símbolo lógico, y que el operador de actualidad se asimila a otros operadores lógicos en tanto se le asigna un valor en la cláusula recursiva de la definición de verdad.

Los argumentos de Zalta hacen plausible la tesis que los conceptos de verdad lógica y verdad necesaria son independientes, aunque no completamente excluyentes. Frente a estos resultados subsiste, por supuesto, la posibilidad de forzar la coincidencia entre el conjunto de las verdades lógicas y el de las verdades necesarias por medio de una estipulación que establezca directamente que ambos conceptos son sinónimos. Pero

como ya hemos sugerido este recurso transformaría el concepto de necesidad lógica en una noción redundante y carente de todo valor intuitivo.

III

La conclusión final que se puede extraer de todas estas reflexiones es que la idea de necesidad -y consecuentemente la de todos los términos modales- no encuentra una adecuada justificación ni en la investigación empírica ni en el estricto marco de la lógica formal pura. Sin embargo, hasta que se descubran argumentos que prueben lo contrario, y en vista que es sumamente difícil imaginar un discurso científico y filosófico en el cual no figuren las nociones modales, aunque sea implícitamente, deberemos admitirlas como un resabio metafísico irreductible propio de la constitución de nuestro marco conceptual.

EL MARXISMO ANALITICO Y EL PROBLEMA MORAL DE TRABAJO

Santiago Gallichio *

* Universidad de Buenos Aires
* Centro de Investigaciones Filosóficas

Reflexionar acerca de las acciones económicas de los hombres requiere del abordaje de dos modos distintos en los que éstas han sido tratadas históricamente. Uno de estos modos ha sido el de una disciplina moderna que ha hecho de la acción económica, generalizada en el concepto de "trabajo", su elemento central: me refiero a la Economía Política. El otro modo la ha analizado como especie propia en el ámbito del actuar humano en general, si bien no le ha otorgado una atención deferencial: me refiero a la Filosofía Práctica.

El intento más importante de sintetizar esta ambigüedad del pensamiento es, sin dudas, el de Karl Marx. Es éste el gran mérito pero también el punto central de conflicto de su teoría, y esto último porque dicha síntesis no fue cuidadosamente explicitada y se confiaron sus aristas normativas a la crítica política sin la necesaria distinción de niveles de análisis de la sociedad moderna. Retomar el intento marxiano, entonces, es buscar el punto en que se explicite positivamente la organización socio-económica de la sociedad moderna y, a su vez, se base su crítica normativa.

Se ha discutido últimamente acerca de la presencia de una ética en el pensamiento de Marx y acerca de sus características. El debate comenzó con el artículo fundador de lo que se denominó luego Marxismo Analítico, A Marxian Critique of Justice de A.W. Wood de 1972, que negaba la presencia de un enfoque ético en tal obra. Pero Simonds (83) reconoce que, si bien son pocos los párrafos estrictamente éticos en dicha obra, se puede en cambio reconstruir la moralidad consecuente con el proyecto de Marx. R. Tucker, para quien la ética sólo es posible sobre la base de una suspensión del juicio, considera a Marx un pensador religioso y no ético. B. Ollman, más moderado reconoce inaplicable al pensamiento de Marx la distinción entre hechos y valores y considera que los elementos evaluativos de su obra son descripciones lisas y llanas de los factores que tiene delante, realizadas en base a lo que Marx sabe como verdadero acerca del mundo.

Respecto del tipo que presentaría esta ética implícita en Marx, G. Brenkert (79) distingue entre ética según principios de justicia, a la que denomia "kantismo", y

ética según principios de la libertad. Así, incluye a Marx como un pensador ético del segundo tipo, radicándose su crítica en la de la propiedad privada y sus efectos sobre los individuos.

Si la búsqueda directa de elementos normativos resulta fragmentaria, una pesquisa indirecta de los mismos en el enfoque económico positivo de Marx nos brindará un saldo sistemático en la forma de una "Teoría de la alienación del trabajo en el capitalismo".

En el concepto marxiano de "trabajo" se reúnen los polos de lo productivo y lo creativo, con sus consecuencias hacia la satisfacción de las necesidades y todo el contacto del hombre con la naturaleza y hacia la realización del hombre como especie en tanto es el actuar su esencia propia. Los derivados más salientes de su concepto de "trabajo" son la Teoría del valor-trabajo y el proceso de "Metamorfosis del valor", que nos lleva a los conceptos de "plusvalía" y "explotación".

La teoría del valor-trabajo, con la que se pensó la economía política hasta mediados de este siglo, ha sido la encargada de crear un esquema positivo del trabajo humano que permita evitar la inasibilidad propia del concepto de "acción", que es la misma inasibilidad con la que se topó en general toda la filosofía práctica hasta que se desarrollara, ya en este siglo, la filosofía de la acción en sus versiones fenomenológicas y lingüísticas.

Bertell Ollman, en su importante obra Alienation, señala que "el trabajo en sí mismo, en su ser inmediato, en su existencia viviente, no puede ser directamente concebido como una mercancía; sólo puede serlo la capacidad de trabajar, de la que el trabajo es la manifestacíon". Es ésta la distinción necesaria para tratar las consecuencias propias de la síntesis que se supone en este concepto de trabajo, a saber, la distinción entre "trabajo" y "capacidad de trabajar". Esta última no es otra cosa que la persona misma; aquél, la realización de tal potencia y, como tal, la realización del hombre mismo, es decir, realidad humana en su más alta manifestación. Por ello, VALOR.

La forma de organizar las acciones económicas que conocemos como "capitalismo" revela su esencia en esta teoría del valor- trabajo. En el nivel de comercialización de mercancías que es propio de este sistema, el trabajo sólo es transable como capacidad de trabajar, es decir, como trabajador, generándose así una diferencia jerárquica entre quien administra y quien produce el trabajo y una distorsión del sitio del valor. La inasibilidad del trabajo y la estabilidad relativa del trabajador así lo permiten.

Es esta diferencia jerárquica la que se expresa bajo el concepto de "alienación" ya que la realización de la capacidad de trabajar y toda la generación de valor sólo son factibles, en el modo comercial, como dominación de unas voluntades por otras. El

capitalista compra la disposición de una capacidad para obtener su posterior realidad, sin que este proceso de realización pertenezca a quien lo ejecuta. De aquí se desprenden, entonces, los conceptos de "plusvalía" y "explotación" como consecuencias necesarias de esta forma de organización social. Es ésta la teoría general de la Alienación del trabajo en el capitalismo".

En este contexto interpretativo pasaremos revista a cuatro análisis de la teoría marxiana del valor-trabajo: las de G.A. Cohen (79), R.P. Wolff (81), J.Roemer (82) y una versión no marxista en la obra de R. Nozick de 1974.

La formalización que hace Cohen de la Teoría del valor-trabajo es la siguiente:

(1) El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el valor.

(2) El valor determina el precio de equilibrio.

(3) El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el precio de equilibrio.

La conclusión de este razonamiento es falsa evidentemente desde que el mercado varía precios de mercancías ya producidas y con un tiempo de trabajo incorporado invariable ya. Por lo tanto, ó (1) ó (2) es falsa. Los marxistas suponen falsa (2) mientras que Ricardo, a quien sigue en esto Cohen, supone falsa (1). Pero Cohen critica el nudo de la teoría del valor- trabajo proponiendo, en lugar de (1), la premisa:

(4) El trabajo, y sólo él, crea lo que tiene valor, no el valor mismo.

Respecto de la teoría de la explotación, Cohen echa mano de lo que denomina el plain argument y que se basa en la distinción entre actividad productiva y producente. La última es la única que produce objetos de valor, mientras que la primera sólo hace posible a la última. Por tanto, si el capitalismo es un "productivo no producente" es un explotador, porque toma un valor que no produce. La teoría de la explotación no depende entonces de una teoría del valor sino de la apropiación de mercaderías. La teoría del valor-trabajo es falsa, determinándose éste en el mercado y definiéndose justamente como "aquello que determina el precio de equilibrio".

El trabajo de Wolff no se plantea la cuestión de la explotación en el nivel del intercambio de mercaderías sino en el de los beneficios. El trabajo considerado como mercancía lleva a considerar al trabajador como pequeño empresario que tiene en su cuerpo su capital y vende su mercancía. Su capital variable es su alimentación. Ahora bien, la condición en este sistema capitalista es el libre flujo de capitales desde las industrias menos productivas hacia las más productivas. Pero el trabajador sólo puede reinvertir su capital, llegada la circunstancia, muriendo!. Si no lo hace, o al hacerlo, su industria laboral tendrá la mínima retribución de beneficios. Siempre que exista

desempleo, es decir, trabajadores dispuestos a vender su trabajo, para no perder su capital, a precio de costos variables -nivel de subsistencia-, la rentabilidad de esta industria será nula y el superávit físico será distribuido entre las restantes.

Su crítica de la teoría marxiana de la explotación se basa en que cualquier mercancía tomada como numerario de una economía que incluya al trabajo como una mercancía más, existiendo superávit físico, resultará explotada, sea o no el trabajo.

La explotación debe explicarse en la esfera productiva, no en la de circulación de mercancías, como quería Cohen. "Marx dice que los trabajadores pueden ser explotados porque el trabajo es la sustancia del valor -apunta Wolff-, pero el trabajo es la sustancia del valor porque los trabajadores pueden ser explotados! - concluye".

Roemer presenta una nueva definición de explotación a la que denomina "PR" (property relations). Aclara que no es posible explicar la explotación con una teoría positiva y que se debe ingresar en el terreno de la moralidad. Como Wolff, reconoce que cualquier mercancía puede ser explotada pero la que interesa moralmente es el trabajo ya que "divide ricos y pobres". El nivel en el que busca Roemer su teoría no es ni el de producción ni el de circulación de bienes sino el de la distribución de los medios de producción. Plantea así su definición como resultado de una situación contrafáctica. "Una coalición S es capitalistamente explotada si (1) siendo separada de la sociedad dotada de su parte per cápita de bienes muebles (producidos o no) y con su propia capacidad y trabajo, estaría mejor (en ingreso y ocio) que en el presente; (2) la coalición complementaria S' siendo separada en las mismas condiciones estaría peor que en el presente; (3) siendo separada S con su propia dotación, S' estaría peor que en el presente. Si se cumplen sólo (1) y (2) se dirá que S está injustamente tratada pero no explotada.

Nozick hace una lectura capitalista del Capital de Marx. Razona así: si el valor de un objeto es el número de horas de trabajo simple socialmente necesarias que se invierten en su producción y ningún objeto, por otra parte, puede tener valor sin ser a la vez útil y la utilidad sólo puede ser demostrada por el intercambio, entonces "¡lo que es socialmente necesario y cuánto será determinado por lo que sucede en el mercado!". El capitalismo, justifica, al retribuir al trabajo indiferenciado con una cantidad fija evita al trabajador los riesgos de invertir en algo que sólo después será o no aceptado por el mercado como útil.

Tanto Nozick como Cohen consideran al valor como una propiedad de los objetos: la de haber sido creados por el trabajo del hombre. Por ello, ambas posturas no penetran en la crítica filosófica del capitalismo sino que permanecen en la esfera del intercambio de objetos con valor y la justa o injusta compraventa. La concepción del valor es así estrictamente económica, es decir, como precio. De todos modos, el hincapié que ponen ambos en el mercado como sitio de la valoración puede llevar a

una versión más profunda de la cuestión si se explicita que es el mercado la expresión de las decisiones sociales y se condiciona la transparencia del mismo para que pueda ser sitio genuino.

La distinción entre valor y precio, de todos modos, resulta central en el nuevo tratamiento del marxismo en tanto permite una consideración positiva del asunto que, sólo en el momento teórico adecuado, recibe el juicio normativo. Tanto Wolff como Roemer aclaran esto y sitúan el problema en cuál sea la elección de dicho momento, no ya más en la entidad de la mercancía. El juicio de estos autores debe hacerse pues acerca de la calidad descriptiva que muestre la situación previa al juicio. Digamos entonces que Wolff o bien simplifica la cuestión, ya que el trabajo no es procucto del cuerpo y la alimentación solamente, o bien simplifica el juicio posterior, debido a que si el trabajador se distingue por utilizar sólo su cuerpo como capital, no puede esperarse para él más que una retribución mínima o, en caso de que sobre fuerza física, nula. Se trata justamente de mostrar la calidad humana y no física de toda tarea, aun de aquélla de apariencias físicas.

El caso de Roemer es más fructífero políticamente porque se refiere a la distribución de los medios de producción. Toda la economía del bienestar, que es la teoría económica con mayor contenido normativo, se ha topado con este escollo político y ha debido detener allí su marcha positiva. Allí es, justamente donde Roemer toma la cuestión. Otro asunto es juzgar el alcance de su intento. Se deben señalar al respecto dos inconvenientes: la metodología empleada es la del recurso a lo hipotético, con todos los inconvenientes conocidos al respecto por la filosofía, y el criterio recurrido a la hora de juzgar resulta el ingreso y el ocio que disfrutarían los personajes de la coalición analizada. Su promesa de tratar la cuestión normativa y no positivamente queda defraudada, ya que un juicio tal lo realiza un computador numérico.

Para concluir con esta evaluación del Marxismo Analítico debemos retomar el tema planteado en un comienzo, a saber, la posibilidad de efectuar una síntesis del actuar socio-económico del hombre en el concepto de trabajo. Diremos, en esta perspectiva, que los trabajos más salientes de esta escuela han avanzado en la dirección correcta pero no han logrado aún su propósito.

Cuando la Etica sitúa en la voluntad y sus intenciones su centro de atención esquiva el problema de dar una definición de acción humana que no sea la de enunciar un mero conjunto de actos y movimientos físicos. Cuando la economía, urgida por la necesidad de encontrar un criterio de organización de la vida económica, no puede, en cambio, esquivar la definición de acción económica como "trabajo", recurre a un sucedáneo positivo, asible, del mismo en la persona del trabajador. Tal recurso es el fundamento teórico de la organización capitalista de la sociedad en que vivimos. Ahora bien, toda crítica de tal sistema y, por elevación, del

recurso que lo funda, para ser filosófica, debe proponer ante todo una definición humanística y no naturalista de la acción humana. Una que se deduzca de la libertad como su principio y que incorpore a su vez la finitud de la realidad práctica antropológica. Mientras esté vigente en este asunto el esquema teorético por el que se conciben a las acciones como "obras", definidas por propósitos que no son reales aún y medios que sí lo son, y al "acto" como pasaje del no-ser al ser, como émulo de la Creación, no podremos proponer desde la filosofía un esquema de organización socio-económica que supere los males del actual.

Marx no tuvo éxito en su síntesis y por ello recayó en una crítica moralizante. Pero vió que era ésa la tarea de la Filosofía Práctica de lo Social. No habremos superado a Marx hasta no realizar tal síntesis. La caída de los regímenes socialistas que vivimos en el presente no debe confundirnos, por lo tanto, ya que el concepto de "comunismo", tomado como concepto hermenéutico y no como regimen político, sigue mostrando la esperanza de que expliquemos alguna vez por la libertad nuestra organización económica.

LA FILOSOFIA VA AL TALLER

Guillermo Gonza *

* Universidad Nacional de Jujuy

El presente trabajo se realiza en la convicción de que aún las asignaturas eminentemente "teóricas" como la filosofía, se hacen pasibles de tratamiento en el aula taller.

La asignatura "Filosofía" en los colegios secundarios suele ser vivida por los alumnos como una de las más difíciles o la más aburrida. Si bien es cierto que el propósito de la educación formal no es divertir, no por ello los docentes tenemos derecho a transformar una hora de clase en un padecer que se hace eterno.

Creemos que esta situación obedece a que el alumno, tras varios intentos fallidos de aproximarse a la filosofía renuncia a hacerlo. Se siente frente a una asignatura estéril, difícil y hasta inaccesible. Esto, porque sus contenidos le resultan incomprensibles y alejados de sus intereses; generalmente se enseña filosofía como si no tuviera nada que ver ni con el alumno, ni con la realidad que lo circunda.

La disociación entre los contenidos y los intereses de los jóvenes obedece, entre otras razones a que el programa (ya desde allí viene mal) es confeccionado por el profesor, el que a su vez debe seguir el "programa oficial". En otros casos es fruto de su propio punto de vista, su gusto o su formación. Los contenidos se constituyen en el desideratum de lo que se debe enseñar; pareciera que es sumamente difícil colocarse en el lugar del alumno y tratar de descubrir cuáles son su intereses, confirmando una vez más que la empatía no siempre funciona.

De este modo, la filosofía se imparte, no importa con qué criterios o enfoques, como un cuerpo de conocimientos acabados que el alumno debe "manejar".

¿Debe la enseñanza de la filosofía llevarse a cabo necesariamente de este modo?

Para responder este interrogante, tenemos que tener presente las concepciones de aprendizaje en las que se inserta el problema en cuestión. Hay una larga tradición que avala la postura de que el alumno es quien aprende y el profesor quien enseña: un profesor posee el saber, "la verdad" y cuyo ejercicio está garantizado por una institución que le da derecho a exigir.

En el otro extremo, está el alumno que es quien aprende, debe alcanzar el conocimiento proporcionado por el profesor, siendo sus derechos mínimos, hasta el punto que sus intereses son supuestos o ignorados, de modo que en la relación docente-alumno aparece una cuestión vertical: un profesor que sabe, lo que le da derecho a imponer conocimientos a un alumno que no sabe y tiene el deber de aprender.

Esta postura en la cual el profesor posee el supuesto saber, es ya una propuesta demasiado caricaturesca de lo que en líneas generales podemos llamar "concepción tradicional de la enseñanza"; dado que no se la encuentra pura, sino matizada con algunos ingredientes de la llamada escuela activa, o moderna, donde la actividad del alumno es importante.

En muchos casos, la actividad que se propone dentro de la concepción tradicional termina a veces en una "guía de investigación" donde el alumno debe leer un texto para desarrollar la respuesta solicitada; o alguna actividad que sólo requiere agruparse para resolver un cuestionario; cuando no resulta ser una actividad donde el alumno ni siquiera sabe por qué o para qué la realiza.

En la enseñanza de la Filosofía, como en la de otras asignaturas del secundario, esto ocurre porque las actividades y los contenidos son propuestos desde la perspectiva del docente quien a su vez presenta los objetivos que el alumno debe lograr a partir del supuesto que el alumno debe aprender y el profesor enseñar. Se trata de actividades contrapuestas: enseñar-aprender.

De este modo la Filosofía como asignatura del nivel medio resulta sin sentido, porque se la implementa unilateralmente como actividad del docente dentro de una concepción de enseñanza tradicional.

El término "enseñanza" de la dupla "enseñanza-aprendizaje" lleva por tradición un fuerte significado que hace necesario suponer que quien enseña es el docente y como contraparte debe haber alguien que aprende o recibe lo que el "maestro" enseña.

Sin embargo, hay otras concepciones acerca del aprendizaje como el constructivismo, en la que el conocimiento es visto como una construcción bio-psico-social, donde el alumno construye el conocimiento desarrollando su inteligencia en una relación dialéctica junto al docente, en un marco socio-afectivo.

Para el constructivismo, conocer no es sinónimo de copiar la realidad, o de introyectarla incorporándola como si se viera una fotografía, sino que el conocimiento "consiste siempre en procesos operativos que conducen a transformar lo real en acciones o pensamientos para captar el mecanismo de estas

transformaciones y asimilar así los acontecimientos y los objetos a sistemas de operaciones" (1).

Dentro de la perspectiva tradicional y sobre la base del dualismo sujeto-objeto, el conocimiento es considerado como proviniente de la realidad, producto de la experiencia. Esto se conoce como empirismo.

En contraposición al empirismo tenemos el innatismo, que sostiene que el conocimiento es un "apriori" que se encuentra en el sujeto.

Para el constructivismo el conocimiento es producto de la actividad del sujeto que asimila las propiedades del objeto a esquemas previos constituyéndolo en cuanto tal, y a su vez el esquema se reorganiza por la incorporación de los datos significativos construyendo y reconstruyendo a su vez la estructura inteligente del sujeto.

Este constructivismo se distingue de la teoría del conocimiento de Kant, porque para Kant conocer es aplicar las categorías del entendimiento a lo dado en la sensibilidad. Podríamos decir que para el constructivismo, las categorías no son moldes fijos sino que se construyen por medio de las experiencias que proporciona al sujeto el mismo objeto.

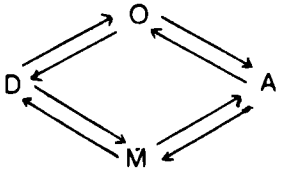
En el constructivismo, la dupla sujeto-objeto entendida al modo tradicional desaparece, dado que el sujeto se constituye por el objeto y el objeto por el sujeto.

Esta construcción se realiza en el medio social, esto hay que destacarlo porque tradicionalmente se enfrenta sujeto y objeto en forma descontextualizada, mientras que acá constituye otro elemento estructurante y estructurado por el sujeto que aprende o conoce.

Se puede inferir que el conocimiento no es algo que en algún momento se acabe, sino algo que constantemente va construyéndose y reconstruyéndose.

La pedagogía tradicional sostiene la relación docente-alumno en forma casi lineal; mientras que para el constructivismo tendríamos el siguiente esquema de interacción mútua:

D = docente
A = alumno
O = objeto de conocimiento
M = medio social



Para la tradición, una clase es el lugar donde se enseña un determinado contenido, mientras que para el constructivismo es el ámbito donde el alumno construye el objeto de conocimiento patrocinado y animado por el docente.

Ese espacio donde se construye-reconstruye el objeto de conocimiento es lo que se denomina el taller de aprendizaje, donde el alumno aprende a ser, a aprender y a hacer. En pocas palabras es el lugar donde el alumno aprende a desarrollar su personalidad en todos sus aspectos.

En el taller se resignifican roles y relaciones; el rol del docente queda configurado como el que anima, asesora y proporciona asistencia y acompaña en el proceso de aprendizaje.

El rol del alumno es considerado como el del constructor de su propio aprendizaje, de acuerdo a sus intereses, su historia personal y a su grado de desarrollo intelectual.

En cuanto a las relaciones en el taller, éstas se resignifican como sigue:
La relación docente-alumno es horizontal en cuanto a lo social y afectivo; queda anulado el verticalismo generado en el supuesto saber del docente.

La relación alumno-alumno, que es casi desconocida en la tradición acá cobra especial importancia porque como dice Ander Egg "a diferencia de la clase donde los alumnos constituyen el auditorio, en el taller forman un grupo de trabajo, llevando a cabo un proceso de aprendizaje en equipo, ya sea por el trabajo de reflexión como por la acción" (2).

La relación alumno-objeto de conocimiento, queda configurada como la construcción del objeto de conocimiento, lo que implica la reconstrucción del objeto de la ciencia. Esta reconstrucción es posible si el objeto de conocimiento se le presenta significativo, porque de lo contrario, no se verá compelido a realizar ninguna acción. Para lograrlo, el objeto de conocimiento debe ser presentado en una situación problemática, que no es una mera ejercitación. Solamente así podrá planteárselo e intentar resolverlo.

La propuesta para un aprendizaje constructivista se lograría tal como lo veremos en el aula taller.

Expondremos un ejemplo de aproximación al constructivismo y al aula taller que nos permita ver cómo funcionarían en la realidad.

La experiencia se realizó en el Bachillerato Provincial Nocturno de la Provincia de Salta. Se tomó un 5º año donde por primera vez se impartía la asignatura "Filosofía". Por tratarse de un colegio nocturno el grupo de alumnos -mixto- era muy

heterogéneo, tanto en edad (entre 18 y 40 años), como en extracción social. En su mayoría eran adultos que trabajaban durante el día en el comercio, en organismos estatales, en el mercado Municipal, en talleres mecánicos o como empleadas domésticas. Además integraban el grupo algunos adolescentes que no necesitaban trabajar y preferían estudiar de noche o porque no encontraron lugar en colegios diurnos, o simplemente porque de este modo les quedaba libre el resto de la noche y del día.

Los intereses también son variados: estaban lo que concurren al colegio en busca del título que les posibilitaría algún tipo de promoción en sus respectivos trabajos; los que lo necesitaban para continuar estudios superiores, y los mayores que sólo aspiraban graduarse por satisfacción personal, tal heterogeneidad nos permite decir que más que de un grupo se trataba de una suma de individualidades que incluso se desconocían entre sí y era inexistente el marco afectivo necesario para poder construir el conocimiento. Se decidió, entonces invertir un mes para crear una corriente afectiva, o al menos para conseguir el acercamiento y respeto mutuo.

Durante este período, se invitó a los alumnos a presentarse ante el resto del grupo, si querían hacerlo, tratando de no imponerles nada. Al comienzo se mostraron reticentes y no pasaban de ser cinco los que lo hacían en cada clase, hasta que paulatinamente mediante preguntas de sus compañeros o las del docente se accedió a una amplia información de quiénes eran, qué hacían, qué les interesaba y qué no..., mientras esto ocurría algunos trataban de pasarla lo mejor posible, llegando incluso a estudiar otra asignatura; un grupo muy reducido permanecía en actitud expectante y no se integraba, no se presentaron en forma pública, lo que ocasionó una entrevista personal con el docente.

Luego de esto, los alumnos fueron cambiando de actitud. Aparentemente fueron tomando conciencia que no se esperaba de ellos nada que no estuviesen en condiciones de dar y que se los respetaba. Se trató de no imponerles ni siquiera los contenidos de la asignatura, regla a la que estaban acostumbrados.

Pasadas las dos primeras semana se comenzó a trabajar con la confección del programa y selección de contenidos, para lo cual se pidió a los alumnos que consignaran por escrito en forma individual los temas que les gustaría tratar en esta asignatura. Podían pedir ayuda externa tanto a docentes del establecimiento, como a personas de la comunidad en general.

Una vez que tuvieron la lista de lo que les interesaba se agruparon por temas comunes y se confeccionó una lista única por grupo. Se escribieron en el pizarrón los temas propuestos por distintos grupos a fin de evitar repeticiones, delimitar el alcance de los mismos con el propósito de incluirlos en el programa de Filosofía. Esta actividad llevó varios módulos de clases y se convirtieron en auténticos debates.

En general los temas centrales fueron: Qué es la filosofía, la sexualidad, el cuerpo, la familia, el matrimonio, la fidelidad, la soledad, el dolor, la muerte, la religión, la medicina, la psicología, el psicoanálisis, la computación, la política, el voto, la democracia, etc. Finalmente el docente se limitó a dar forma académica a esos contenidos quedando los siguientes núcleos temáticos: 1) La filosofía y el hombre, 2) La filosofía y la moral, 3) La filosofía y la sociedad, 4) La filosofía y el conocimiento, 5) La filosofía y la comunicación.

Como puede apreciarse, las distintas unidades engloban a los temas propuestos por los alumnos, y podían tomar el giro que oportunamente fuera conveniente.

Los primeros talleres se desarrollaron con el llamado "método de las hipótesis", haciendo uso del razonamiento hipotético deductivo.

En este tipo de talleres el alumno debe descubrir un problema a partir de una situación dada. Esto es difícil al comienzo, dado que no está acostumbrado a hacerlo, por eso el docente precisa el problema, si el alumno no puede hacerlo. Luego el alumno debe ensayar una solución en cinco minutos lanzando una hipótesis. En los cinco minutos siguientes debe confrontar su hipótesis con la del compañero, tratando de llegar a una sola, y así con los restantes compañeros de la hilera, de tal forma que cada vez el grupo sea mayor: primero de a dos, luego de a cuatro y luego de a ocho. Entonces se trata de formular una hipótesis por hilera obteniéndose 3 o 4 en total. Luego cada hipótesis es contrastada con las otra dos o tres procediendo a escribirlas en el pizarrón, donde el grupo autor de una hipótesis la defiende de las críticas que lanzan los otros grupos.

Al comienzo esta discusión era más bien tímida, pero con el tiempo se trasnformaron en calurosos debates, donde no siempre se llegó a una solución unánime del problema. Luego de un tiempo un alumno asumió el rol de moderador en la discusión.

"El problema" se plantea a veces mediante un texto disparador. Cabe aclarar que en ocasiones el tema tratado no se agota en una sola clase, debiendo continuar en otros encuentros, y esto es aprovechado por los alumnos para buscar información que avale sus hipótesis.

Cuando el tema se hace demasiado polémico, los alumnos se cansan y piden la información al docente, quien se las proporciona.

La evaluacion se realizó como interevaluación al finalizar cada taller. Por parte de los alumnos, no sólo se consignaba el grado de conocimientos adquiridos, sino también lo que habían sentido en cada sesión y las dificultades con que tropezaron

para conseguir la información. El docente contribuía en la evaluación a fin de mejorar el próximo taller.

En síntesis, la evaluación fue tomada en forma integral y como un proceso de investigación para tratar de mejorar el conocimiento, entendido éste como construcción.

Surgieron algunos factores que dificultaron una mayor eficacia en el desarrollo de estos talleres tales como: 1) el número elevado de alumnos, que impidió un acompañamiento más cercano por parte del docente, 2) al ser la única asignatura que se implementaba de esta forma los alumnos se sintieron al comienzo desorientados y hasta llegaron a pedir clases expositivas. Algunas se dieron.

Con respecto al primer punto, el número de alumnos, es una realidad que al menos por ahora no parece tener solución. Con respecto al punto dos cuando se pidió a algunos otros docentes que trataran de trabajar en forma conjunta desde una perspectiva constructivista del aprendizaje y en forma de aula taller, la docente que se interesó en forma inmediata fue la que tiene a su cargo la asignatura Física y Química, lo cual no es tan casual como puede parecer a primera vista, por tratarse de una ciencia experimental, donde se puede ir reconstruyendo el objeto de la ciencia con la aplicación del método científico.

Generalmente este enfoque se aplica en la escuela primaria, pero como se ve, el constructivismo puede también implementarse en el nivel medio y en la asignatura Filosofía. No hay que olvidar que es en este período donde el alumno llega al pensamiento formal.

El constructivismo, como marco teórico es un instrumento que para llevarse a la práctica en el aula y especialmente en el "aula taller" requiere de la investigación del docente. Esto constituye un reto para los que piensan que enseñar, es algo mucho más importante y complejo que transmitir información.

BIBLIOGRAFIA

1) PIAGET, J.: Psicología y pedagogía, Buenos Aires, Sudamericana, p. 85.

2) ANDER EGG, E.: Hacia una pedagogía autogestionaria, Buenos Aires, Humanitas, 1989, p. 142.

¿ES LA PSICOLOGIA DEL SENTIDO COMUN (FOLK PSYCHOLOGY) UNA TEORIA?

María Cristina González *

* Universidad de Buenos Aires

Las expresiones "Folk Psychology", "Propositional Attitude Psychology", "Intentional Psychology", "Common Sense Psychology" -y que en pro de la brevedad y aún a riesgo de dejar a un lado ciertas distinciones útiles, traduzco por la expresión "Psicología del sentido común"- aparecen asiduamente usadas en la mayor parte de los textos que recogen las discusiones actuales sobre temas de la filosofía de la mente y la filosofía de la psicología.

A pesar de los diferentes usos dados a esta expresión, es posible señalar algunas notas del concepto involucrado que parecen ser comunes en la mayor parte de los autores. A continuación revisaré la presentación de Paul Churchland pues su tesis y sus argumentos dependen de su modo de formulación.

Churchland caracteriza la psicología del sentido común (PSC) diciendo "Compartimos una habilidad tácita para usar un cuerpo integrado de saber que concierne a relaciones legaliformes que valen entre circunstancias externas, estados internos y conducta pública. Dada su naturaleza y funciones este cuerpo de saber puede, muy apropiadamente, ser llamado "Psicología del sentido común" " (1981,p. 69).

Respecto del status de este saber Churchland rápidamente toma partido y formula la tesis de que PSC es una teoría empírica "con todas las funciones, las virtudes y los peligros implicados por ese status" (1981, p. 68).

Habiendo dado este paso, está ahora en condiciones de caracterizar el materialismo eliminativo -que es la posición que defiende- diciendo que es "la tesis de que nuestra concepción del sentido común acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa; una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto sus principios como su ontología serán finalmente desplazados por la neurociencia completa" (1981, p. 67).

Si Churchland lograra probar la verdad de su tesis, habrá coartado las aspiraciones de los dualistas, los teóricos de la identidad, los funcionalistas y los materialistas reductivos, de dar cuenta de la naturaleza de los fenómenos mentales. Pero para

probarla, es preciso que previamente muestre que PSC es una teoría empírica. En lo que sigue se señalarán algunas dificultades para aceptar su afirmación.

Churchland se sorprende del rechazo que encuentra la idea de que la red relevante de los conceptos del sentido común constituya una teoría empírica pues, según él, "el sentido común ha producido muchas teorías" y cita como ejemplos enunciados del tipo "el espacio tiene una dirección privilegiada en la cual todas las cosas caen"; "el peso es un rasgo intrínseco de los cuerpos"; "un objeto que se mueve libre de fuerza rápidamente volverá al reposo", etc. (1981, p. 68).

Tanto la afirmación como los ejemplos resultan bastante sorprendentes pues, ¿qué cosa es el sentido común como para producir teorías? ¿Es acaso algún tipo de facultad? ¿En qué sentido es "productor"? ¿Segrega teorías como una actividad sobre la que no ejerce ningún control? ¿Construye teorías en el sentido de una actividad deliberada, conciente? Además, ¿en qué sentido de "teoría" los ejemplos dados son ejemplos de teorías?

Las preguntas formuladas no tienen otra intención que señalar ya aquí una dificultad importante: la distinción sentido común vs. teoría merece alguna atención.

Por otra parte, Churchland le atribuye a la gente una actitud de parecer deseosa en conceder un componente teórico dentro del sentido común, sólo si ambos -la teoría y el sentido común- "están ubicados a salvo en la antigüedad" y si "la teoría relevante es ahora tan claramente falsa que su naturaleza especulativa es inevitable" (1981, p. 68). Así resulta que para la gente, "teórico" es opuesto a "sentido común" y aún más, el carácter teórico es peyorativo.

Como se verá más adelante esta posición va a ser rechazada en virtud de su adhesión a las tesis del realismo científico.

Finalmente, Churchland afirma que "ver nuestro marco conceptual del sentido común respecto de los fenómenos mentales como una teoría proporciona una organización simple y unificadora a la mayor parte de los grandes tópicos en la filosofía de la mente, incluyendo la explicación y predicción de la conducta, la semántica de los predicados mentales, la teoría de la acción, el problema de las otras mentes, la intencionalidad de los estados mentales, la introspección y el problema mente-cuerpo" (1981, p. 68). Cuando pasa revista a estos tópicos se advierte claramente que los criterios utilizados para identificar a la PSC como una teoría, son los que habitualmente aparecen en la literatura epistemológica aplicados a las teorías científicas. Así atribuye a las personas la capacidad de explicar y predecir la conducta de los otros con un éxito notable; que en tales explicaciones y predicciones habitualmente se hace referencia a deseos, creencias, temores, intenciones, percepciones, etc., que tales explicaciones presuponen leyes -aunque toscas pero

eficaces- y así también en el caso de la justificación de condicionales contrafácticos y subjuntivos. Queda pues constituída una red de leyes del sentido común.

Churchland considera que la semántica de los términos del vocabulario mentalista tiene que comprenderse de la misma manera que la semántica de los términos teóricos en general, a saber: el significado de cualquier término teórico está fijado o contituído por la red de leyes en las que figura. De este modo ciertos principios básicos de la PSC, como por ejemplo, la convicción de que otros individuos son sujetos de ciertos estados mentales, son hipótesis explicatorias. También se dilurye el rasgo característico de los predicados de actitudes proposicionales pues ellos, de la misma manera que los predicados de "actitudes numéricas" son relaciones con entidades abstractas; en el caso de las leyes de la física, las entidades serán números, en el caso de la PSC serán proposiciones. En consecuencia se ha logrado -según Churchland- establecer un paralelo perfecto entre los rasgos estructurales de la PSC y la física, respecto de sus leyes, sus términos teóricos y sus predicados. Su comentario termina diciendo "No sólo PSC es una teoría, es tan obviamente una teoría que debe considerarse un gran misterio por qué ha tomado hasta la última mitad del siglo XX a los filósofos darse cuenta" (1981, p. 71). Sin embargo cabe preguntarse si existe tal paralelo.

En primer lugar las categorías de explicación y predicción han recibido una cuidadosa elucidación cuando se trata de casos pertenecientes a una teoría científica y parece en principio dudoso que las explicaciones y predicciones de la conducta según la PSC lo sean en el sentido nomológico-deductivo del modelo hempeliano. Precisamente uno de sus críticos, Scriven señaló que el modelo no era una elucidación de las explicaciones y predicciones de la vida ordinaria. Y aún en el caso de que el modelo hempeliano fuera adecuado para las explicaciones y predicciones en las teorías científicas, su aplicación requiere una reconstrucción de la teoría que no ha sido hecha en el caso de PSC y que Churchland no ofrece y ni siquiera sugiere.

El segundo criterio usado para identificar la PSC como una teoría es su carácter legaliforme. No es el caso reseñar ahora las elucidaciones propuestas para el concepto de ley pero, en general las dicusiones se han centrado alrededor de ejemplos originados en teorías científicas, pues el interés ha sido discriminar entre enunciados que expresen regularidades nómicas y otros enunciados, que aun siendo universales y verdaderos no expresan tales regularidades. Los ejemplos ofrecidos por Churchland, a saber: "las personas que están enojadas tienden a ser impacientes"; "Dada la atención normal y condiciones de fondo, las personas tienden a percibir los rasgos observables de su entorno inmediato", etc., es dudoso que sean leyes en algún sentido interesante de la palabra "ley". Es cierto que se defiende admitiendo que sus ejemplos son toscos, pero habría que disponer de ejemplos refinados para ver si pasan por los tests propuestos en las elucidaciones. En el mejor de los casos parecería

que sólo se va a disponer de enunciados de tipo estadístico, una vez que se formulen precisiones.

En tercer lugar Churchland acepta la distinción término teórico-término no teórico, porque acepta una cierta tesis semántica acerca de los términos teóricos. Pero no aclara cuáles son los *términos* teóricos de la PSC; aunque después veremos que todos los términos son teóricos.

Finalmente, sin reconocer ninguna de las dificultades que se desencadenan tanto desde el punto de vista lógico como semántico, barre con la distinción actitudes proposicionales versus actitudes no proposicionales. (¿Acaso, no tiene ninguna utilidad esa distinción?)

Una dificultad básica para determinar el status de la PSC proviene de la circunstancia de que las descripciones ofrecidas (y esto no sólo vale para Churchland sino también para otros autores), presenta un muy alto grado de generalidad -como si los expositores dieran por supuesto que los lectores saben perfectamente de qué se está hablando. Si esto es así, si los lectores saben de qué se está hablando, entonces el contenido significativo de los términos como "creencia", "deseo", "intención", es el que proviene del lenguaje ordinario, con toda la carga de vaguedad conocida. Y en las ocasiones de uso del lenguaje ordinario no es prioritaria la precisión informativa sino el éxito de los resultados de la acción. Precisamente suele buscarse mayor precisión cuando el resultado es el fracaso.

Pero si los términos son vagos, tampoco quedarán determinadas -sino de un modo laxo- las condiciones de confirmación y disconfirmación de las oraciones en las que figuran. Esto último tiene como consecuencia el que la aceptación y el rechazo de situaciones confirmatorias y refutatorias correspondientes a tales enunciados sean altamente aleatorios.

Por todo lo dicho resulta extraño que Churchland se refiera con seguridad a los éxitos y fracasos explicativos y predictivos de la PSC como si existieran criterios precisos para discriminar entre ambos tipos de situaciones, para luego poder cuantificarlas en tantos éxitos y tantos fracasos. El uso efectivo de los términos de la PSC en nuestro intercambio con los otros dista mucho de tener precisión. De allí que estemos fácilmente dispuestos a cambiar nuestros juicios sobre determinadas atribuciones de deseos, creencias e intenciones, en innumerables ocasiones.

Si estas consideraciones son correctas, entonces habría una explicación plausible de por qué las aserciones que usan el vocabulario de la PSC han permanecido sin cambio a lo largo del tiempo, como destaca Churchland. La permanencia se debe, entre otras razones, a que la distinción situación confirmatoria -situación desconfirmatoria no ha sido trazada porque la PSC no es una teoría científica. Es en el ámbito de la

actividad sistemática del científico donde tiene lugar la preocupación por dicha distinción, ya que no forma parte esencial del quehacer científico el confirmar o disconfirmar hipótesis.

En otra ocasión Churchland afirma que la PSC es un programa de investigación degenerado, apelando a las categorías acuñadas por Lakatos. Pero esta caracterización sólo puede ser interpretada como una metáfora, porque en sentido estricto sería necesario previamente identificar el núcleo duro, el cinturón de seguridad, la heurística positiva y la heurística negativa del programa de investigación. Tarea que, por supuesto, ni se hace ni sugiere que se haga.

En todos los casos la vulnerabilidad empírica que Churchland atribuye a la PSC depende *fuertemente* de alguna formulación, por lo menos parcial, de la teoría que permita la aplicación de las categorías mencionadas.

¿Por qué defiende Churchland la idea de que la PSC es una teoría empírica? La respuesta hay que buscarla en su adhesión al realismo científico.

Su presentación del realismo científico aparece en contraposición a lo que llama "la opinión común respecto del conocimiento científico y la comprensión teórica" (1979, p. 1). Según este punto de vista el conocimiento teórico se obtiene mediante el acto de un genio creativo o mediante el estudio diligente del genio de otro, mientras que la otra forma de conocimiento se obtiene por observación casual.

Así el conocimiento teórico es artificial, especulativo, fluído, parasitario, "es una superestructura *esencialmente* periférica erigida sobre el cuerpo del propio conocimiento humano". Por el contrario, el conocimiento no teórico es natural, manifiesto y autónomo.

Este enfoque prometía ventajas: una de ellas era que se esperaba dar una descripción de la semántica de los conceptos teóricos mediante la elucidación de los tipos especiales de relaciones que deben mantener con los conceptos no teóricos, y la otra es que se esperaba dar una descripción de la justificación de las creencias teóricas mediante la elucidación de las relaciones que ellas deben mantener con el conocimiento no teórico.

Según Churchland este enfoque resultó erróneo pues se basa en una premisa falsa: aquella según la cual hay una distinción genuina entre lo teórico y lo no teórico. Los empiristas fracasaron en la tarea de encontrar una clase de juicios que sirviera de fundamento a todos los otros.

Negar la existencia de una distinción genuina entre lo teórico y lo no teórico es, según Churchland, la tesis central del realismo científico. En consecuencia, "la red de

principios y suposiciones que constituyen nuestro marco conceptual del sentido común, es tan especulativa y artificial como cualquier sistema manifiestamente teórico". Y agrega además "todo el conocimiento (aún el conocimiento conceptual) es teórico; no hay tal cosa como una comprensión no teórica. Nuestro marco conceptual del sentido común es desenmascaradamente una teoría o una batería de teorías relacionadas". La dicotomía teórico-no teórico ha quedado reducida a poco más que "la distinción entre teoría recientemente acuñada y teoría completamente gastada por el uso cuya asimilación cultural es completa". Por lo tanto "nuestro marco del sentido común debe reconocer su vulnerabilidad al mismo tipo de críticas que generalmente deciden cuestiones teóricas".

En síntesis, la estrategia de Churchland parece ser la siguiente:

1. Empecemos por considerar que todo conjunto de creencias es una teoría.

2. Apliquemos a la PSC algunos criterios que originalmente se propusieron para el ámbito de las teorías científicas.

3. Dejemos a un lado todo intento de discriminar entre teoría y teoría científica.

4. De lo anterior se sigue que PSC es una teoría empírica.

De este modo el predicado "ser teórico" se ha vuelto trivialmente universal. No parece esto demasiado razonable cuando la literatura epistemológica contemporánea refleja innumerables esfuerzos para trazar distinciones, aunque sólo fueran de grado, por ejemplo, las nociones de paradigma, esquema conceptual, sistema doxástico, teoría científica. Por eso no está claro por qué es necesario para un defensor del realismo científico que la PSC tenga que ser una teoría empírica. ¿No podrá corresponderle alguna otra categoría distinta a la de teoría científica?

Esta sugerencia no se la debe entender como un intento de tomar al PSC como si fuera una teoría analítica, ni como un sistema normativo, ni como un sistema abstracto, según fuera propuesto por distintos autores. Se trata de algo mucho más simple, es la idea de que la PSC constituye un sistema de convicciones que enmarcan las interrelaciones humanas y las hacen posibles, pero sin que esto signifique que dicho sistema no pueda cambiar. Por el contrario la PSC no es un sistema absolutamente estable, de hecho ha cambiado (¿Quién en nuestra cultura actualmente no habla de deseos y motivaciones inconscientes?). Nada prohibe que los éxitos científicos cambien las convicciones de la PSC y para ello no es necesario exigirle que sea una teoría científica.

BIBLIOGRAFIA

1. CHURCHLAND, P.M. (1979) Scientific Realism and the Plasticity of Mind. Cambridge, C.U.P.

2. CHURCHLAND, P.M. (1981) Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, Journal of Philosophy, 78, 2: 67 - 90.

HOLISMO Y EL PROBLEMA DE LA VALIDACION DE LAS TEORIAS CIENTIFICAS EN LA PERSPECTIVA S NEED-STEGMÜLLER

Adriana Gonzalo de Aguirre *

* CONICET-Universidad Nacional de Luján

La posición holista en la concepción estructuralista de las teorías científicas fue expuesta inicialmente por Sneed, J. en su libro The Logical Structure of Mathematical Physics (LSMP) (1), posteriormente Stegmüller, W. en Probleme und Resultate. Band II, Habband II: Theorienstructuren und Theoriendynamik (2), reformula y amplía de algún modo las tesis sneedianas.

La presente comunicación se centrará sobre todo en la formulación holista de Sneed, y analizará también la visión de Quine -a quien junto a Duhem, Sneed menciona como precursores- (3).

La idea central del holismo radica en considerar que no es posible la validación de las teorías científicas mediante la confrontación de un enunciado científico particular con la experiencia. La relación del componente linguístico de toda teoría y el elemento fáctico a que refiere no puede darse a través de un enunciado individual de la teoría, sino que se revuelve en su referencia a la teoría total, o como afirma Quine en el "todo de la ciencia".

La concepción holista presenta así una crítica al modelo justificacionista propuesto desde la perspectiva verificacionista y confirmacionista, como también al refutacionismo popperiano. En el estructuralismo, la crítica atacará postulados aún más abundantes, como la concepción enunciativa misma de las teorías científicas.

Como afirma Quine en su artículo Two dogmas of Empirism, la teoría de la verificación se ha establecido como marca de fábrica del empirismo, y desde Carnap, ha quedado ligada a la teoría de la significación cognoscitiva. "La teoría de la verificación -afirma Quine- sostiene que el sentido o significación de un enunciado es el método de confirmación o validación empírica del mismo. Un enunciado analítico es aquel caso límite que queda confirmado en cualquier supuesto" (4).

La cuestión central se establece en la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y la experiencia que contribuye a su confirmación o la impide?

Quine comenta que la concepción más ingenua de esta relación consiste en suponer que se trata de una referencialidad directa, este es el caso de reductivismo radical que sostiene que todo enunciado con sentido es traducible a un enunciado acerca de la experiencia inmediata. Carnap en Der logische Aufbau der Welt se embarcó en la empresa de especificar un lenguaje de los datos sensibles y de mostrar la forma de traducir a él enunciado por enunciado, el resto del discurso significativo. Aún cuando Carnap abandonara luego el reduccionismo radical, y elaborara su tesis confirmacionista, el dogma reductivista ha seguido influenciando el pensamiento empirista.

Según lo expresa Quine, persiste la opinión de que con cada enunciado, o con todo enunciado sintético, está asociado un único campo posible de acaecimientos sensoriales, de tal modo que la ocurrencia de uno de ellos añade probabilidad a la verdad del enunciado. El dogma reductivista sobrevive así, en la suposición de que todo enunciado, aislado, puede ser confirmado o invalidado. Frente a esta opinión, la tesis de Quine formula que : "nuestros enunciados acerca del mundo exterior se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente". El dogma reductivista -y también el de la distinción analítico-sintético- se apoya en el hecho de que la verdad de los enunciados depende de un componente lingüístico y de un componente extralingüístico, en el caso del empirismo, la componente fáctica debe reducirse a un campo de experiencias confirmativas. Quine sugiere que hablar de una componente lingüística y otra factual en la verdad de cualquier enunciado particular es un sinsentido que da lugar a otros sinsentidos. Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno. "La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia". El todo de la ciencia es -dicho en términos de Quine- como un campo de fuerza cuyas condiciones límite da la experiencia. Podemos distinguir centro y periferia, y afirmar que hay enunciados que lindan con esa periferia sensible, pero ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular, sino que esas relaciones son indirectas, y afectan al campo como un todo.

Una consecuencia directa de lo anterior es que resulta ahora erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado aislado -sobre todo si nos referimos a un enunciado del interior del campo-.

Veamos ahora como se plantea la posición holista desde un marco conceptual más preciso en la denominada perspectiva estructuralista de las teorías científicas, para lo cuál se comenzará señalando aspectos generales de ésta. Desde esta perspectiva, la ciencia empírica en un tiempo dado consiste en un número grande y finito de unidades elementales que se denominan "elementos-teóricos". Estos aparecen agrupados, conectados entre ellos por lo que se ha denominado conexiones (links) interteoréticos. La ciencia empírica global se representa por una red o un complejo de

elementos-teóricos conectados entre sí por links interteoréticos de diversos tipos. Cada elemento-teórico realiza una afirmación sobre las entidades o sistemas a los que se intenta aplicar. Por otro lado, la aproximación estructuralista se basa en afirmar que las partes más pequeñas o interesantes de la ciencia empírica son caracterizadas no como entidades lingüísticas, sino 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 teoría intuitiva de conjuntos.

Se introducirá aquí un conjunto de nociones básicas, con el propósito de hacer más exacta la exposición subsiguiente. Con tal propósito se seguirá el texto An Architectonic for Sciencie, de Balzer, Moulines y Sneed (6).

Un elemento-teórico, se representa como $T= < K, I >$, donde K es el núcleo teórico de T, e I representa el conjunto de aplicaciones del elemento-teórico. el núcleo teórico contiene la estructura matemática de la teoría, que se expresa mediante la siguiente fórmula: $K = < Mp (T), M (T), Mpp (T), GC (T), GL (T) >$.

Mp (T) es la clase de los modelos potenciales de la teoría. Informalmente consiste en todas las estructuras que contienen el vocabulario requerido, y satisfacen las verdades analíticas de la teoría. Los modelos potenciales que no sólo pertenezcan al marco conceptual de la teoría, y que además satisfagan las leyes de la misma teoría T, serán los modelos de T. Su clase se representa por M (T).

Vamos a introducir aquí sintéticamente el criterio de teoricidad que se mantiene en la posición, para poder formular luego el significado de los otros elementos de K. Según el criterio de teoricidad de Sneed, un concepto t es llamado teórico relativo a una teoría T (o simplemente t-teórico) si todos los métodos de determinación de t (los métodos para calcular el valor de las funciones y relaciones) depende esencialmente (presupone) de algún modo el uso de la teoría T. De esta manera podemos establecer una relación entre términos teóricos y no-teóricos. Las estructuras que consisten de términos teóricos son justamente los modelos potenciales mismos de la teoría, mientras que la estructura que consiste de todos los términos no-teoréticos (y sólo de éstos) son llamadas modelos potenciales parciales. De esta manera, Mpp(T) es la clase de los modelos potenciales parciales de T, entendíendose como una subclase de Mp (T) que no contiene ningún término teórico. De otro modo podría decirse que la clase de los modelos potenciales parciales puede ser interpretada independientemente del elemento teórico en cuestión, así, las aplicaciones de T pueden ser consideradas como teniendo la estructura formal de los modelos potenciales parciales.

GL (T) es la clase de las constraints globales, que caracterizan conexiones o relaciones entre diferentes aplicaciones o modelos de la misma teoría. La presencia

de constraints en el núcleo teórico es una consecuencia de considerar que la mayoría de las teorías empíricas tienen múltiples aplicaciones, de las que se requiere estén interrelacionadas de un modo específico. Las constraints sirven para hacer explícita estas interrelaciones en la representación que hacemos de una teoría. Finalmente, GL (T) es la clase de los links interteoréticos 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 (chunk) 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) $\leq$ Mpp (T).

Habiendo resumido de modo intuitivo algunos conceptos teóricos, podemos ahora afirmar que un elemento-teórico tiene un enunciado empírico asociado a él. La idea central es que el enunciado empírico es una proposición o enunciado que el elemento-teórico afirma sobre la realidad. El enunciado empírico se formula con la ayuda de la noción de contenido de un elemento-teórico, que se expresa con Cn (K). Los miembros de Cn (K) son aquellas combinaciones de estructuras no-teoréticas que pueden ser obtenidas eliminando términos teóricos de algunas combinaciones Y de estructuras teoréticas, donde Y es el conjunto de modelos que están correctamente conectados (linked) con otras teorías relevantes y 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.

Para formular con precisión el enunciado empírico asociado a un elemento-teórico supongamos que tenemos conjuntos Mp y Mpp. Ya que Mpp es el conjunto de todas las posibles aplicaciones de una teoría, podemos interpretar PO (Mpp) como el conjunto de todas las combinaciones de aplicaciones para esa teoría. Cada elemento de PO (Mpp) es un conjunto de aplicaciones posibles y por ende, un candidato para el conjunto I de aplicaciones. Ahora consideremos aquellos elementos de PO (Mpp) que pueden ser aumentados a un conjunto de modelos que en adición satisfacen las constraints y links. Usualmente, no todos los elementos de PO (Mpp) tendrán esta propiedad, de modo que podemos decir que M, GC y GL serán usadas como medio de selección para detectar y seleccionar ciertos elementos de PO (Mpp). Lo que es seleccionado se expresa por Cn (K). Claramente, CN (K) depende de cómo sean GC,

M y GL. Los elementos de Cn (K) pueden ser descriptos como combinaciones de modelos parciales que pueden ser subsumidos bajo la teoría, o para los cuales T puede aplicarse exitosamente.

El enunciado empírico de un elemento-teórico T $\langle$ K, I $\rangle$ consiste en la afirmación de que I, el conjunto de las aplicaciones, pertenece al contenido de K.

Podemos ahora abordar las tesis holistas presentadas por Sneed:
(a) Las teorías son aceptadas o rechazadas como un todo, no parte por parte.
(b) Las teorías no son rechazadas como resultado de experimentos cruciales únicos.
(c) No se puede hacer ninguna distinción entre lo que una teoría asevera y lo que es evidencia para estas aseveraciones.

Comentarios sobre las tesis:

(a) Esta tesis parte de concebir que las teorías científicas no son en absoluto un conjunto de enunciados, al menos algunos de los cuáles son lógicamente independientes de otros, sino más bien constituyen un sólo enunciado, esto es el enunciado empírico de la teoría. Como se vió, tenemos una cierta estructura matemática K de una teoría (o elemento-teórico), que se aplica al dominio de los sistemas físicos I. El formalismo lógico dado en K tiene su correspondiente enunciado empírico en T. Podemos decir que el enunciado empírico de la teoría T es verdadero para un dominio pequeño de aplicaciones. Se admite también que puede permanecer verdadero cuando incorporamos otro sistema físico a T, que de algún modo sea similar a aquellos que pertenecían ya a I. Debemos siempre revisar, si esto puede ser hecho de modo que se mantengan los valores de las constraints de las funciones o relaciones teoréticas.

De este modo podemos comprender (a) en el sentido de que aceptar la teoría T es una decisión de todo o nada.

(b) Esta tesis se propone bajo el requisito de comprender por "aceptar una teoría T" en el sentido de encontrar evidencia para el enunciado empírico de la teoría T, con un predicado de conjunto específico, constraints y links. Se puede suponer una situación en la cual el conjunto de aplicaciones I está únicamente provisoriamente especificado y encontramos un subconjunto de I que falsea el enunciado empírico de la teoría. Está siempre abierta la posibilidad de modificar los miembros de I. Dicho metafóricamente podemos recortar una porción del mundo en la cual el enunciado empírico resulte verdadero. Un experimento sólo, como un experimento crucial, no conduce generalmente, según Sneed, a rechazar una teoría, únicamente el fracaso repetido al hacer enunciados empíricos nos convence de su factibilidad o no.

(c) En referencia a esta tesis, Sneed alude a un párrafo del texto de Kuhn The Structure of Scientific Revolutions (7)..."las teorías no se correlacionan (fit) con los hechos, que están allí todo el tiempo. Sino que emergen junto con los hechos que ellas afirman a partir de una reformulación revolucionaria de la tradición científica precedente"... Sneed interpreta la idea Kuhnina afirmando que suponiendo que el contenido empírico de una teoría T pueda ser dado por el enunciado empírico de la teoría T, luego, en lo que concierne a "hechos" descriptos en términos T- teoréticos, lo que afirma Kuhn parece ser en parte verdadero. Si hablar de funciones-t aparece sólo en la teoría T y si un enunciado empírico simple de T es la única afirmación de la teoría T, entonces, no sabemos qué significa hablar de los valores de la función-t a menos que aceptemos T. Pero, aclara Sneed, esto no significa que haya aquí algo de particular, de revolucionario o tal vez irracional como sugiere Kuhn. De algún modo nosotros manipulamos los hechos para confrontarlos con la teoría. Si admitimos que el enunciado de T tiene la forma lógica descripta, podemos dar cuenta de una manera ordinaria de cómo llegamos a aceptarla. Esta concepción hace exactamente clara cómo justificamos el describir "hechos brutos" que pueden ser evidencia para la teoría T en términos de conceptos que son sólo entendibles si T es verdadera. La idea intuitiva de esta solución sugiere que adoptamos un enunciado empírico de T provisionalmente, y vemos cómo nos manejamos con él, vemos si podemos dar sentido partiendo de los datos, con los conceptos teóricos que T provee.

Concluyendo, se introducirán algunos comentarios estableciendo algunas relaciones entre afirmaciones holistas de Quine y Sneed. Quine había adelantado ya -aún partiendo de una perspectiva enunciativa que el estructuralismo rechazará- algunas ideas centrales del holismo sneediano:

(i) "Los últimos pronunciamientos científicos sobre los positrones, y el enunciado mi lápiz está en mi mano son igualmente enunciados sobre objetos físicos, y los objetos físicos nos son conocidos sólo como partes de una estructura sistemática conceptual"...(8)

Sneed afirmará luego, que el enunciado empírico central enuncia que la estructura matemática de la teoría es aplicable a un dominio específico de aplicaciones, y no podrá enfrentarse a hechos brutos, ya que éstos estarán modelados por el aparato teórico-conceptual.

(ii) "Cuando en la ciencia una predicción falla, cuestionamos la red total de enunciados intervinientes"..."La revisación del sistema de enunciados atiende a dos consideraciones: a) el conjunto de enunciados ligados a la perisferia sensible, y b) las leyes de nuestro esquema conceptual". De estas últimas, las leyes lógicas y matemáticas son las que se preservan centralmente.

En Sneed la solución será necesariamente otra, pero en su raíz la idea es símil. El enunciado empírico central de un elemento teórico, puede fallar en algunas predicciones, sólo que ésto no invalida directament la teoría, esta puesta a revisión no determina que el núcleo matemático falle, sino la extensión de éste en algunas de sus aplicaciones, lo que implicará un cambio en el recorte en el ámbito "fenoménico".

Finalmente, es postulado por Quine que (iii) Aquello que puede afirmarse como verdadero en ciencia dependerá de esa relación de un enunciado con el total de enunciados y de la cercanía de éste a la perisferia. No es de antemano éste o aquel enunciado el que podrá justificarse y tendrá sentido, sino que finalmente la práctica científica es la que determina la elección.

Coincidentemente, en Sneed la solución al problema del sentido y veracidad del enunciado empírico central, no se resuelve mediante una propuesta puramente semántica, sino recurriendo a la idea de aplicación de una teoría, que conduce también a una solución pragmática.

Notas

(1) SNEED, Joseph. The Logical Structure of Mathematical Physics. Reidel Publishing Co., 1971.

(2) STEGMÜLLER, Wolfgang. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analitische Philosophie. Band II Theorie und Erfahrung. Halband II Theorienstrukturen und Theoriendynamik. (Cap. VIII). Springer-Verlag, 1973, y Halband III Neue Entwicklung des structuralismus seit 1973. Springer-Verlag, 1986.

(3) SNEED, alude a DUHEM, P. La théorie physique: son objet et sa structure, Paris, 1906, y Quine en las obras que se citan en la comunicación.

(4) QUINE, W. Two Dogmas of empirism, en From a Logical Point of View, Harv. Univ. Press, 1961. (2da Ed.) p. 42 / 43.

(5) En LSMP y en Stegmüller - 1973 se habla de teorías para denominar estas unidades. El cambio conceptual se verá a partir de Stegmüller - 1986 y Balzer, Moulines, Sneed - 1987.

(6) BALZER, MOULINES, SNEED. An Architectonic for Science. Reidel Pub., 1987.

(7) Sneed ha realizado una interpretación de Kuhn, que resulta bastante polémica, cuyo tema central se refiere al planteo del desarrollo de la ciencia, y por ende no se ampliará aquí.

(8) QUINE, W. Methods of Logic, Hav. Univ. Press, 1982 (4ta. Ed.) (Introd.)
Los encomillados que siguen en (ii) pertenencen al mismo texto.

ACERCA DE LA DISTINCION ENTRE REGLAS CONSTITUTIVAS Y REGLAS REGULATIVAS

Prof. Nélida A. Gentile *

* Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Luján.

La diferencia establecida por Searle entre reglas constitutivas y reglas regulativas se funda, en primera instancia, en el hecho de que mientras las reglas regulativas simplemente regulan formas de conducta ya existentes, las reglas constitutivas no sólo regulan sino que, fundamentalmente, "crean o definen nuevas formas de conducta". Junto a esta caracterización Searle propone, además, otros criterios que apoyan la distinción.

Mi tesis es discutir esta división; mostrar la ambigüedad de los criterios propuestos y señalar, por otra parte, que toda regla que regula una acción es, siempre, constitutiva de la acción misma.

En cuanto al primer criterio mencionado, Searle afirma que las reglas regulativas "regulan formas de conducta existentes independientemente o antecedentemente". Así, por ejemplo, las reglas de "etiqueta" regulan relaciones interpersonales que existen independientemente de las reglas. Regulan una actividad preexistente, una actividad que es lógicamente independiente de las reglas. Contrariamente, las reglas constitutivas no regulan meramente: "crean o definen nuevas formas de conducta". Las reglas del fútbol o del ajedrez no sólo regulan el juego sino que, además, crean la posibilidad misma de jugar tales juegos:

"Las actividades de jugar al fútbol o al ajedrez están constituidas por el hecho de actuar con las reglas apropiadas" (1).

Ahora bien, cabe señalar que esta caracterización, como criterio de identificación, es totalmente ambigua. Si bien es cierto que en el fútbol o el ajedrez las reglas crean la posibilidad de jugar tales juegos -pues sin las reglas el juego no existiría-, no obstante, lo mismo puede decirse de las reglas de "etiqueta" a las que Searle atribuye el predicado de regulativas.

Analicemos, pues, el ejemplo propuesto por Searle. Supongamos que se considera una regla de "etiqueta" aquella que expresa: 'Los oficiales deben llevar corbata en la cena'. El hecho de que se considere tal comportamiento como "de etiqueta", supone que existe una regla que lo constituye como tal; sólo puede considerarse como "de

etiqueta" que los oficiales cenen con corbata en función de una regla que defina el hecho de tal modo, es decir, como signo de un comportamiento de "etiqueta".

A continuación, Searle formula un segundo criterio para distinguir las reglas regulativas de las reglas constitutivas. Las reglas regulativas, expresa, pueden ser parafraseadas como imperativos. Tienen generalmente la forma de "Haz X" o "Si X haz Y". Las reglas constitutivas, en cambio, si bien pueden adoptar la forma de imperativos, a veces toman una forma completamente diferente; tiene un carácter casi tautológico. Por ejemplo, la regla que dice: 'Se hace un jaque mate cuando el rey es atacado de tal modo que ningún movimiento lo dejará inatacado', es parte de la definición misma de jaque mate. "El que tales enunciados puedan interpretarse como enunciados analíticos es una clave para el hecho de que la regla en cuestión es una regla constitutiva"(2). Estas reglas, entonces, pueden adoptar la forma "X cuenta como Y" o "X cuenta como Y en el contexto C".

Ahora bien, a pesar de haber formulado un criterio más elaborado, creo que Searle se maneja, aún, con cierto grado de imprecisión. Pues si bien una regla constitutiva puede tener la forma de un enunciado imperativo, se desprende de sus afirmaciones que una regla regulativa nunca puede expresarse como un enunciado de la forma "X cuenta como Y en el contexto C". Y esto es, precisamente, lo que puede cuestionarse.

Para analizar la cuestión tomemos el siguiente ejemplo que, de acuerdo con los criterios de Searle, cumple con los requisitos de una regla regulativa: 'No se debe asesinar'. ¿No podría esta regla adoptar la forma de un enunciado casi tautológico? Supongamos que se da una definición estipulativa del término 'asesinar': 'asesinar' = df 'matar intencionalmente a una persona'. Entonces, la regla que dice 'Se comete asesinato cuando se mata intencionalmente a una persona' adopta la forma de "X cuenta como Y" y como tal es un enunciado que puede interpretarse como analítico.

El mismo Searle reconoce que la caracterización ofrecida hasta aquí adolece de vaguedad:

"Las distinciones que he intentado bosquejar son aún más bien vagas e intentaré clarificarlas comentando las dos fórmulas que he usado para caracterizar las reglas constitutivas..." (3).

A continuación, entones, introduce, nuevas notas a través de las cuales intenta salvar la dificultad. Pero como los nuevos criterios dependen de los anteriores, las insuficiencias de aquéllos son heredadas por éstos.

En efecto, un nuevo criterio de distinción está constituido por el modo de descripción o especificación de la conducta gobernada por reglas. Cuando la regla es

regulativa, la descripción de la conducta podría recibir la misma especificación exista o no la regla. Así, expresa Searle, si en determinado círculo social existe una regla que dice que las invitaciones para las reuniones deben enviarse con, al menos, dos semanas de anticipación, la especificación de la acción: 'El envió las invitaciones con, al menos, dos semanas de antelación' puede darse exista o no la regla. En cambio, si la regla es constitutiva, la especificación de la acción no podría hacerse si la regla no existiera. La descripción: 'Ellos jugaron al fútbol' no podría darse si no existieran reglas que determinan que el fútbol es un juego que se practica de tal modo.

"Las reglas constitutivas, tales como la de los juegos, proporcionan las bases para especificaciones de conducta que no podrían darse en ausencia de la regla" (4).

Pero es de observar que, en el caso de las reglas regulativas (si se acepta hipotéticamente la distinción), a diferencia de lo que Searle sostiene, tampoco podría darse la especificación o descripción de la acción independientemente de que exista o no la regla.

Supongamos, nuevamente, que hay ciertas reglas de "etiqueta" que regulan el modo de vestir para asistir a una cena. Entonces, el enunciado 'X vistió de etiqueta' será significativo, es decir, será una instancia de la acción de "vestir de etiqueta", sólo en función de las reglas que, por así decirlo, definen dicha acción. Ninguna persona se considerará "vestida de etiqueta" si no se han cumplido las condiciones que establece la regla.

Finalmente, Searle enuncia un cuarto criterio que se halla directamente relacionado con la forma que adoptan los enunciados de las reglas (segundo criterio aquí mencionado). En el caso de las reglas constitutivas, que tienen la forma "X cuenta como Y en el contexto C", la frase que constituye el término Y no es una simple etiqueta para el estado de cosas especificado por el término X, sino que introduce consecuencias adicionales. De este modo, en la formulación de la regla: 'Se hace un jaque mate cuando el rey es atacado de tal manera que ningún movimiento lo dejará inatacado', el término Y (en este caso 'el rey es atacado de tal menera que ningún movimiento lo dejará inatacado') supone que, por ejemplo, el jugador que lleva a cabo la conducta designada por Y gana el partido.

Pero aquí, otra vez, hay un sesgo de ambigüedad. La introducción de consecuencias adicionales vale, también, para el caso de las reglas regulativas. Así, por ejemplo, el enunciado 'X cometió un asesinato' supone la siguiente regla: 'Se comete asesinato cuando se mata intencionalmente a una persona', Y aquí, el término Y tiene consecuencias adicionales como, por ejemplo, que la persona que lleva a cabo la conducta designada por Y (en este caso 'matar intencionalmente a una persona') es pasible de reclusión o de prisión.

En resumen, se infiere del análisis anterior que la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas es imprecisa, vaga y ambigua. Puesto que los criterios dados por Searle se aplican indistintamente a ambos tipos de reglas, no hay claras razones para mantener la división. Más aún pareciera que no existen dos clases excluyentes de reglas que gobiernan, cada una de ellas, acciones de distinta naturaleza. Considero que, en cambio, hay dos tipos distintos de acciones: las que no están gobernadas por ningún tipo de regla y otras que, por el contrario, las suponen. Pero en este último caso las reglas no sólo regulan la acción sino que, necesariamente, también la constituyen.

Es posible que la insuficiencia de la distinción de Searle esté vinculada al hecho de que todos los ejemplos que toma como paradigmáticos de reglas constitutivas son enunciados cuyos términos entrarían, claramente, en la categoría de términos disposicionales (por ejemplo fútbol, ajedrez, etc...); en cambio, los ejemplos elegidos como casos de reglas regulativas son enunciados de muy bajo nivel de teoricidad, enunciados -si se acepta esta clasificación- de tipo observacional. De ahí, entonces, la afirmación de que las acciones gobernadas por reglas constitutivas no pueden definirse sino en función de las reglas, y que la descripción de una acción regulada por este tipo de reglas, tal como 'El jugó al fútbol', no tendría sentido si no hubiese reglas del fútbol; mientras que un enunciado como 'El llevó corbata en la cena' no supone la existencia de reglas. Pero es de observar que si se toman ejemplos similares a los presentados por Searle como reglas regulativas, pero que expresen enunciados teóricos -como por ejemplo 'El vistió de etiqueta'-, entonces, las condiciones que definen a las reglas constitutivas son las mismas que para las consideradas por Searle reglas regulativas.

Notas

1. SEARLE,John. Actos de habla, Cátedra. Madrid 1986. p.43

2. Ibid.,p.43

3. Ibid.,p.44

4. Ibid.,p.45

MODELOS DE PROCESOS JUSTIFICATORIOS

Lic. Norma S. Horenstein *

* Universidad Nacional de Córdoba

En este trabajo intento presentar modelos de procesos justificatorios. Desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia pueden reconocerse tres maneras diferentes de considerar a la ciencia como conjunto de conocimientos que es legítimo sostener, sea porque este conocimiento aparece como ligado a la meta epistemológica de la verdad, sea por su vínculo con una noción tal como la de "aceptabilidad racional idealizada", sea por razones que divorcian el proceso de justificación de metas del conocimiento como las antes señaladas. Cada modelo -que se estructura en este análisis desde el sujeto- ofrece una solución distinta al problema del regreso al infinito, o al menos pretende evitar tal regreso al infinito, o al menos pretende evitar tal regreso que es una amenaza constante en los planteos justificatorios.

En su artículo The Status of Epistemic Principles, Chisholm (1) plantea las siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo conocer?

2. ¿Cómo puedo distinguir lo que estoy justificado de creer de lo que no estoy justificado de creer?

3. ¿Qué puedo hacer para reemplazar creencias injustificadas por justificadas y creencias menos justificadas por aquellas más justificadas?

El tema en discución tiene que ver directamente con la segunda de las cuestiones que Chisholm aborda. La tercera implica el problema del criterio, pues efectuar reemplazos supone la toma de decisión previa acerca de qué debe reemplazar a qué y por qué. Y la respuesta al por qué debería valerse del criterio de distinción entre lo justificable y lo no justificable. Refiere además al problema del cambio.

Una primera aproximación permite distinguir entre posiciones acerca de la justificación relacionadas con la meta cognitiva de la verdad, y enfoques que separan legitimación de verdad. En lo primero se halla una subdivisión: el modelo externalista y el modelo internalista; en lo segundo el modelo consensualista.

El externalismo vincula en forma directa justificación y verdad. Lo que para el externalista detiene el regreso justificatorio debe ser algo capaz de legitimar (en el

En resumen, se infiere del análisis anterior que la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas es imprecisa, vaga y ambigua. Puesto que los criterios dados por Searle se aplican indistintamente a ambos tipos de reglas, no hay claras razones para mantener la división. Más aún pareciera que no existen dos clases excluyentes de reglas que gobiernan, cada una de ellas, acciones de distinta naturaleza. Considero que, en cambio, hay dos tipos distintos de acciones: las que no están gobernadas por ningún tipo de regla y otras que, por el contrario, las suponen. Pero en este último caso las reglas no sólo regulan la acción sino que, necesariamente, también la constituyen.

Es posible que la insuficiencia de la distinción de Searle esté vinculada al hecho de que todos los ejemplos que toma como paradigmáticos de reglas constitutivas son enunciados cuyos términos entrarían, claramente, en la categoría de términos disposicionales (por ejemplo fútbol, ajedrez, etc...); en cambio, los ejemplos elegidos como casos de reglas regulativas son enunciados de muy bajo nivel de teoricidad, enunciados -si se acepta esta clasificación- de tipo observacional. De ahí, entonces, la afirmación de que las acciones gobernadas por reglas constitutivas no pueden definirse sino en función de las reglas, y que la descripción de una acción regulada por este tipo de reglas, tal como 'El jugó al fútbol', no tendría sentido si no hubiese reglas del fútbol; mientras que un enunciado como 'El llevó corbata en la cena' no supone la existencia de reglas. Pero es de observar que si se toman ejemplos similares a los presentados por Searle como reglas regulativas, pero que expresen enunciados teóricos -como por ejemplo 'El vistió de etiqueta'-, entonces, las condiciones que definen a las reglas constitutivas son las mismas que para las consideradas por Searle reglas regulativas.

Notas

1. SEARLE,John. Actos de habla, Cátedra. Madrid 1986. p.43

2. Ibid.,p.43

3. Ibid.,p.44

4. Ibid.,p.45

MODELOS DE PROCESOS JUSTIFICATORIOS

Lic. Norma S. Horenstein *

* Universidad Nacional de Córdoba

En este trabajo intento presentar modelos de procesos justificatorios. Desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia pueden reconocerse tres maneras diferentes de considerar a la ciencia como conjunto de conocimientos que es legítimo sostener, sea porque este conocimiento aparece como ligado a la meta epistemológica de la verdad, sea por su vínculo con una noción tal como la de "aceptabilidad racional idealizada", sea por razones que divorcian el proceso de justificación de metas del conocimiento como las antes señaladas. Cada modelo -que se estructura en este análisis desde el sujeto- ofrece una solución distinta al problema del regreso al infinito, o al menos pretende evitar tal regreso al infinito, o al menos pretende evitar tal regreso que es una amenaza constante en los planteos justificatorios.

En su artículo The Status of Epistemic Principles, Chisholm (1) plantea las siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo conocer?

2. ¿Cómo puedo distinguir lo que estoy justificado de creer de lo que no estoy justificado de creer?

3. ¿Qué puedo hacer para reemplazar creencias injustificadas por justificadas y creencias menos justificadas por aquellas más justificadas?

El tema en discución tiene que ver directamente con la segunda de las cuestiones que Chisholm aborda. La tercera implica el problema del criterio, pues efectuar reemplazos supone la toma de decisión previa acerca de qué debe reemplazar a qué y por qué. Y la respuesta al por qué debería valerse del criterio de distinción entre lo justificable y lo no justificable. Refiere además al problema del cambio.

Una primera aproximación permite distinguir entre posiciones acerca de la justificación relacionadas con la meta cognitiva de la verdad, y enfoques que separan legitimación de verdad. En lo primero se halla una subdivisión: el modelo externalista y el modelo internalista; en lo segundo el modelo consensualista.

El externalismo vincula en forma directa justificación y verdad. Lo que para el externalista detiene el regreso justificatorio debe ser algo capaz de legitimar (en el

sentido conectado con la verdad) y que no requiera él mismo justificación. A esto se refiere Putnam con "el punto de vista del Ojo de Dios" (2). Los sujetos legitiman el conocimiento científico porque suponen que las proposiciones se corresponden con los hechos independientemente de esquemas, marcos conceptuales o discursos. ¿Qué ocurre cuando un sujeto descubre que debe reemplazar un conocimiento justificado de este modo, por otro? Dado que la verdad garantiza la legitimación sólo cabe pensar que la corregibilidad se da porque el sujeto puede no conocer la verdad de las proposiciones.

El modelo configurado desde la perspectiva externalista podría expresarse recurriendo al siguiente principio:

M_1 S legitima a C (conocimiento científico) ssi tiene buenas razones para creer que C refleja los hechos tal como son, independientemente del sujeto.

La justificación anida en la verdad, por lo tanto S justifica C si cree que C es verdadero, si tiene razones suficientes para considerarlo así. De este modo, los sujetos podrían tener en un momento dado un saber falso, que si bien está provisionalmente justificado es susceptible de corrección.

En el análisis del positivismo lógico que Putman desarrolla en Razón, Verdad e Historia, tales razones suficientes están dadas por la referencia a cánones que determinan lo que ha de tener significación cognitiva. El sujeto legitima sólo los enunciados analíticos y los empírícamente contrastables. Por un lado, los datos empíricos desempeñan un rol fundamental en el proceso justificatorio pues permiten al sujeto legitimar teorías científicas como, al menos, probablemente correctas. Por otro "La 'analiticidad', es decir, la doctrina de la verdad en virtud únicamente del significado, fue impugnada debido a su uso abusivo por parte de estos últimos (los positivistas). Pero ¿por qué era tan seductor para los filósofos proclamar que muchas cosas ...eran analíticas o 'conceptualmente necesarias' o algo parecido?" (3).

Por lo que se refiere a la legitimación encontramos en Popper un planteo semejante. Reconoce que "... justificamos nuestras preferencias apelando a la idea de verdad que desempeña el papel de idea reguladora" (4), o lo que es lo mismo, el nexo entre la legitimación y la verdad como meta que buscamos pero no poseemos, límite superior inalcanzable.

A este modelo de justificación Doppelt lo denomina "jerárquico" y considera que en Popper, Hempel y Reichenbach, entre otros, la justificación se relativiza a principios de nivel superior. Todo desacuerdo se resuelve en virtud del reconocimiento de metas fijas universalmente compartidas (verdad, verdad-verosimilitud, etc.) las cuales "funcionan como meta-estándares de nivel superior para la elección o justificación... " (5).

El modelo externalista o jerárquico implica el supuesto fuerte de la existencia de metas universales e inmodificables. Se podría introducir aquí el argumento del éxito de la ciencia en el sentido de que hay teorías que forman parte del corpus científico cuyo éxito consiste en la satisfacción de tales objetivos. Sin embargo, el propio argumento no deja de ser él mismo un presupuesto tan necesitado de justificación como la existencia de metas. La dificultad central radica en el hecho de que en este modelo la justificación descansa sobre componentes de los que el sujeto no puede dar cuenta salvo como nociones fundacionales. Si esto es así se soslaya el peligro de regreso al infinito a costa de tener que asumir el compromiso con una noción de verdad como única correspondencia, con la concepción de un mundo ya hecho.

Si en cambio se deja lugar para cierto pluralismo al admitir que toda jsutificación se opera desde un marco conceptual se configura el segundo modelo, internalista, para cuyo análisis adoptaré el enfoque del realismo interno de Putnam.

M_2 S legitima C ssi
(i) tiene buenas razones para creer que C refleja los hechos tal como los recorta el marco conceptual
(ii) hay "coherencia ideal entre sus creencias entre sí y sus experiencias" (6).

La legitimación se explica, por un lado, por la correspondencia entre las proposiciones y los hechos del mundo real que ahora son dependientes del esquema o descripción de que el sujeto es usuario. Pero se explica además por el anidamiento de la justificación en la verdad entendida como aceptabilidad racional idealizada, pues los sujetos podrían alcanzar el conocimiento verdadero en situaciones epistémicas ideales. La coherencia ideal representa la meta cognitiva de la verdad. Una de las críticas que puede formularse es que Putnam no ha especificado a qué se refiere al hablar de 'condiciones epistémicas ideales'. Con todo se desprende de su análisis que la verdad entendida como idealización de la aceptabilidad racional es independiente de la justificación en un tiempo y lugar determinados. "Es de esperar que la verdad sea estable o 'convergente'; si tanto un enunciado como su negación pueden ser justificados, no tiene sentido pensar que tal enunciado posee un valor de verdad, por mucho que las condiciones fueran tan ideales como uno soñase alcanzar" (7).

La justificación aquí y ahora pone en escena al sujeto y al esquema conceptual en uso. Sólo tiene sentido pensar en términos de legitimación desde un marco dado, ya que si bien los objetos son auto-identificantes, no son independientes de la mente y de ellos tenemos un 'conocimiento contaminado'. Pero no hay relativización de la verdad en tanto se mantiene como objetivo el 'meta-estándar' de la aceptación racional idealizada que como en el caso del modelo externalista constituye una noción fundacional que impide el regreso al infinito y confiere racionalidad al cam-

bio. La 'idealidad' de la aceptabilidad se constituye en garantía de la legitimación subsistiendo, sin embargo, oscuridad -ya señalada- acerca de lo que son las condiciones ideales. En este caso también las condiciones de justificación están más allá de lo que el sujeto puede establecer. El modelo internalista debe admitir una instancia de consenso ideal para dar cuenta de las razones de justificación, no habiendo vía operacional que permita decir si la meta ha sido alcanzada.

Los dos modelos de justificación expuestos tienen un rasgo en común cuál es la relativización de la justificación a objetivos que aparecen instalados en un nivel superior y cumplen varios propósitos: hacer plausible el proceso de legitimación; detener el regreso justificatorio, aceptar la corregibilidad; explicar los episodios concretos de corrección y, en consecuencia, hacer lugar a un balance de pérdidas y ganancias epistémicas.

El tercer modelo a considerar es el consensualista. En él la justificación es absolutamente relativa a las presuposiciones de la cultura en que está inserto el sujeto y la 'verdad' es interna a dicho marco. El externalista reconoce un plano de verdades absolutas, así como el internalista a la Putnam distingue claramente entre justificación y justificación idealizada, de modo tal que el proceso total de legitimación presenta de un modo u otro, la característica de "ajuste objetivo" (8)

El consensualista entiende la justificación en el sentido de la capacidad para responder a las únicas cuestiones que desde su discurso se pueden plantear. Ya no cabe la distinción entre buenas y malas razones para creer; desaparece la exigencia de satisfacer ciertos requerimientos fundacionales. El proceso de legitimación ya no es más teleológico. El consensualismo no conecta la justificación con la meta de la verdad ni otro 'meta- estándar' sino que la hace relativa o interna al consenso social.

M_3 S legitima a C si tiene razones para creer que C es un desarrollo a partir del marco conceptual vigente, utilizando los principios heurísticos contenidos en el mismo.

La autoridad legitimante es la propia comunidad científica, no recurriéndose a noción fundacionalista alguna. Se relativiza tanto la verdad como la propia justificación. "Cuando uno se topa por primera vez con el relativismo, la idea parece bastante simple. La idea, en una primera formulación es que cada persona (o, en una moderna formulación sociológica, cada cultura, o, a veces, cada 'discurso') tiene sus propios puntos de vista, estándares, presuposiciones, y que la verdad (y también la justificación) es relativa a éstos" (9).

En el enfoque kuhniano por ejemplo, la justificación se construye, durante los períodos de ciencia normal, desde la aceptación de un paradigma que no es necesario ni posible legitimar.

Lo que el modelo consensualista exige es aceptar la justificación porque se ha admitido un conjunto de supuestos guía. Si estos supuestos cambian se produce un giro gestáltico por el cual el sujeto dependiente del nuevo paradigma tiene otra vez razones (otras o las mismas) para legitimar el conocimiento científico. De tal modo, la legitimación queda siempre constreñida por el límite paradigmático.

Para el modelo consensualista el argumento del éxito de la ciencia resulta totalmente inaplicable puesto que no se reemplazan creencias menos justificadas por otras más justificadas sino que se sustituye un marco conceptual por uno alternativo. No es necesario disponer de un criterio que permita establecer grados de justificación ni una meta con respecto a la cual sería coherente preguntar por grados de aproximación.

En este modelo la legitimación constituye en realidad satisfacción a un grupo o comunidad epistémica. La adopción previa del marco conceptual y de los principios heurísticos de que permite disponer resuelve el problema del regreso justificatorio. ¿En qué términos? Por estipulación de un punto fijo interno al proceso mismo, subsistiendo la posibilidad de seguir las líneas de ataque clásicas contra este tipo de afirmación. En efecto, lo que el consensualista pretende al fijar un punto interno, que sirve al propósito de salvar la justificación del regreso al infinito, no es otra cosa que pretender que ese mismo punto sea 'externo', no-relativo y constituya la mejor explicación del proceso de legitimación. Así se alimentan los argumentos contra el relativismo.

Los modelos cuyos principios estructurales he intentado mostrar a lo largo de este trabajo pueden ser dicotomizados: el modelo externalista o jerárquico y el internalista responden a la estructura de punto fijo externo, el 'meta-estándar' universalmente compartido, mientras que el modelo consensualista establece un estándar que es criterio común sólo para cada comunidad de sujetos. En el modelo externalista la "visión del Ojo de Dios" es el principio fundante referencial, papel que cumple en el internalismo la coherencia ideal, la aceptabilidad racional idealizada.

En resumen,

1. Los modelos externalista e internalista suponen un fundacionalismo objetivo.

2. El modelo consensualista aparece comprometido con un fundacionalismo subjetivo.

3. El carácter normativo de los principios sobre los que se articula cada uno de los modelos queda evidenciado en los consecuentes de los enunciados, en tanto éstos indican un estado evaluado o prescriptivo.

4. La aceptación de uno cualquiera de estos modelos exige, en última instancia, la adhesión al Principio de Caridad.

Notas

(1) CHISHOLM, Roderick The Status of Epistemic Principle Nous XXIV n 2 Abril 1990 p. 209.

(2) PUTNAM, Hilary Razón, Verdad e Historia. Tecnos, Madrid, 1988. cf. cap. 3.

(3) PUTNAM, Hilary op. cit. p. 115.

(4) POPPER, Karl Conocimiento objetivo. Tecnos, Madrid, 1982 2a. ed. p. 39.

(5) DOPPELT, Gerald, Relativism and Reticulational Model of Scientific Rationality. Synthese 69 n 2 Noviembre 1986 p. 226.

(6) PUTNAM, Hilary, op. cit. p. 59.

(7) PUTNAM, Hilary, op. cit. p. 65.

(8) PUTNAM, Hilary, op. cit. p. 128.

(9) PUTNAM, Hilary, op. cit. p. 126.

ENSEÑANZA, POLITICA E INSTITUCION

*** Elda Insua y Ana María Sardisco**

* Universidad Nacional de Rosario

Filosofía e Institución

Etapa Inaugural:

Muy tempranamente se introducen los estudios de filosofía en el país. El maestro puntano Juan Crisóstomo Lafinur dicta, a poco de iniciado el Siglo XIX el "Primer Curso de Filosofía" que siguiendo la costumbre de la época, se supone, lo había redactado en manuscrito. Este manuscrito se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional como el material más valioso encontrado hasta el presente. De él sólo se conocía un fragmento publicado en 1868 por J.M. Gutiérrez. La universidad de Buenos Aires por medio de su Instituto de Filosofía, publica el curso íntegramente.

No resulta sorprendente, que en 1819, el colegio Unión del Sud. viera la conveniencia de desarrollar en el país, los principios de la filosofía de la Ilustración que llena la cultura francesa del S. XVIII, discutiéndose en los salones, convertidos en instituciones de propaganda científica y política.

Al comenzar el siglo las colonias del Plata, no pueden sustraerse a las nuevas ideas, adoptadas también por una España que bajo Carlos III y sus ministros liberales se había afrancesado. Y en 1810 la Revolución de Mayo se expresa en los términos de la filosofía francesa enciclopedista.

Al restaurar, el directorio de Pueyrredón, dentro de su reforma educacional, el viejo Colegio Carolino aparece Lafinur en el aula de Filosofía, disciplina que hasta ese momento no había salido nunca de los principios de la Escolástica y del habla latina.

Si bien los "otros libros", filosóficos o literarios marcados por el Index, se leían extra cátedra, en las aulas nadie dejaba la filosofía tradicional.

Junto con Lafinur entra a las aulas la filosofía de los ideólogos. Bacon, Descartes, Galileo y Newton polemizan con los discípulos y con ellos la filosofía, ahora oficial, unida a la institución ocupa un lugar de privilegio.

Profesionalización

Hacia fines del S. XIX, democracia y ciencia se constituyen entre los factores más valorizados por políticos, revolucionarios y pensadores.

"Minorias de talento",(1) que conformarán la capa intelectual en los marcos de la Argentina finisecular.

"La época se caracteriza por ese particular espíritu de fin de siglo y su profunda revisión crítica de ciertos valores, no sólo de la realidad capitalista sino de la entera cultura Occidental"(2).

"La Argentina no tuvo una clase definitivamente intelectual en las dos últimas décadas del siglo pasado, la literatura, y las profesiones liberales, se concentraban en manos de la aristocracia. Casi no existían artistas, escritores o profesores que pudieran ganarse la vida con esas actividades".

Son los tiempos en lo que surge la Facultad de Filosofía y Letras de la Ciudad de Buenos Aires, fundada 1896, fue la callada y humilde iniciadora de la enseñanza filosófica. Los profesores son en realidad, al decir que Alberini, quienes iniciaron la cultura filósofica, si hemos de tomar la palabra filosofía en su sentido más estricto. (3)

En verdad en la escolástica colonial más que filósofos encontramos hombres de acción respetuosos de la filosofía, en tanto ella le fuera necesaria para crear leyes, incipientes teorías políticas que al amparo de las ideologías europeas, gestarían los movimientos políticos propios de la independencia.

La etapa fundacional de la facultad se caracteriza por que sus profesores provenían de cargos públicos, profesiones liberales, magistraturas, entre ellos Rodolfo Rivarola, primer profesor de filosofía designado.

Una primera ruptura:

En "Política de la Filosofía", (4) su compilador al abrir la obra a discusiones contemporáneas afirmaba Mayo del 68 como una ruptura. Por primera vez, quizás desde hace lustros, la filosofía despegaba de su natal tierra nutricia: la Institución; quizás por vez primera el pensamiento trataba de nomadizarse, de abandonar sus códigos establecidos, para expresarse sin presentar sus títulos de paso; por vez primera quizás la calle unía efectivamente la filosofía con la política.

Su modo de mirar el acontecimiento producido en las universidades francesas, puede ofrecer puntas de consideración aunque parciales, para otro tiempo y otra geografía.

1918, produce una primera ruptura.

Lo que se conoce como el movimiento universitario "Reforma del 18", implica cambios en el gobierno de las universidades, en su composición, en el cuerpo profesoral, en las doctrinas y líneas de pensamiento que se transmitían y aún en los métodos nuevos de transmisión.

Todo ello aparece como un "quemar las naves" en el sentido de que, lo que va a ser transformado es el "Espíritu de la enseñanza" y a partir de aquí la universidad se convierte en una nueva institución.

Así lo decía Alejandro Korn en el discurso pronunciado al ocupar el Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras: (5) " no son estos movimientos, sino un incidente dentro de otros más amplios, que, a su vez, reflejan grandes corrientes universales, pues también nosotros somos una parte solidaria de la humanidad. Donde quiera que escrituremos el campo de la actividad mental, hallamos sus huellas, en la producción literaria, en la obra artística, en el anhelo de nuevas soluciones para los viejos problemas del pensamiento y de la organización social".

En las palabras de Korn, el movimiento del 18, se inscribía en uno más general que incluía al panorama argentino también en el orden de las ideas universales; así también como lo estaba siendo en la división internacional del trabajo, el país participaba como protagonista en el orden mundial. Pero esta inscripción tenía su especificidad, desde un campo peculiar que Korn no deja de señalar: "nosotros habitamos los dominios de la teoría".Se reafirma el viejo estatuto propio de lo filosófico como instauración de un orden teórico.

Pero la "reorganización universitaria, encargada por el Poder Ejecutivo", da muestras de la profundidad de la ruptura.

Modificaciones en el poder universitario incluyendo no sólo el profesoral, sino también los estudiantes; en las líneas de pensamiento y en la dirección de ellas, tanto como en sus fines; en las prácticas docentes y discipulares; en las relaciones entre ambos sistemas de transmisión que impiden el retorno a la tradicional.

Rupturas todas que convergen y aparecen presentes en el discurso de Korn, al expresar que "las facultades son los colaboradores más constantes y más serenos de la organización ecónomica de la Nación".

Desde el Congreso del 49 hacia nuevos cambios:

En 1949, el país asiste al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, que a juicios de protagonistas como Coriolano Alberini y Luis Farré, protagonistas y testigos, no titubearon en calificar al congreso como de jerarquía internacional.

Figuras como Benedetto Croce, Cornelio Fabro, García Hoz, Martín Heidegger, Jaspers, entre otros, participaron con ponencias o presencia.

El congreso del 49 en las posiciones de los pensadores extranjeros y argentinos pusieron de relieve las dos corrientes predominantes, tanto en Europa como en la Argentina.

Escolasticismo y existencialismo estaban en el centro del debate europeo, y gravitaban fuertemente en la Universidad Argentina.

"Nunca antes ni después, de aquí su singularidad, el Estado Nacional -La Institución- dió tanta trascendencia y puso tanto empeño (y dinero) en la concreción de un evento semejante" y que el por entonces presidente Perón eligiese al Congreso de Filosofía como ámbito propicio para pronunciar un discurso que constituyó el núcleo de la propuesta ideológica del justicialismo, es la prueba más concluyente del peso que el gobierno otorgó al encuentro: allí tuvo su presentación inaugural el germen de "la Comunidad Organizada" (6).

Si bien conceptos como ideal, valores, hombre, creación y libertad formaron parte del cuerpo del discurso, profesores universitarios y pensadores filosóficos acababan de ser expulsados de la universidad argentina.

El discurso político tomaba conceptos sacados de su acepción original en el orden filosófico mientras se abría un juego de excluídos y excluyentes como configurador del espacio intelectual Filosofía e Institucíon, que con formas distintas sigue jugando aún en nuestros días.

En el discurso inaugural. Alberini, vice-presidente del comité de honor y secretario técnico del congreso, vincula la concreción de este importante evento con la marcha de la enseñanza de la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

Marca los acontecimientos principales en la formación de nuestros intelectuales de principio de siglo, reconociendo muchas veces, en su formación la valía de los pensadores europeos, ya sea de los que visitaban nuestro país, como de aquellos que se conocian a través de sus obras.

Aspira, al inuagurar el congreso, que las sesiones vinculen lo nacional con lo universal. Resulta destacar que en el decir de Alberini, la filosofía si bien sigue ratificando su estatuto de saber universal, no obstante desde el pensamiento nacional, es posible acotar sus temáticas, posición que el segundo congreso de filosofía, realizado en Alta Gracia en 1971, va a reafirmar en el surgimiemto de una nueva generación filosófica, cuyos representantes desdeñan la dirección seguida por la "normalización filosófica, dando por terminada la etapa de la validez del horizonte universalista del pensamiento occidental y preconizando el compromiso de una filosofía que retornando a Alberdi y pasando por Korn, relacione filosofía y problemas filosóficos-culturales.

La Institución durante el corto período abierto en el país a partir del año 1973, asume esta dirección, y el pensamiento latinoamericano, junto con el estudio de filósofos tradicionales instituye nuevas problemáticas y en líneas generales el ejercicio de un poder filosófico ubicado fuera de la facultad misma.

Estos pensamientos resultan comprensibles en cuanto desembocantes de la cultura crítica que impregnó los años 60, crítica a la hegemonía de una dirección liberal en la cultura argentina, con actitudes predominantes en apoyo del golpe de Estado de 1955.

El discurso humanista de la filosofía argentina iba a aunarse con algunos postulados que la Revolución Cubana comenzaba a irradiar.

Se reflexionaba sobre la condición de los pueblos Latinoamericanos pero en la medida en que la revolución castrista desplazaba el eje, desde los paises desarrollados hacia este costado del planeta, la reflexión también pasaba por el debate más totalizador del Tercer Mundo.

Tomaban cuerpo discusiones, donde lo político e institucional, así como el trabajo en Ciencias Sociales y las prácticas psicoanalíticas, lo integraban, si bien de modo desigual, no obstante no menos polémicos.

La filosofía construía un período con afianzamiento de grupos más o menos homogéneos en las direcciones académicas. Tal ocurría en Rosario. Comunicaciones entre sartrismo, marxismo, humanización y cristianismo configuraron junto con Marcuse un deseo de liberación, que conduciría a las tendencias aparecidas en la década posterior.

El pasado reciente:

La nueva interrupción y la más cruentas de las rupturas del orden político argentino, configuran nuevos modos de exclusiones ,y relaciones en la red Filosofía e Institución.

De entre los múltiples testimonios a los que la memoria colectiva dijo "Nunca más", el breve texto de Juan Pablo Feimann a doce años del golpe militar "La noche del profesor de Filosofía" puede dar dramática cuenta: "Yo no hice nada, no obstante esperaba. Sabía que allá, en el sur habían buscado profesores que tampoco habían "hecho nada". Y él, toda vez que lo pensaba bien, algo había hecho, porque cuando la persecusión es tan tenaz, el perseguido termina por penetrar la lógica del perseguidor y descubrir razones que lo condenan. Si, algo había hecho. No demasiado, pero lo suficente: en la bibliografía del programa de su materia había incluido un texto de Marx. Es decir era grave. Allí en ese texto se habla de la emancipación del hombre. Marx dice que la cabeza de la emancipación es la filosofía; su corazón el proletariado. Caramba. El profesor esconde el pequeño libro entre otros quizás más inocente o no, quién puede saberlo?. Y reflexiona: si los militares le creen a Marx y la filosofía es eso, la cabeza de la revolución, entonces nosotros los filósofos, somos peligrosos, somos en verdad la subversión. Todos lo dicen : los militares se han lanzado a cortar cabezas. Se han lanzado a matar filósofos. Más precisamente: a cortar cabezas de filósofos, pues en esas cabezas reposa y aguarda la revolución. Es media noche y nuestro profesor ha comprendido que nada habrá de salvarlo. Finalmente llegan. Aquí están: vienen a tronchar una cabeza filosófica más. Piensan: cuando ya no haya filósofos en el mundo, la emancipación del hombre no tendrá cabeza y su corazón, el proletariado, quedará desolado, a la deriva, controlable."

Rodean la manzana. Entran en la casa del filósofo. Lo encapuchan y se lo llevan. Detrás de una ventana un hombre pregunta: ¿a quién se llevan?. A su lado una mujer responde "al profesor de filosofía". ¿Qué hizo? pregunta el hombre. Dió clases en Bahía Blanca. "Ah con razón".

En el carro de asalto, esposado, encapuchado, el profesor piensa: " ¿Todo este despliegue para arrestarme a mí?, ¿Será cierto entonces?. ¿Seremos los filósofos la cabeza de la emancipación del hombre?".

Reflexiones finales

En la tradición de los discursos universitarios, los pronunciados al ocupar los decanatos de la "nueva Universidad" luego de la reforma universitaria del 18, merecen un análisis más detenido, en nuestro interés.

En ellos la universidad trata de pensar su esencia, su inscripción en el nuevo orden y su responsabilidad. La tarea que nos hemos fijado no es resumirlos, pero sí, destacar sus reflexiones, que vuelven a ser consideradas en las distintas fisuras, ya recurrentes, en la institución universitaria, aunque nunca con la profundidad que asumen, después de la restitución democrática.

En el período abierto en 1983, el debate intelectual, así como las movilizaciones políticas, tiñen la vida argentina. La universidad está entre las instituciones que más fuertemente lo protagonizan.

El agotamiento de la experiencia totalitaria, ofreció las mejores condiciones para que aflorara, el discurso de la vida, del trabajo y de la esperanza.

La fundación de un nuevo orden también en la universidad y de las relaciones de ésta con el poder público, por un lado, y con quienes la integran, la extensión de su base de ingreso y la existencia académica por otro, configuran la problemática actual.

Hoy frente a la política oficial, nos encontramos ante una cierta ficción, al simulacro de la enseñanza que oculta nuevas políticas de filosofía. Cuestionar esta política desde una universidad en crisis, desde el suelo fragmentado de medidas encubiertas, que insisten en su destrucción es deber del ahora.

Situación nueva pero con fuertes, viejas referencias.

No podemos dejar de recordar aquí, la pérdida del respeto aún dentro de la Universidad de Buenos Aires de la Facultad de Filosofía a comienzos de siglo.

La anécdota de Rafael Obligado se eleva hoy como un fantasma: en 1900, al formularse el presupuesto de la Nación, se llevó al General Roca, presidente de la República el proyecto de supresión de la Facultad de Filosofía y Letras.

Frente a quienes sostienen "adiós a la filosofía" ,"la filosofía ha muerto", sostenemos su largo y titubeante ejercicio, y que con frecuencia, ha tenido necesidad de tenerse, pensarse. Aunque nunca tan profundamente como hoy.

Sin duda, junto con aquellos que propugnan planteos críticos y deconstructores, coexisten sectores interesados en hacer que la filosofía superviva como resto disecado de su formulación académica o como mero complemento de prestigio cultural.

Nosotros creemos que debe operar en el otro extremo de una contemplación desinteresada.

- "A quienes, pues, llamas verdaderos filósofos?, pregunto
- A los que les gusta contemplar la verdad".

Al pensamiento del viejo Platón desde su filosofar del "comienzo absoluto" oponemos al filósofo como hombre comprometido con los procesos de su tiempo en un trabajo teórico que muestre el esfuerzo creciente de la dificultad de pensar.

Creemos que la filosofía debe pensarse a sí misma para resolver este conflicto salido de su propio seno, entre la disciplina y la rebelión.

"... no concebimos a la filosofía sino es en una estrecha dialéctica que vincula a la política, entendida ésta no sólo como analítica del poder sino básicamente como instancia germinal de estrategias colectivas, orientadas a impugnar un orden social injusto. Renegamos de una filosofía como saber terminal, y nos abocamos con pasión a ella en cuanto saber instrumental, en el sentido más rico de reflexión pura"(7).

Notas

(1), (2) y (3): TERAN, Oscar, "Imperialismo y Nación"
(4) GRISONI, Dominique. "Políticas de la filosofía"

(5)KORN, Alejandro."Discurso al ocupar el decanato" Revista de Filosofía". Año 5, No. 1. Enero 1919

(6) "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía". 1949

(7) Incluído en una presentación escolar para la aprobación de un seminario en la U.N.R. Fac. de Humanidades y Artes. Rosario 1987.

AUTOAFECCION Y JUICIOS DE PERCEPCION EN LA FILOSOFIA KANTIANA

Claudia Jauregui *

* Universidad de Buenos Aires

La doctrina de los juicios de percepción presente en los §§18-20 de Prolegómenos ha sido frecuentemente considerada por los intérpretes como contraria a los principios mismos del idealismo trascendental. En efecto, la caracterización que Kant realiza de esta clase de juicios entra en conflicto con numerosos pasajes de la Crítica de la razón pura (KrV) y genera una serie de problemas que hallan difícil solución dentro del marco del pensamiento Kantiano.

En el trabajo que expodré a continuación me propongo mostrar que estos problemas tienen su origen en una interpretación literal de algunos pasajes del texto de Prolegómenos en los que Kant describe la relación existente entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia. Contra esta interpretación de la doctrina, presentaré otra lectura posible del texto, tomando en consideración algunos pasajes agregados en la segunda edición de la KrV, particularmente aquellos en los que se desarrolla la teoría de la autoafección.

En el § 19 de Prolegómenos, Kant afirma que el juicio de percepción expresa sólo la referencia de dos sensaciones al mismo sujeto en su actual estado perceptivo. En esta conexión subjetiva de percepciones no hay todavía relación con objeto alguno. No se trata de una síntesis categorial, sino simplemete del enlace de las percepciones entendidas como estados del sujeto. Las percepciones no son aquí percepciones de un objeto constituido categorialmente, sino que, dejando de lado la referencia objetiva, se las toma en sí mismas como estados de conciencia subjetivos. Así por ejemplo, los juicios "La habitación está caliente" o "El azúcar es dulce" carecen de validez objetiva. Cuando los enuncio, no pretendo que algún otro haya de opinar del mismo modo que yo, ni tampoco que yo haya de opinar siempre de esta manera. El juicio expresa sólo la referencia de las sensaciones al sujeto, y lo que enuncia no vale, por tanto, para el objeto.

Kant contrapone a estos juicios de percepción lo que él denomina "juicios de experiencia". Estos últimos podrían considerarse como la expresión de la conciencia de objetos constituidos categorialmente o, más precisamente, como la expresión de un conocimiento objetivo. El enlace de las representaciones allí presente es producto de la síntesis operada por el entendimiento a través de las categorías. Tales repre-

sentaciones no son consideradas ahora como meros estados subjetivos, sino como representaciones de un objeto cuya síntesis tiene validez universal y objetiva.

La distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia y, más precisamente, la caracterización que Kant hace de los primeros entra en conflicto, como dijimos anteriormente, con algunos de los principios del idealismo trascendental.

En primer lugar, el juicio de percepción no responde a la definición de juicio que aparece en la KrV. En efecto, Kant afirma en Prolegómenos que este tipo de juicios carece de validez objetiva, ya que expresa sólo la referencia de dos sensaciones al mismo sujeto. Sin embargo, en la KrV se establece que el juicio es el modo en que las representaciones dadas son llevadas a la unidad objetiva de la apercepción. Todo juicio debe pues constituir un enlace objetivo y, por tanto, categorial de representaciones (cfr. B 141-142).

Por otra parte, en la "Deducción trascendental" de la KrV (B) se establece que la síntesis categorial no sólo es la condición que hace posible la reunión de las representaciones en un mismo objeto, sino que se presenta además como la condición de posibilidad de la autoconciencia misma; es decir, que si un objeto estuviera determinado categorialmente, no podría llegar a ser consciente. Se plantea pues el problema de explicar cómo aquellas representaciones enlazadas no categorialmente, a las que hace referencia el juicio de percepción, pueden llegar a ser un contenido para la conciencia.

En tercer lugar, es necesario determinar qué relación guarda esta suerte de conciencia subjetiva con la unidad trascendental de la apercepción.

Por último, aparece como problemática la función que desempeña el juicio de percepción en el proceso de constitución de la objetividad. Dicho de otro modo, es preciso esclarecer cuál es la relación que existe entre el juicio de percepción y el juicio de experiencia. Kant establece que todos nuestros juicios son primero juicios de percepción con validez subjetiva, y que sólo al conferirle la relación con un objeto pretendemos que sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro (cfr. Ak. IV 298). Es la intervención de los conceptos puros del entendimiento la que hace que de la percepción resulte experiencia (cfr. Ak.IV 300). Así por ejemplo, si decimos "Cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta", estamos formulando meramente un juicio de percepción que no contiene necesidad alguna. En cambio, cuando decimos "El sol calienta la piedra", interviene aquí el concepto de causa que conecta necesariamente el concepto de calor con el brillo del sol, adquiriendo el enlace de estas representaciones validez universal y objetiva (cfr. Ak.IV 299 nota). La intervención de los conceptos puros del entendimiento permite , pues, derivar juicios de experiencia a partir de los juicios de percepción.

Este modo de entender la relación entre ambos tipos de juicio plantea, sin embargo, dos problemas: en primer lugar, Kant mismo reconoce que ciertos juicios de percepción como por ejemplo "El azúcar es dulce" no pueden llegar a ser nunca juicios de experiencia. Por otra parte, la derivación de los juicios de experiencia a partir de los juicios de percepción implica, de alguna manera, que la experiencia externa deriva de la interna. En efecto, el juicio de percepción hace referencia a las percepciones tomadas en sí mismas como estados internos del sujeto, mientras que el juicio de experiencia se refiere a las percepciones pero entendidas como representaciones de objetos, es decir, como reprentaciones de un mundo exterior e intersubjetivo. En numerosas ocasiones se establece, sin embargo, en la KrV, que la experiencia externa no se deriva de la interna. Es precisamente esta última la que depende de la primera, y es la unidad subjetiva de la conciencia, expresada en el juicio de percepción, la que se deriva de la unidad objetiva de la conciencia expresada en el juicio de experiencia (cfr. B XL-XLI nota, B 140, B 276 y B 292).

Creemos que es esta supuesta derivación de los juicios de experiencia a partir de los juicios de percepción la que da lugar a las dificultades que antes mencionamos, ya que si entendemos que todos nuestros juicios son primero juicios de percepción y luego se convierten en juicios de experiencia al darles una referencia objetiva, entonces se les confiere a los juicios de percepción una autonomía de la que después no es posible dar una explicación coherente con las enseñanzas de la KrV.

Contra este modo de entender la relación entre juicios de percepción y juicios de experiencia, propondremos, a continuación, una interpretación de la doctrina basándonos en aquellos pasajes de la KrV en los que Kant hace referencia a la teoría de la autoafección.

La interpretación que proponemos parte de la idea de que los juicios de percepción expresan lo que podríamos denominar "experiencia interna". En efecto, las percepciones no son allí consideradas como percepciones de objetos, sino como diversos estados internos del sujeto. Ellas mismas se convierten así en objetos para la conciencia. En el juicio de percepción, las representaciones son tomadas, pues, como contenido del sentido interno y el juicio expresa precisamente el modo en que estas representaciones internas se reunen en la conciencia subjetiva.

Ahora bien, si el juicio de percepción expresa el enlace de las percepciones tomadas como contenido del sentido interno, entonces es posible comprender la naturaleza de este tipo de juicios basándonos en la doctrina de la autoafección por la cual Kant da cuenta precisamente del origen de las representaciones internas.

En el ϕ 24 de la "Deducción trascendental" de la KrV (B), se establece que a través del sentido interno nos representamos no como somos en nosotros mismos, sino

como aparecemos. Este aparecer ante nosotros mismos a través del sentido interno supone la relación pasiva con algo que nos afecta. Lo que nos afecta no son, sin embargo, en este caso, las cosas exteriores, sino el entendimiento y su poder original de combinar la multiplicidad de la intuición (cfr. B 153). El entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad. La intuición de nosotros mismos a través del sentido interno es, por consiguiente, el producto de una autoafección. El sentido interno es afectado en tanto atendemos al acto de síntesis de la multiplicidad (cfr. B 154-5). La autoafección se relaciona, pues, con la actividad del dirigir la atención sobre las operaciones que realiza nuestra mente. Esta misma idea aparece en una nota al ϕ 24:

"No veo por qué podría encontrarse tanta dificultad en admitir que el sentido interno es afectado por nosotros mismos.

Cada acto de atención puede darnos un ejemplo de esto (...). Cada uno puede percibir en sí mismo cómo la mente es afectada de esta manera" (B 156-7, nota).

Por otra parte, en el ϕ 8 de la "Estética trascendental" de la KrV (B), Kant describe la autoafección como un acto de poner (setzen) las representaciones en la mente (cfr. B 68). Gracias a esta Setzung, podemos intuirnos internamente y aprehender aquello que está en nosotros (cfr. loc.cit.)

Así pues, mientras que en el ϕ24 se relaciona la autoafección con la atención , en el ϕ8 de la "Estética trascendental" se la vincula con un acto de posición y aprehensión de representaciones. Podemos decir, por tanto, en síntesis, que la autoafección consiste en el acto de volver la atención sobre la actividad de nuestra mente poniendo las representaciones como contenido interno. Por autoafección, las representaciones son pues llevadas a la conciencia subjetiva y aprehendidas, es decir son enlazadas en un orden temporal contingente.

Por otra parte, el acto de autoafección aparece en el ϕ 24 asociado con el acto de síntesis de la multiplicidad espacial. La actividad de poner las representaciones en la mente se presenta como correlato o cantracara de la actividad de sintetizar lo múltiple en el espacio. Kant ilustra esta doble actividad por medio del acto de trazar una línea recta y la correlativa determinación del sentido interno que este acto produce. La síntesis de lo múltiple en el espacio da origen al concepto de sucesión cuando hacemos abstracción de dicha multiplicidad y atendemos solamente al acto por el cual determinamos el sentido interno. El entendimiento no encuentra en el sentido interno la combinación sucesiva de lo múltiple, sino que la produce en cuanto lo afecta (B 154-5). Así pues, el proceso de autoafección que aparece como cantracara de la síntesis de la multiplicidad espacial no consiste solamente en el acto de poner las representaciones en la mente, sino que da origen, a la vez, a la conciencia de la sucesión como tal. Esta idea aparece también en B 292: "para que podamos hacer asimismo pensables las transformaciones internas (innere Veränderungen) debemos

representarnos el tiempo (la forma del sentido interno) figurativamente como una línea, y la transformación interna a través del acto de trazar esta línea (movimiento) y así, de este modo, por medio de la intuición externa hacer comprensible la sucesiva existencia de nosotros mismos en diferentes estados".

La intuición externa y la síntesis de lo múltiple en el espacio hacen posible pues la intuición de nosotros mismos y el ordenamiento sucesivo de las representaciones en el sentido interno. Podemos concluir, por tanto que la autoafección o acto de poner las representaciones en la mente, por un lado, y la síntesis de la multiplicidad espacial, por otro, constituyen dos caras inseparables de un mismo proceso por el cual se origina, a la vez, la experiencia interna y externa.

Ahora bien, si volvemos a nuestro punto de partida, es decir, a la consideración de los juicios de percepción como expresión de la "experiencia" interna, podemos intentar realizar una lectura del texto de Prolegómenos a partir de la doctrina de la autoafección, ya que esta última da cuenta precisamente de la posibilidad del sentido interno como tal.

En los juicios de percepción, como vimos anteriormente, las percepciones no son consideradas como representaciones de objetos, sino que, poniendo entre paréntesis su referencia objetiva, se las toma en sí mismas como diferentes estados de conciencia. En el juicio de percepción se da precisamente este dirigir la atención sobre las actividades de nuestra mente con el que habíamos caracterizado al proceso de autoafección. Las percepciones son puestas como contenido del sentido interno; ya no constituyen, por tanto, una forma de conciencia objetiva, sino que se convierten ellas mismas en "objetos" para la conciencia y hacen posible la intuición interna de nosotros mismos.

Así por ejemplo, en el juicio "Cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta", ambas percepciones, la de la luz del sol y la del calor de la piedra, no son tomadas como representaciones del sol y de la piedra respectivamente, sino que son puestas y aprehendidas sucesivamente en un orden contingente, contrapuesto a la ordenación objetiva de la conexión causal presente en el juicio de esperiencia correpondiente.

Ahora bien, si este juicio de percepción surge como tal cuando dejamos de lado la refencia objetiva ("sol", "piedra") de las percepciones y consideramos, por tanto, las representaciones en sí mismas como estados de conciencia, entonces dicho juicio no es ni anterior ni posterior al juicio de experiencia "El sol calienta la piedra". Muchas dificultades a que da lugar la distinción entre ambos juicios se originan, a nuestro entender, en una interpretación literal de aquellos pasajes en los que Kant expresa que todos los juicios son primero juicios de percepción y luego se convierten en juicios de experiencia al darles una referencia objetiva (cfr. Ak. IV 298). Si esto fuera así, es decir, si hubiera tal suerte de derivación, entonces sería necesario admitir

la posibilidad de que cierto tipo de experiencia (la interna) se constituya en forma autónoma y al margen de toda objetividad y de toda síntesis a priori. Si entendemos, por el contrario, que la síntesis de la multiplicidad externa presente en el juicio "El sol calienta la piedra" es correlativa de la posición y aprehensión de las representaciones en el sentido interno expresada por el juicio "Cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta", entonces la relación entre juicios de percepción y juicios de experiencia se revela como la expresión judicativa de la correlación entre la autoafección y la síntesis de lo múltiple en el espacio. El contenido del sentido interno no provee el material intuitivo a partir del cual se constituye luego un mundo objetivo espacio-temporal. Dicho contenido no es producto de la afección externa, sino que es producto de la autoafección y supone, por tanto, ya el operar del entendimiento constituyendo la objetividad. Las percepciones, entendidas como estados subjetivos, no constituyen pues una precondición para el conocimiento objetivo, sino que se dan más bien como una contracara interna de la experiencia que tiene su origen en la autoafección, es decir, en el acto de volver la atención sobre las actividades de nuestra mente, tomando las representaciones en sí mismas como objetos.

Si esta interpretación es correcta ,podemos concluir que la aprehensión de lo múltiple en el sentido interno expresada en el juicio de percepción no es ni anterior ni posterior a la síntesis categorial de lo múltiple en el espacio expresada en el juicio de experiencia, sino que ambos procesos son correlativos e inseparables.

Antes de terminar, quiero hacer referencia, sin embargo, a una dificultad que habíamos planteado en un comienzo, y es la de cómo es posible que las percepciones tomadas en sí mismas y enlazadas no categorialmente sean conscientes. Creemos que esta cuestión constituye un problema de difícil solución dentro de la teoría del idealismo trascendental. Es posible, no obstante, ensayar algún tipo de respuesta basándonos nuevamente en la relación de dependiencia entre sentido interno y sentido externo que Kant subraya en distintos pasajes agregados en la segunda edición de la KrV. En la "Refutación del idealismo", por ejemplo, se establece que los estados internos a través de los cuales nos intuimos sólo pueden ordenarse en forma sucesiva por referencia a algo permanente. Esto permanente, sin embargo, sólo puede encontrarse en el espacio. La conciencia empírica de nuestra existencia sólo puede darse, por consiguiente, en correlación con la conciencia de algo que no somos nosotros, es decir, con la conciencia de objetos exteriores. La conciencia de los estados internos enlazados no categorialmente y ordenados en una secuencia temporal contingente puede pues explicarse por la necesaria referencia de los mismos a un objeto sustancial en el espacio, cuya unidad, en este caso sí constituida categorialmente, no es otra cosa que el contrapolo objetivo de la unidad trascendental de la apercepción. La conciencia de las percepciones como estados subjetivos se explica pues por esta imposibilidad de que la experiencia interna se constituya en forma autónoma e independiente. Desde el momento en que ella se presenta siempre como contracara de la experiencia de un mundo objetivo, los estados internos quedan

siempre referidos indirectamente a la unidad trascendental de la apercepción y pueden ser, por tanto, conscientes.

PERSPECTIVAS EPISTEMOLOGICAS PARA UN MODELO MACROSOCIAL

Elena Teresa José*

*Universidad Nacional de Salta

I.- Aclaración de téminos

En primer lugar, vamos a tratar de aclarar el título de esta comunicación.

Entendemos por macrosocial a una organización de hombres como puede ser un país, un estado, una región supraprovincial o una provincia y no por ejemplo, una asociación civil, un club, una empresa comercial o una escuela.

Pretendemos dar desde la Epistemología algunas pautas metodológicas para la construcción del modelo. Como las pautas podrán ser éstas, pero cabe que sean otras, tanto en sus aspectos cuantitativos como cualitativos, decimos perspectivas en el sentido de que hay un punto de mira del objeto que, desde ya -como dijimos-, podría ser abordado desde otros pardigmas o marcos teóricos.

Partimos de la base de que la realidad es multifacética y el lenguaje es polisémico, por lo que nuestra construcción verbal va a mostrar sólo una forma de percepción de cómo podría ser el modelo, quedando abierta la posibilidad de que los datos perceptivos se organicen de otra u otras formas, para usar conceptos de la "gestalt".

Primera cuestión que planteamos desde la Epistemología, pues ésta nos enseña que el conocimiento no es absoluto, sino que depende del marco teórico desde el cual miramos la realidad.

Por otra parte, siendo la Epistemología una rama de la Filosofía que se ocupa de desentreñar cómo es o cómo debería ser el discurso científico en cuanto a las condiciones que debe cumplir como coherencia, rigurosidad,racionalidad, verificabilidad, etc., también ello nos involucra, ya que tratamos de situarnos en un metalenguaje a fin de dar pautas para un modelo del cual pretendemos que tenga algunos rasgos de cientificidad, por lo menos en lo que respecta a su estructura lógica y a sus condiciones de viabilidad.

Por lo tanto, nuestras pautas para la construcción del modelo estarían encuadradas en lo que Oscar Varsavsky llama E_2 (Enfoque 2), y tendría elementos también del E_3 y E_4, que pasamos a explicar.

II.- Marco teórico

En su trabajo Ideas básicas para una filosofía constructiva (1). Oscar Varsavsky aclara que lo que va a desarrollar es un resumen de lo que podría llamarse "Una filosofía para políticos y planificadores" y como bibliografía recomienda cualquier texto moderno de Filosofía - y en especial Epistemología- , y hace mención a Feyeraben, Khun, Piaget, Popper y Reichenbach, lo que viene a corroborar la idea de que nuestro trabajo tiene un marco epistemológico.

Varsavsky quien, como lo dice el título de su trabajo, plantea las ideas básicas para una filosofía constructiva, a la que llama E_4 (Enfoque 4), parte de otros enfoques filosóficos conocidos.

Marcando grandes etapas en la Historia de la Humanidad, reconoce tres revoluciones en las fuerzas productivas: a) la agrícola; b) la urbana e industrial y c) una revolución cultural. Los cuatro enfoques están asociados para él con los períodos nombrados. Por otra parte, aclara muy bien el autor que estos estilos filosóficos o enfoques, aunque han aparecido sucesivamente, no han ido desapareciendo ni han dejado de ser útiles . Y agrega: "Todo filósofo moderno tiene una mezcla de ellos, pero en distinta proporción según sea su visión del mundo".(2)

Enfoque 1. El primer enfoque, que corresponde a la época definitoria de la humanidad, es decir a la agrícola, es vivencial, intuitivo, íntimo, tiene un transfondo mítico-religioso y le preocupan sobre todo los problemas ontológicos como el ¿qué soy?.

Llama a este enfoque directo-global y dice que en su fase histórica temprana estuvo motivado por problemas concretos como superviviencia, convivencia, seguridad espiritual, y por eso hay en él una mezcla de respuestas de diferente índole, que abarca desde recetas mágicas para la lluvia, hasta el primer planteo de cuestiones metafísicas.

En este modelo íntimo del mundo las emociones están mezcladas con los razonamientos y la información y por ello es fácil que E_1 degenere en dogmatismo, magia, antropomorfismo, subjetivismo.

Por supuesto que en este enfoque no hay coherencia y para justificar las contradicciones de su "welstanchaung" se debió inventar algo muy compatible con la men

talidad primitiva y de gran eficacia hasta hoy: la existencia del Mal, con una fuerza tal, que puede hacer fracasar los mejores proyectos sin que tenga la culpa el diseñador.

El lenguaje de E_1 es metafórico; poético; su compresión es global; no hay que pedirle analiticidad.

Varsavsky adjudica un valor heurístico-creativo al E_1. Dice que las asociaciones inesperadas, casi aleatorias, son frecuentes y por ello los empiriológicos debieron separar el contexto del descubrimiento del de la justificación.

El E_2, que según el autor es el más poderoso en los últimos siglos, lo llama "racionalista"; "crítico"; "logicista"; "analítico" e incluso "deductivo"; "matemático"; "clásico" u "occidental", pues se desarrolló en Occidente. El E_1 predominó en Oriente.

Su origen y primera fase se dió en Grecia, alcanzó esplendor con Euclídes, luego hubo un período de estancamiento y surgió una nueva fase con la ciencia físico-química.

Critica esta enfoque diciendo que considera la validez absoluta y permanente de la deducción lógica. Una de las otras críticas es que -para él- los problemas son absolutos, atemporales. No se considera como factor interesante el transcurso del tiempo, que sería rechazado en un modelo matemático, por ejemplo.

Entre los aportes que hizo el E_2 reconoce que sus representantes lograron aclarar el significado, alcance y ocultamiento de los términos incorporados al lenguaje filosófico y la necesidad de una sintáxis rigurosa; haber mostrado la necesidad de puntos de partida como axiomas, premisas, conceptos primitivos y de un metalenguaje; haber demostrado que la lógica no es tan poderosa ni capaz de cumplir con sus propios programas internos (por ejemplo teorema de Godel) y haber aclarado conceptos tales como: procedimiento científico; duda; crítica; hipótesis; análisis; síntesis, etc.

El E_1 es compatible con la invención o "contexto del descubrimiento" y el E_2 con el "contexto de la justificación", pero según el autor ninguno de los dos enfoques hicieron aportes a las Ciencias Sociales ni recibieron aportes de ellas.

El Enfoque 3 llamado genético-evolutivo no es -siempre siguiendo al autor que comentamos- un estilo cualitativamente distinto a la epistemología clásica, aunque se ha manifestado en escuelas importantes como el marxismo, la epistemología genética, la sociología del conocimiento.

Para el Enfoque 3 el conocimiento es un resultado de la evolución. El hombre nace con ciertas capacidades gnoseológicas dadas por selección biológica; luego elabora un esquema del mundo por aprendizaje gradual seleccionado por su medio social dentro de ese marco o "hardware" biológico. Su problema es la formación y desarrollo del conocimiento.

En E_2 el significado de una proposición se asimila a la dimensión semántica Verdadero-Falso. En E_3 está dado por su historia, su génesis y su valor como instrumento de supervivencia.

Opina que el título de propiedad de E_3 lo tiene Piaget, gracias a sus descubrimientos que iniciaron la Psicología Genética.

Pero la crítica que le hace a Piaget es que luego ha entrado en una deformación cientificista deslumbrado por la "Matemática Moderna" que lo ha orientado hacia la formalización del tipo E_2.

Aunque en E_3 la dialéctica desempeña un papel importante, los marxistas no le dan la interpretación de muchas variables de un sistema real, sino que centran su atención en aspectos más parciales. La dialéctica hegeliana se reduce a un factor y su opuesto, en vez de la consideración de muchos factores con realimentación, como él propone en su E_4.

El Enfoque 4 que él propone es llamado constructivo porque está orientado a ser un instrumento para la construcción de una sociedad.

Dice que: "Los Enfoques 2 y 3 están preocupados por afirmar los pies en que el conocimiento está parado: E_2 en el pie lógico y E_3 en el pie genético -pero para E4 el conocimiento no está parado sino sentado- y su asentadera es el sentido común, la experiencia compartida, el metalenguaje aceptado por todos los enfoques. (3)

En E_4 la reconstrucción racional deja de ser el primer objetivo, pero se convierte en un instrumento importante.

E_4 surge de los grandes problemas de esta etapa histórica como subsistencia, opresión y alienación y consiste en una serie de métodos que permiten manipular a largo plazo para la multitud de variables entrelazadas que definen las sociedades y las ideologías correspondientes. Además sólo tiene sentido para los que creen que es necesario producir cambios en la sociedad actual.

También el autor dice que se pretende que E_4 se integre dentro de un estilo completo de vida, tal como ocurre con el Enfoque 1 y no como ocurre con el 2 y el 3 que producen sólo actitudes profesionales. E_4 aspira ser la filosofía del militante.

El marxismo y el pragmatismo pudieron ser precursores del Enfoque 4 pero -siempre al decir del autor-, en la práctica en el marxismo los filósofos quedaron excluídos dentro de ese programa y el pragmatismo norteamericano tomó como referencia objetivos individuales en vez de sociales.

De manera muy abreviada sostiene que E_4 adopta lo básico de E_3 (E_2 más evolución) y agrega a ellos el concepto de decisión y evaluación de objetivos, recursos, estrategias para lograr los objetivos. Retomar los temas más clásicos de la filosofía como los éticos y al lado de ellos problemas de previsión a largo plazo como: análisis del cambio estructural, definición coherente de los objetivos y su viabilidad, sistemas de hechos o actos, lógica y metodología de la importancia, teoría de dogmas, falacias, mitos, sofismas, etc. Deberán entonces surgir problemas científicos interdisiplinarios y promover una transformación profunda en las Ciencias Sociales. Estadísticas, teoría de la decisión, teoría de sistemas, de la información y control deberán experimentar un fuerte impacto en este Enfoque.

Otra característica del enfoque es que debe ser elaborada por un grupo /actor solidario participante por lo que en la construcción debe haber una integración equilibrada de "sujeto" y "objeto".

El sujeto no debe ser un individuo, sino un movimiento que encara la tarea, no de un observador, sino de un actor. Por lo tanto los problemas del conocimiento deben incluir los de la comunicación y los de la comprensión.

También propone que su E_4 sea un sistema muy grande de ideas, que permita que una refutación no desate el sistema, y como las refutaciones se hacen una detrás de la otra esto lleva tiempo y eso posibilitará ir cerrando ganchos.

Nosotros interpretamos que nos propone un esquema tipo red y no tipo soga.

Por último -y en apretada síntesis- diremos que Varsavsky dice: "El libre aldedrío existe como requisito para que E_4 tenga algún sentido", pero más adelante en el mismo párrafo asevera: "Se admite la posibilidad, a decidir en el futuro, que esos grados de libertad sean ínfimos, o incluso nulos, pero la hipótesis de trabajo o estrategia constructiva es suponer que no lo son". (4)

Aquí, nos parece a nosotros que se incurre en una especie de contradicción.

En realidad se pueden señalar muchas contradicciones en el trabajo a causa del afán ecléctico del autor. Por una parte resulta difícil de compatibilizar el E_1 con el E_2. Además hace severas críticas al Enfoque 2, pero luego ve como positivo algunas

cosas que él mismo criticó y su Enfoque 4 denota una formación científica y matemática que lo lleva a proponer una sociedad planificada racionalmente.

Como no es nuestro propósito realizar un análisis lógico del discurso del autor, ni razones de espacio nos lo permiten, sino que lo tomamos porque nos parece un buen trabajo que nos sirve de marco teórico, pasamos a aclarar en qué sentido usamos el término "modelo".

Gregorio Klimovsky en un excelente artículo titulado Las diversas acepciones de la palabra "modelo" y el ejemplo del capítulo VII de la "Interprestación de los Sueños" (5), se refiere al trabajo del linguista norteamericano Yeun Ren Chao de la Universidad de California, quien hace notar que hay 29 acepciones de la palabra "modelo" únicamente en linguística.

Klymovsky se propone elucidar algunas acepciones del término englobando una multitud de sub-usos en la clasificación que él da.

1.- modelo como estructura o modelo por isomorfismo.
2.- modelo por analogía entre teorías.
3.- modelo en el sentido lógico matemático.
4.- modelo didáctico
5.- modelo-teoría
6.- modelo en el sentido de una simplificación tanto de una estructura como de una teoría.
7.- modelo como algo digno de ser imitado.

Para nuestro fines nos resulta útil tener en cuenta la acepción 5, modelo-teoría en sus variantes a) y b) que dicen:

"a) la palabra teoría debería usarse cuando el tema es muy importante, amplio o profundo en tanto que modelo es mejor cuando se trata de menor magnitud, alcance o enjundia. Por ejemplo está bien hablar de teoría de Newton, pero un conjunto de hipótesis acerca del funcionamiento de una fábrica sería más bien un modelo de fábrica; b) un modelo sería una prototeoría, es decir una teoría parcial y vagamente constituída, sin estar del todo terminada". (6)

También transcribimos la definición de modelo que da Varsavsky en otra de sus escritos: "en el sentido de imagen o representación -generalmente incompleta y simplificada- de un proceso, organismo, fenómeno, artefacto, sociedad o ente de cualquier clase material o abstrata" (7).

Nuestras pautas metodológicas apuntan a la elaboración de un modelo macrosocial, en el sentido de representación parcial constituída por un conjunto de ítems, que llenen ciertas condiciones como para ser considerada al menos una prototeoría.

Vamos a ellas:

III.- Sugerencias metodológicas a tener en cuenta al delinear un modelo macrosocial y su puesta en marcha.

1.- Etapa de fundamentación.

1.1.- Diagnóstico de la realidad, a través de una metodología apropiada.

1.2.- Explicitación de los supuestos filosóficos y/o docrinarios que sustentan el modelo, los que deberán tener en cuenta la evolución e idiosincrasia del grupo macrosocial tales como: orígenes étnicos; desarrollo histórico; diversidad cultural; conformación mental;costumbres y pautas de comportamiento, etc.

2.- Etapa de construcción

2.1.- Items básicos que conforman el modelo.
Aquí damos algunos en forma esquematizada, divididos en los siguientes aspectos:

A) SOCIOPOLITICOS.- Organización política - Política interior - Política exterior - Política salarial - Gremialismo - Libertades Humanas - Derechos, Deberes y Garantías - Administración de Justicia - Desempleo.

B) SOCIOECONOMICOS.- Financiero - Agropecuario - Comercio interior - Comercio exterior - Recursos Naturales - Recursos Fiscales - Industria - Minería - Servicios Públicos - Obras viales - Inversiones - Política bancaria- Política impositiva - Utilización de los recursos humanos - Energía - Política monetaria - Deuda externa.

C) SOCIOCULTURALES.- Medios masivos - Alfabetización - Educación preprimaria - Educación secundaria - Educación Terciaria y Técnica - Educación Especial - Universidad - Post- Grado - Investigación - Ciencia y Tecnología - Artesanías y Arte Editoriales.

D) CALIDAD DE VIDA.- Salud - Previsión Social - Nutrición - Esparcimiento - Deportes - Higiene - Ecología y Medio Ambiente - Vestimenta - Transporte - Educación para la Salud - Niñez - Juventud - Marginalidad y Drogadicción - Tercera Edad.

Esta, como toda clasificación es arbitraria. Además aunque se consignan los puntos linealmente debe conformar una estructura interrelacionada e interactuante, que presuponga una concepción integral de desarrollo.

2.2.- Objetivos que se persiguen en cada ítems, a corto y largo plazo

3.- Etapa de ejecución

3.1.- Consignación del Plan (Estrategias para llevar a cabo los objetivos).

3.2.- Especificación de las acciones a realizar para poder cumplir con el Plan (Táctica) y plazos para cumplirlas.

3.3.- Justificación de la viabilidad de 3.1 y 3.2.

4.- Seguimiento y evaluación

IV.- Algunos requisitos que debe cumplir el modelo

a) debe haber coherencia entre los supuestos teóricos, los objetivos, el plan y las acciones para llevarlo a cabo y la justificación de la viabilidad.

b) debe ser completo en el sentido ya apuntado de que suponga una concepción integral de desarrollo.

c) debe ser refutable, en el sentido de Popper, es decir hacer afirmaciones definidas acerca del mundo.

d) debe usar los conocimientos científicos y los indicadores objetivos que les proporciona las ciencias sociales.

e) debe aprender de sus propios errores y corregirlos inmediatamente.

f) debe ser lo más participativo y consensuado posible por el grupo al cual se aplique.

g) debe considerar importante la variable temporal en dos sentidos: retrospectivamente teniendo en cuenta la génesis y desarrollo del grupo hasta la aplicación del modelo; y prospectivamente considerando el modelo histórico y su proyección.

h) debe prever dentro de sí que el seguimiento y evaluación serán permanentes.

*****

Los requisitos a), b), c), d), e), h), podrían ser encuadrados en el Enfoque 2; d), f), g), en el Enfoque 4; g) en el Enfoque 3.

Como vemos, en nuestro modelo se intersectan elementos de los Enfoques 2, 3 y 4 existiendo un mayor énfasis en el Enfoque 2.

Rechazamos el Enfoque 1 por considerarlo incompatible con el racional, mesiánico y fundamentalista. Además nos parece un enfoque no falsable. En este enfoque se podría explicar por ejemplo la mortandad infantil como un castigo sobrenatural o como una gracia sobrenatural para que hayan más angelitos en el cielo. De hecho ocurre así en algunas culturas primitivas.

Para terminar, diremos que con todo este discurso pretendimos al menos sugerir la utilidad que pueden tener los criterios epistemológicos en una planificación social. Si hemos conseguido esto, habremos logrado nuestro objetivo.

Notas

(1) En Varsavsky, Oscar, Obras Escogidas, CEAL, Bs.As. 1982.

(2) Idem ant., p. 366.

(3) Idem ant., p. 391

(4) Idem ant., p 399.

(5) en "PSICOANALISIS", Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Volumen XII, Año 1990, No. 1

(6) Idem ant., p.19

(7) Varsavsky, ob. cit., p. 329.

TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA: ENTRE LA RECONSTRUCCION DE LA CRITICA Y LA JUSTIFICACION RECONSTRUIDA

Federico Augusto Juárez *

* Universidad Nacional de Salta

Ya Carlos Cullen hace más de una década había realizado un balance crítico de la hasta entonces producción teórica de Jürgen Habermas. El título mismo del trabajo de Cullen no dejaba dudas del tipo de objeciones que le hacía a la obra del filósofo alemán: "Jürgen Habermas o la astucia de la razón imperial". Cullen siguiendo el movimiento interno de los planteos fundamentales habermasianos concluye que ésta es una nueva versión de la justificación del proyecto dominador europeo- occidental. Este tipo de crítica está articulada desde el filosofema propio del sector ontologicista de la "filosofía de la liberación", a saber: la "geometafísica" que implica "la necesidad de pensar el ser no sólo atendiendo a lo 'tiempos' ejes, sino también a los 'espacios' ejes" (1). Desde esta perspectiva se podía distinguir un "centro" que universaliza su esencia de manera velada y una "periferia" que interpretándose a través del otro dominador se aliena. Esta corriente intelectual, por ende, visualiza a la filosofía occidental en su totalidad como la justificación ideológica del imperialismo (un imperialismo por cierto más ontológico que concreto); por supuesto, que esta perspectiva se monta en la crítica heideggeriana a la ciencia y a la técnica como expresión de la voluntad de poder, haciendo una apología de los símbolos y las formas de vida tradicionales ocultando las relaciones de poder subyacentes en los esquemas que ellos rescataban. No voy a retomar el concepto de "geometafísica" para leer la obra que culmina el sistema de Habermas, pero sí voy a tener como marco referencial la relación entre la construcción y estrategias del discurso teórico, por un lado y su contexto de emergencia histórico- social. Creo innecesario ontologizar un "centro" generador de discursos y una "periferia" receptora, dejando aclarado la precariedad de esta distinción. En primer lugar, diferenciando las prácticas discursivas de las prácticas no discursivas, no pasando por alto tampoco su interrelación; y en segundo lugar, soy conciente de la "ambigüedad" del término "periferia", que ha sido utilizado de forma acrítica, ya que se creyó que por marginales y exteriores a la "totalidad" los discursos de por sí son liberadores, obviando los micro-centros y las micro-físicas del poder.

Este pequeño trabajo que no pasa de ser el inicio de una investigación, tiene como objetivo intentar articular una crítica interna a la Teoría de la acción comunicativa con una crítica externa, tratando de engarzar ambas en las estrategias argumentativas

habermasianas, que a mi juicio no sólo presentan errores metodológicos sino puntos de sutura ideológicos, que terminan justificando su contexto de origen, como toda la actual distribución del poder mundial. La motivación de fondo que me mueve a intentar la teoría de la sociedad elaborada por Habermas es el peligro de realizar una interpretación de la situación de nuestras sociedades a partir de la propuesta teórica habermasiana. Por último, creo rescatar demasiados aportes críticos de la producción de Habermas, como para desechar su obra, producción teórica que necesita sobre todo de una recepción crítica y reflexiva.

La Teoría de la acción comunicativa (2) tiene como objetivo sentar los fundamentos normativos de una Teoría crítica de la sociedad. El concepto central de la TAC será pues el de acción comunicativa que "se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (...) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones" (3). La clave de la acción comunicativa, a diferencia de la acción estratégica es que los actores sociales no coordinan sus planes de acción egocéntricamente, sino mediante actos de entendimiento lingüístico, es decir, de acuerdos racionalmente motivados alcanzados entre ellos, que se miden por pretensiones de validez susceptibles de crítica. La categoría de "acción comunicativa" le permite acceder a tres complejos temáticos interrelacionados. En primer lugar, a una redefinición de la racionalidad que es presupuesto de la acción orientada al acuerdo. La decadencia del paradigma de la conciencia (modelo de la modernidad filosófica) lo incita a Habermas a dar un giro al paradigma del lenguaje en términos de pragmática formal. Esta racionalidad comunicativa o discursiva se define como una razón procedimental debido a que opera acudiendo a razones argumentativas susceptibles de crítica, despojándose así de todo presupuesto fundamentalista, conservando sólo el andamiaje de tipo formal que determina los criterios de validez específicos de cada esfera argumentativa (verdad proporcional, rectitud normativa y autenticidad expresiva), como así también en distintos tipos de acción en que operan los diferentes niveles de racionalidad las relaciones formales con el mundo (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo) (4). En segundo lugar, la construcción de un concepto de sociedad en dos niveles: mundo de la vida y sistema. El mundo de la vida es el complemento necesario de la categorización comunicativa. ya que es el fondo u horizonte común sobre el que se realizan las interpretaciones de las situaciones sociales. En el seno del mundo de la vida podemos distinguir con Habermas diferentes componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad a los cuales "corresponden procesos de reproducción (reproducción cultural, integración social, socialización) basados en los diferentes aspectos de la acción comunicativa (entendimiento, coordinación y socialización), aspectos que están enraizados en los componentes estructurales de los actos de habla (proporcional, ilocucionario, expresivo)" (5). De este modo se nos aclara en qué sentido una Teoría de la acción comunicativa puede ser fundamento normativo de una Teoría de la sociedad: La racionalidad inmanente a la acción comunicativa es la

base categorial de una teoría social ya que la reproducción del género humano requiere no sólo de la reproducción material sino de la reproducción simbólica que se realiza por medios comunicativos. Pero para lograr un enfoque de la sociedad que no sea reductivo a la reproducción mediada lingüísticamente, es necesario un enfoque sistémico, debido a que las funciones de reproducción material se han desplazado cada vez más hacia mecanismos diferenciados y desacoplados del mundo de la vida. Esto nos lleva al tercer complejo temático que Habermas aborda: una teoría de la modernidad que puede dar cuenta de las paradojas del proceso de racionalización en las sociedades capitalistas y tardo-capitalistas. Habermas intenta dar cuenta de las patologías sociales tratando de salvar los potenciales emancipatorios que para él todavía contiene la modernidad, que para él es todavía un proyecto inconcluso. Su hipótesis es la siguiente: las patologías sociales son debidas a que "los ámbitos de acción comunicativamente estructurados (vitalmente necesarios para la reproducción simbólica del mundo de la vida) quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos" (6). Es decir, los subsistemas sociales Economía y Estado colonizan el mundo de la vida regulando los ámbitos naturalmente regidos por medios lingüísticos, con medios no comunicacionales: dinero y poder, operando de este modo una cosificación de las relaciones sociales. Con este breve resumen vemos como la TAC deviene teoría crítica de la sociedad.

Luego de esbozar de forma suscinta los principales núcleos temáticos desarrollados en la TAC pasaré a plantear las dificultades intrínsecas a la teoría que hacen posible plantear una crítica interna. La inconsecuencia teórica más relevante es la siguiente: que habiendo postulado que operaba con una racionalidad de tipo procedimental recurra para cerrar su investigación a un metodologema proveniente de la dialéctica, a saber el concepto hegeliano-marxista de "abstracción real" aplicándolo a la categoría fundamental de su teoría. De este modo, para Habermas la lógica de la acción comunicativa "se torna verdadera en la práctica", lo que en otras palabras implica que la propia TAC deviene real y por ende se sustrae a todo tipo de objeción argumentativa, a todo tipo de crítica. La razón de esta sustancialización de la teoría obedece al estupor que le provoca a Hebermas la liviana convencionalidad de las categorías de su teoría. En palabras de nuestro autor: "Una teoría de la sociedad que pretenda universalidad para las categorías que utiliza y ello aún sabiendo de que no puede imponerlas a su objeto de forma simplemente convencional, no puede escapar a la autorreferencialidad" que Marx señala para el caso del concepto de trabajo abstracto, (...). También a esta categoría (acción comunicativa) se le puede aplicar lo que Marx mostró para la categoría de trabajo '... incluso las categorías más abstractas, a pesar de ser válidas (precisamente por ser abstractas) para todas las épocas, en la concreción y vigencia que esa abstracción adquiere son asimismo producto de las relaciones históricas y sólo poseen plena validez para, y en el seno de, esas relaciones'" (7). Esta remisión de la teoría al presente histórico, que implica una absolutización de la TAC, hace recaer a Habermas en otra dificultad que

pretendió superar a lo largo de toda la obra: el relativismo particularista. De cualquier modo Habermas intenta justificar esta opaca soldadura de concepto y realidad planteando que "es la propia evolución social la que tiene que generar los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales del mundo de la vida" (8). Desearíamos mostrar que si bien es considerable la distancia que media entre este "tornarse verdadera en la práctica" de la acción comunicativa y el método reconstructivo habermasiano, ésta en consecuencia se origina en la misma índole de sus planteos.

La reconstrucción racional que Habermas hace operar en la mayoría de sus trabajos "versa sobre las relaciones internas de sentido y de validez y su objetivo es hacer una ordenación lógico-evolutiva de (...) estructuras" (9). Como en el caso de la Reconstrucción del Materialismo Histórico, en la TAC Habermas aplica el constructivismo genético a la evolución social. La historia del género humano puede ser tematizada según el modelo piagetiano de este modo en que Habermas lo aplica, como un gran proceso de aprendizaje, que si bien tienen que explicarse por medios empíricos, al mismo tiempo están concebidos como soluciones de problemas susceptibles de ser evaluados en función de condiciones internas de validez. En la Reconstrucción del Materialismo Histórico se trataba de explicar la necesidad del pasaje de un tipo de formación social a otra, en cambio en la TAC de entender el proceso de modernización de las sociedades como un continuo proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida (10). Lo importante en este punto es que el punto de vista reconstructivo distingue una lógica evolutiva de una dinámica del desarrollo, es decir, "el modelo de una jerarquía de estructuras cada vez más amplias -reconstruible racionalmente- y sus procesos con los que se desarrollan los sustratos empíricos" (11). Como consecuencia de esto, la reconstrucción sistemática que Habermas realiza en la TAC de los clásicos de la Sociología enderezada a fundamentar la idea de un mundo de la vida comunicativamente racionalizado (con una progresiva liberación de los potenciales coordinadores de acción de la acción comunicativa) sólo puede servirle como un trasfondo interpretativo para la investigación social empírica. Pues los procesos acumulativos de aprendizaje sólo nos ayudan a reconocer una dirección en las posibilidades lógico-evolutivas del proceso, dependiendo de las condiciones empíricas la suerte de su concreción. Sólo podemos historizar el método constructivista que en su esencia es a-histórico recurriendo a indagaciones empíricas, es decir a una dinámica evolutiva. Lo único que trae a colación a este nivel empírico nuestro autor son las tendencias de "juridización" en los ámbitos escolar y familiar. Si bien Habermas ha reconstruido y por ende ordenado lógico-evolutivamente las imágenes religioso-metafísicas del mundo (a partir de la Sociología de la Religión de Max Weber, rectificada por la pragmática formal del lenguaje) poniendo en el tope de la evolución a la imagen moderna del mundo en la cual opera la descentración de una compresión del mundo de cuño inicialmente egocéntrica, descentración que es condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa, se topa con que la acción

comunicativa liberada de las ataduras de la tradición queda bloqueada, por la medición de imperativos sistemáticos. Como dijimos anteriormente estos imperativos deslingüitizan los ámbitos de integración social provocando serias patologías en el seno del mundo de la vida. Toda su TAC se orienta a justificar una evaluación positiva de la modernidad: el objetivo de Habermas es probar que la modernidad no significó sólo aumento de complejidad, sino sobre todo aumento y posibilidad de la liberación total de racionalidad comunicativa: " Ni la secularización de las imágenes del mundo ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen per se efectos laterales patológicos inevitables. (...) Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de la racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder" (12). Por lo tanto una teoría de la sociedad en dos niveles, Mundo vital y Sistema, puede servir como telón de fondo hermenéutico para dar cuenta de las psicopatologías sociales pero nunca puede decretar que la acción comunicativa ha devenido verdadera en la práctica.

A pesar que la TAC es planteada como una alternativa teórica a la filosofía de la historia (fundamentalmente atacando el teleologismo mediante el modelo de la Psicología Genética y frente a las reducciones cognitivo-instrumentales de la racionalidad operando con la razón procedimental en tres niveles) que ha malogrado los planteos iniciales de la vieja Teoría Crítica, a mi juicio recae en la perspectiva utópica, resaltando el sentido negativo que le da Habermas al "utopismo": "Utópica es solamente la confusión de la infraestructura comunicativa, altamente desarrollada, de las formas de vida posibles, con la articulación histórica de una forma de vida lograda" (13). Utopía no asumida, seguramente aún menos querida, que hace su irrupción en la última página de la obra: reconciliación final puesta en el lenguaje de la reconciliación. Reconciliación que se encuentra latente en el supuesto básico "(a menudo contrafáctico) de que se cumplan con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla" (14), que es condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa. La situación ideal de habla consiste en el logro de una comunicación en la que los efectos perlocutorios del lenguaje han sido abolidos, como toda intencionalidad de dominio solapado que implica una actitud estratégica encubierta bajo la máscara de la interacción comunicativa. Situación idealizada que nos permite efectuar una objeción crítica de tipo externo: es evidente que este presupuesto fundamental de la razón comunicativa es imposible de concretar en un mundo dividido entre centro y periferia, que supone desde el vamos condiciones a-simétricas de diálogo y negociación. Crítica de tipo externo que se la puede articular con la crítica interna que hemos hecho. Habermas, al trabajar su reconstrucción del surgimiento de la moderna sociedad capitalista unilateralmente en

una lógica evolutiva deja de lado subrepticiamente el a-priori material del capitalismo, la acumulación primitiva realizada en la franja fértil del planeta, que a mi entender no es para nada un factor "coyuntural". Así también en su análisis de la sociedad en dos niveles, análisis que se centra en las sociedades tardo-capitalistas soslaya una realidad clave: la división internacional del poder mundial, poder que garantiza la circulación financiera en la etapa multinacional del sistema capitalista.

Creo reforzar la articulación de ambas objeciones. Voy a ponerlas en relación con el "vínculo interno" que Habermas postula entre Ciencia Social y sociedad, conexión que guía su labor reconstructiva en la TAC. Habermas defiende su metodología reconstructiva de las teorías sociológicas con dos razones. Una es la de que los paradigmas de Marx, Weber, Durkheim y Mead compiten hoy en pie de igualdad, es decir que aún hoy podemos seguir dialogando con ellos. La otra -que es la que nos interesa aquí a nosotros- es "que los paradigmas guardan en la Ciencias Sociales una conexión interna con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se reflejan la comprensión que del mundo tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y expectativa" (15). Es decir, la vinculación interna entre la ciencia social y sociedad en una relación reflejada: en las teorías sociales la sociedad se autointerpreta. Relación especular que necesita de una autorreflexión de las ciencias para no perder su potencialidad crítica, debido fundamentalmente a que las ciencias sociales (y no sólo ellas) reproducen a nivel de la teoría la división social del trabajo y las relaciones de poder societales. Habermas retomando reflexiones de Horkheimer al repecto nos dice: "Por el contrario, la teoría crítica de la sociedad es consciente del carácter autorreferencial de su empresa; sabe muy bien que a través de los actos de conocimiento pertenece también al contexto social que trata de aprehender. La teoría no permanece externa a su contexto de nacimiento, sino que lo asume en términos reflexivos: 'En este hacer intelectual se han cointroducido, pues, las necesidades y metas, las experiencias y habilidades, los usos y tendencias de la forma actual de existencia humana'. Y otro tanto cabe decir del contexto de aplicación: 'Y lo mismo que la influencia del material sobre la teoría tampoco la aplicación de la teoría a su material es un proceso reductivamente intracientífico, si no a la vez un proceso social'" (16). Si bien Habermas se percata de cómo reobra reproductivamente la teoría en la sociedad a través del contexto de aplicación, abandona la veta crítica, es decir el interés emancipatorio del conocimiento, al postular la necesaria autorreferencialidad -en forma de "abstracción real"- de la categoría básica de su sistema, a saber la "acción comunicativa". Creemos que esta esterilización de la Teoría Crítica se anuncia en la TAC con el abandono de la Teoría del Valor de Marx, aduciendo que ella no puede dar cuenta de las nuevas "abstracciones Reales" producto de una deslingüistización de los ámbitos de integración social. Esta decisión metodológica le cuesta a Habermas no poder referirse críticamente al medium dinero y por ende tampoco al poder , restándole sólo a su TAC una tarea "terapéutica" sin discutir, mejor dicho sin cuestionar el contexto de génesis de su teoría, la

socialdemocracia alemana y menos aún el contexto mundial del sistema capitalista planetarizado del que se nutren las sociedades privilegiadas del "centro".

Para finalizar quisiera solamente acotar que la reconcialiación idealista que propone Habermas en su teoría cumple una función ideológica característica de las filosofías de la historia burguesas. La "acción comunicativa" deviene entonces en "apariencia objetiva", pero no del estilo de las utopías racionales de la época de la ilustración que peoyectaban una forma de vida feliz idealizada, ya que para legitimar su contexto de génesis no necesita echar mano del "utopismo" que según Habermas se ha resquebrajado con la razón de tipo sustancial. La propuesta de nuestro autor se limita entonces a un saludable equilibrio procedimental entre lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético expresivo; principio de no intervención entre las tres razones que es digno de ser asimilado. No de igual modo las tareas que le asigna a la Teoría Crítica de la sociedad, a la cual sólo le queda "la crítica a las deformaciones que las sociedades de modernización capitalista ocasionan a las formas de vida" (17). Residuo crítico que no es suficiente para las tareas que entre nosotros deben asumir las Ciencias Sociales.

LO APEIRON DE ANAXIMANDRO Y LO INCONSCIENTE FREUDIANO

Walter Omar Kohan

Universidad de Buenos Aires

"El status del inconsciente es ético" (J. Lacan)

Leer a un pensador es siempre descubrirlo en un acto de creación. Leer a un pensador de la historia es redescubrirlo hasta inventarlo en una acto de re-creación. Durante siglos se ha leído a los primeros presocráticos - y a Anaximandro en particular- como a físicos interesados en la elucidación de la naturaleza material del universo. Se trata -como es bien sabido- de una creación de Aristóteles, sustentada en su concepción de la filosofía primera como el estudio de las primeras causas y principios y en su búsqueda dialéctica de antecedentes históricos para tales nociones. Y si esta lectura resulta especialmente atractiva en sus orígenes debido a la riqueza que sus potencialidades desarrollaron en su creador, se empobrece notablemente, en cambio, en quienes hoy la repiquetean en forma acrítica y monótona, empobreciéndola y empobreciéndose como incansables repetidores de lo mismo. En este trabajo, intentaremos recrear y redescubrir a Anaximandro, a su ápeiron. Esbozaremos un sorprendente paralelo con uno de los principales aportes de la psicología freudiana: lo Inconsciente (das Unbewutsse). Nos valdremos de este concepto clave en las ciencias del hombre contemporáneas como de una herramienta para mostrar la fertilidad y actualidad de categorías que, aunque luego siempre se transformen, nacen con Anaximandro para no morir. No ya para buscar en él una verdad histórica tan inhóspita como inhallable sino para crear en y con él una verdad actual, sabedores de que la riqueza de éste o de cualquier otro escrito sobre la historia del pensamiento no está nunca en una supuesta verdad que él devele sino en la riqueza y productividad de una verdad que él crea.

I

Pocas pero jugosas son las palabras que conservamos de Anaximandro referidas a tò **ápeiron**, lo ilimitado, lo sin límite, fin o término. En un testimonio de Aristóteles (Fis. III 4, 203b = DK 12 A 15) que, en virtud de su carácter hierático y lenguaje arcaico, la mayoría de los helenistas contemporáneos consideran textual de Anaximandro, se nos dice que lo ilimitado "todo abarca y todo gobierna"; un fragmento que está en ese mismopasaje de la Física de Aristóteles (= DK 12 B 3) nos dice que es "inmortal e indestructible"; otro fragmento en Hipólito (Ref. I 6, 1 =

DK 12 B 2) afirma de lo **ápeiron** "que no envejece", epíteto que -al igual que el de inmortal- Homero reservaba a sus dioses y con el que luego Platón designaría a las Ideas. Por último, el fragmento más extenso que conservamos de Anaximandro (DK 12 B 1 = Simplicio, **Fís.** 24.13) dice que "lo ilimitado es principio de las cosas que son ... Pero desde donde hay nacimiento para las cosas que son, también hacia allí les viene la destrucción según la necesidad. En efecto, pagan la culpa y la reparación de la injusticia unos a otros según el orden del tiempo".

Es importante señalar, en primer término, que sentimos en estas palabras el espíritu de un legislador mucho más que el de un físico. En segundo lugar, que la ley universal que él mismo nos señala, como ley revestida de un carácter divino que la respalda como principio explicativo y ordenador del acontecer cósmico, surge como una ausencia o carencia, tal como lo marca la **a** privativa de **ápeiron**: lo **ápeiron** es, en efecto, carencia, ausencia de límites o fin; lo que define, en primera instancia a la ley iniversal es una cierta negatividad, un no ser o no tener algo. Ahora bien, esta negatividad se aplica sobre otra negatividad, cual es el concepto de límite o fin: el límite o fin de algo es el comienzo de su no ser, lo que marca él a partir de donde él ya no es. Y como negación de negación lo ilimitado se convierte en absoluta afirmación, como ausencia de ausencia en absoluta presencia. De allí su carácter omnipresente y omnirrector. Es éste el sentido más fuerte y fecundo del término **ápeiron**, que Anaximandro instaura de un modo fundacional y problemático en el horizonte conceptual de los primeros pensadores griegos. Retomaremos estas consideraciones más adelante y nos centraremos, por el momento, en algunos aspectos que tienen que ver con el papel omnipresente y omnirrector de **tò ápeiron**. Por un lado, se trata de una ley que se aplica necesariamente (**katà tò chreôn**), por lo que sus efectos son inevitables e inexorables. Esto nos lleva a un segundo punto relevante que tiene que ver con el universo gobernado por esta ley: ¿es éste un universo de personas, de cosas o de ambas? Para contestar esta pregunta nos será útil analizar el lenguaje del fragmento. El uso del participio **ón** (que hemos traducido por "las cosas que son" no es decisivo ni determinante ya que el genitivo y dativo plural que aparecen en las dos primeras sentencias -las más discutibles en cuanto a su textualidad- pueden ser indistintamente masculinas o neutras. La terminología de la última sentencia -a la vez la más indiscutiblemente textual- da cuenta, en cambio, de un mundo innegablemente humano: no parecen ser las cosas capaces de cometer injusticia unas a otras y mucho menos de pagar culpa alguna por ello, sino por analogía con algo que se ha pensado previamente en el ámbito humano. Y tal vez sea éste el modo en el que debamos leer el fragmento, algo que se ve reforzado por el uso del neutro plural **pánta** ("todo" o "todas las cosas") en DK 12 A 15. El principio o ley explicativa que gobierna y abarca la totalidad surge para dar cuenta de una legalidad humana y se extiende a una legalidad universal en la que aquélla se inserta. **Tò ápeiron** es, entonces, una ley que rige el orden humano y un **kósmos** mayor del que el hombre forma parte. Habrá que esperar hasta Heráclito y su reafirmación del origen único y divino de todas las leyes humanas para encontrar, además de un

intento por dar respuesta a los primeros cuestionamientos a las leyes de la polis, los primeros síntomas de la disgregación de esta única legalidad, y hasta los sofistas para leer detrás de la consabida antinomia **physis-nómos** la escisión definitiva de la misma, pero en Anaximandro es una única ley la que rige el orden humano y el orden cósmico. Por último, nos interesa destacar la especial relación que guarda **tò ápeiron** con el tiempo: por un lado, la lógica de lo legislado por él es una lógica temporal: es en el transcurso del tiempo y según su ordenamiento que cosas y hombres cometan injusticias y las reparen. Pero el principio o ley que es **tò ápeiron** es atemporal, no hay en él tiempo o, lo que es lo mismo, **tò ápeiron** está fuera del tiempo. Aunque no hay en él pasado, presente o futuro, **tò ápeiron** rige de un modo ineluctable e imperturbable lo pasado, lo presente y lo futuro. Un principio fuera del tiempo está presente en todo el acontecer temporal y lo gobierna.

II

En este punto, y para iluminar el análisis hasta aquí expuesto, nos valdremos de la noción freudiana de lo inconsciente (**das Umbewutsse**). Si bien se trata de un concepto eminentemente psicológico, creemos que presenta un enorme potencial -que aquí sólo pretendemos esbozar- para ser desarrollado por la filosofía. Considerado por muchos como el mayor aporte de Freud a la psicología contemporánea, lo inconsciente surge en el plano tópico como un sistema que muestra la incapacidad e insuficiencia de la esfera consciente para explicar la totalidad de la psiquis humana. Es necesario postular -en la concepción freudiana- un psiquismo inconsciente que se constituirá en una hondura o trasfondo omnipresente que es necesario postular para dar cuenta adecuadamente de la integridad del comportamiento humano. Nos centraremos, más que en el aspecto tópico de lo inconsciente, en su carácter de principio explicativo. Se trata, por cierto, de un principio que a la vez es un fundamento inasible e insondable: en efecto, nunca conocemos lo inconsciente sino a través de sus efectos que ya no son inconscientes. Un sueño, un síntoma o un acto fallido son todas manifestaciones de lo inconsciente, pero no pueden producirse sino en una esfera preconsciente; las marcas o huellas que podemos conocer de lo inconsciente ya no son inconscientes; en otras palabras, lo inconsciente para hacerse conocer debe dejar de serlo, en cuanto inconsciente nos es incognoscible. Lo primero que nos llama la atención de lo Unbewutsse es su prefijo un que indica negación, ausencia o carencia. Lo inconsciente es, en efecto, ausencia o negación de consciencia (**Bewutssein**). ¿Qué es la conciencia? Tal vez podamos decir que en su aspecto más representativo es un estado de reconocimiento, tener consciencia de algo significa reconocerlo. ¿Y qué significa reconocer algo? Significa dar con su forma, encontrar sus límites, lo que permitirá acotarlo de todo lo que él no es. Lo inconsciente será, entonces, la ausencia o negación de límites y como negación de negación se transforma en absoluta afirmación, como ausencia de ausencia en absoluta presencia. De allí su carácter ilimitado y con ello omnipresente: todos los

actos psíquicos son, en primera instancia, inconscientes. Veamos ahora algunos aspectos que tienen que ver con el carácter omnipresente de lo Inconsciente como principio explicativo de la psiquis humana. En primer lugar, se trata de un principio explicativo que se vale de leyes necesarias e ineludibles. Estas leyes -básicamente la aplicación de los principios de placer y realidad sobre la libido o instinto vital - funcionan con independencia del arbitrio humano: el hombre sólo puede saber que cuenta con ellas pero no anularlas. En segundo término, no podemos ignorar las diferentes cosmovisiones de nuestra contemporaneidad y la Grecia del siglo VI a.C.: el hombre ya no está inserto en armonía con el orden natural, sino en franca oposición a él; la legalidad humana y la legalidad natural se han escindido definitivamente y es por ello que Freud se vale de lo inconsciente para explicar el pasaje de la ley natural a la ley humana, el tránsito del deseo al deseo reprimido, instancia fundante de toda producción cultural. Con todo, aunque su ámbito de aplicación es eminentemente humano en teoría freudiana, ello no ha impedido que un autor como E. von Hartmann postulara -aún antes de concluir el siglo XIX- un Inconsciente Absoluto, fundamento y ley metafíca del devenir universal. Finalmente, la especial relación de lo inconsciente con el tiempo. Lo inconsciente, por un lado, no envejece, está situado fuera del tiempo; por el otro, regula el fluir de los comportamientos conscientes y con ello su ordenación temporal. Así, un deseo reprimido en el inconsciente de un niño no sufre modificación alguna por el paso del tiempo y desde un presente atemporal busca su satisfacción -y reparar la injusticia sufrida- actualizando el ayer o anticipando el mañana. La lógica de lo inconsciente es una lógica atemporal que gobierna la lógica temporal de la conciencia y la determina.

III

Volvamos ahora a Anaximandro, a su **ápeiron**. Ya hemos aludido al modo problemático y ambivalente en el que algunos presocráticos pensaron lo ilimitado. Parménides concibió al ser del cosmos desde un presente atemporal como una esfera homogénea, inmóvil y limitada, entendiendo, tal vez, al concepto de límite como realización y viendo en él una cierta perfección que le era negada por el término **ápeiron**. Sin embargo, desde una concepción cíclica del tiempo, Empédocles postuló un esfero similar al de Parménides, pero ilimitado y Anaxágoras concibió a un autócrata Nous ordenador de todas las cosas como ilimitado, recogiendo ambos sentido positivo del término **ápeiron** instaurado por Anaximandro.

Dijimos antes que lo **ápeiron** es una ley inescrutable que todo lo gobierna, una ley incognoscible y de la que sólo podemos conocer sus efectos. Si el mundo fuera un juego, lo **ápeiron** sería las reglas de ese juego. Heráclito decía en su fr. 52 que " el tiempo es un niño que juega...su reino es el de un niño." La metáfora es especialmente adecuada para entender la relación del **ápeiron** con el mundo en tanto el mundo en su lógica temporal juega un juego cuyas reglas le son dadas desde una

instancia atemporal y es la ausencia de todo límite lo que constituye a estas reglas, que Anaximandro llamó **tò ápeiron** un principio de absoluta presencia y positividad en el cosmos. Anaximandro entrevió que el acontecer humano y cósmico no era de ningún modo azaroso sino que seguía ciertas pautas ineludibles. Que la injusticia se paga necesariamente, entre los hombres y en la naturaleza, y que estas pautas o reglas no son fijadas ni por el hombre ni por la naturaleza, sino desde una lógica en la que no rige el tiempo ni la contradicción. A sugerir una perspectiva fecunda para la interpretación de la dinámica de estas reglas al mismo tiempo que a estimular su investigación es que hemos apuntado en esta trabajo.

En nuestra hipótesis, la dinámica de estas reglas guarda más de una similitud con la dinámica del inconsciente freudiano. Y para terminar, podríamos decir - parafraseando a Freud y a Lacan - que, sea como fuere, hay que ir a buscar estas reglas, porque, en alguna parte ellas se muestran.

BIBLIOGRAFIA

DIELS, H., - Kraz, W., ie fragmente der VorsokratikerI-II,

EGGERS LAN, C., Los filósofos presocráticos I, Madrid, Gredos 1978

FREUD, S., " Lo Inconsciente " en Obras completas de S. Freud, trad. esp. L. López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva 1973 (3ra edición)

GUARIGLIA, O., " Anaximandro de Mileto " en Anales de Filología Clásica IX (Buenos Aires, 1964 - 65), p. 23 -155.

KAHN, CH., Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, New York 1985 (2da edición).

ASPECTOS EPISTEMICOS DE LA LOGICA INTUICIONISTA

Javier Legris *

* Universidad de Buenos Aires

En esta comunicación voy a presentar de manera resumida algunos argumentos en favor de la idea de que la lógica intuicionista es una lógica de la demostrabilidad matemática, o, en otras palabras, una lógica del conocimiento matemático. "Demostrabilidad" quiere decir aquí "demostrabilidad constructiva", tal como ésta suele ser entendida en los textos clásicos de matemática intuicionista. Los argumentos a exponer surgirán de una interpretación de la lógica intuicionista en un sistema de lógica epistémica. Estas ideas valen para la lógica de predicados intuicionistas en su totalidad. No obstante, para no extenderme demasiado sobre problemas especiales de los cuantificadores intuicionistas, me limitaré al caso de la lógica de enunciados. (Para la lógica de predicados, véase LEGRIS (90).)

1

En (33) K. Gödel estableció determinadas relaciones entre la lógica de enunciados intuicionistas y el sistema modal S4 de Lewis sobre la base de una traducción de las expresiones del lenguaje de enunciados intuicionistas en el modal. Las conectivas intuicionistas se interpretaban por medio de conectivas clásicas con el agregado de un operador modal. Esta interpretación le permitió a Gödel llegar al siguiente resultado:

(1.1): Si un enunciado A del lenguaje intuicionista de enunciados es demostrable en la lógica intuicionista, entonces su traducción I(A) en el lenguaje modal es demostrable en S4.

Gödel utilizaba el signo "B" para expresar el operador modal de necesidad, asignándole el significado intuitivo de "es demostrable" (en alemán beweisbar), con lo cual apuntaba a interpretar la lógica intuicionista como una "lógica de la demostrabilidad"; así los enunciados intuicionistas eran vistos como haciendo referencia a la demostrabilidad de estados de cosas matemáticos.

Con mayor generalidad, es plausible entender el sistema S4 de Lewis, empleado por Gödel, en términos epistémicos, esto es, en términos de una "lógica del conocimiento" (o "del saber"), en la cual el operador modal recibe la interpretación

intuitiva de "se sabe que" o "una persona arbitraria sabe que". En este caso, "saber" se define como "creencia verdadera justificada", es decir como,

(1.2): SA $=_{df}$ JA $\wedge$ A,

donde SA se lee como " se sabe que A" y JA como "se cree justificadamente que A". El concepto de creencia justificada puede precisarse mediante una serie de principios que junto con (1.2) deriven versiones epistémicas de los axiomas de S4, y sólo de S4. (Véase LEGRIS (89) y (90.) Llamaré S a esta variante epistémica de S4.

Una traducción de los enunciados intuicionistas en el lenguaje epistémico, para lo cual se cumple la correspondiente versión de (1.1), está dada por la siguiente función T, que tiene dominio enunciados del lenguaje intuicionista y como valores enunciados del lenguaje epistémicos, definiéndose como sigue:

(i) T (p) $=_{df}$ Sp, donde p es un enunciado atómico;
(ii) T (A $\vee_i$ B) $=_{df}$ T(A) $\vee$ T (B);
(iii) T (A $\wedge_i$ B) $=_{df}$ T(A) $\wedge$ T (B);
(iv) T (A $>_i$ B) $=_{df}$ S (T(A) $>$ T (B));
(v) T ($\neg$ A) $=_{df}$ S $\neg$ T (A) , para cualesquiera enunciados A y B.

Las expresiones de la forma T (A) son llamadas **fórmulas -I** del lenguaje epistémico.

II

Vale la pena analizar qué ideas acerca de la lógica intuicionista conlleva esta traducción. En primer lugar, los enunciados atómicos intuicionistas son vistos como enunciados epistémicos, en los cuales el operador S afecta a un enunciado atómico. Esto significa que afirmar un enunciado p es lo mismo que afirmar la cognoscibilidad de p -lo que en el caso intuicionista es lo mismo que afirmar su demostrabilidad-. Esta idea de considerar los enunciados como referidos a demostraciones es típica del intuicionismo. A. Heyting en (66), p. 60, señala: "Si simbolizamos la proposición 'la proposición p es demostrable' mediante '+ p', entonces [...] las afirmaciones '+ p' y '+ +p' tienen exactamente el mismo significado". Así, afirma, p. ej., que la suma entre naturales es conmutativa es lo mismo que afirmar que es posible para cualesquiera dos números naturales construir una demostración de que suma es conmutativa.

En segundo lugar, las conectivas intuicionistas conjunción y disyunción tienen, según la traducción, el mismo significado que las correspondientes clásicas, con la salvedad de que vinculan exclusivamente fórmulas -I del lenguaje epistémico, esto

es, fórmulas que ya contienen operadores epistémicos. Por el contrario, el condicional y la negación requieren, ellos mismos en su traducción, el operador epistémico.

De este modo, un enunciado A $>_i$ B debe traducirse en términos de un análogo epistémico $\Rightarrow$ de la "implicación estricta" de la lógica modal, al que llamaré **implicación epistémica"** y que se define como sigue:

(2.1.): A $\Rightarrow$ B $=_{df}$ S (A $>$ B).

Ahora bien, esta implicación epistémica no reproduce con total exactitud el condicional intuicionista. En efecto, en el caso de aquélla no es válida la versión correspondiente de la siguiente "paradoja de la implicación material":

(2.2.): A $\Rightarrow$ (B $\Rightarrow$ A),

que si es válida para la lógica intuicionista (véase LEGRIS (90), p. 119). Sin embargo, (2.2) se vuelve válido, si A y B son fórmulas-I, pues para toda la fórmula-I T(C), vale que: T(C) = ST (C), de manera que en (2.2) A puede reemplazarse por SA y obtenerse el enunciado

(2.3) SA $\Rightarrow$ (B $\Rightarrow$ A),

el cual es demostrable en S (véase LEGRIS (90a) para el caso de la implicación estricta en S4). Esto explica la afirmación habitual de que el condicional intuicionista debe entenderse, al mismo tiempo, **extensionalmente** (ya que en él valen las "paradojas de la implicación material") e **intensionalmente** (ya que se exige que su antecedente sea demostrable). (Véase DUMMETT (77), pp. 15 y ss.) De aquí que la implicación epistémica refleje el condicional intuicionista sólo en el contexto de fórmulas-I

Algo semejante ocurre en el caso de la negación. Un enunciado intuicionista $\neg_i$ A se traduce como una forma de refutación (i.e., saber que se da la negación), a la cual puede llamarse **negación epistémica**, definible como:

(2.4): $\sim$A $=_{df}$ S $\neg$ A.

Esta negación epistémica refleja la intuicionista sólo en el contexto de fórmulas-I. A modo de ejemplo, se puede ver el siguiente enunciado, válido en la lógica intuicionista,

(2.5): A $>_i$ ($\neg_i$A $>_i$ B).

cuyo análogo en S,

(2.6): $A \Rightarrow (\sim A \supset B)$,

es demostrable en S sólo cuando A y B son fórmulas-I (v. LEGRIS (90), p. 120).

III

Como consecuencia de lo anterior, la conjunción y la disyunción intuicionistas no son más que sus análogos clásicos, si bien referidos exclusivamente a enunciados epistémicos. Por otro lado, el condicional y la negación intuicionistas poseen un significado que es enteramente diferente del significado del condicional y la negación clásicos. Así, resulta además que la lógica intuicionista es empleada para referirse a la cognoscibilidad (aquí, demostrabilidad) de un enunciado matemático -y no para referirse a "estados de cosas" matemáticos o entidades semejantes-. Este es el origen de las conocidas divergencias de la lógica intuicionista con la lógica clásica.

Estas consecuencias obligan a rever la posibilidad de establecer relaciones entre ambas lógicas. Por ejemplo, en varias ocasiones se ha afirmado que la negación intuicionista implica la clásica, siendo la intuicionista una negación "más fuerte". Esta idea se expresa en la traducción aquí presentada del siguiente modo, para el caso de un enunciado atómico p:

(3.1): $S\neg S\ p \Rightarrow \neg p$.

Ahora bien, el añadido de (3.1) al sistema S hace que el sistema degenere en la lógica de enunciados, es decir, hace que el operador epistémico S se vuelva vacuo y que el sistema entero se torne indistinguible de la lógica de enunciados (véase LEGRIS (90a)). No obstante, el problema se soluciona al ver que esta interpretación de las relaciones entre ambas negaciones es inadecuada. Como señalé, la lógica intuicionista se aplica a enunciados que afirman no estados de cosas matemáticos, sino la demostrabilidad de estados de cosas matemáticos, esto es, no se la ha construido para hablar acerca de una realidad "externa", sino para hablar acerca de la posibilidad de demostrar la existencia de determinadas relaciones matemáticas. Esta es la idea subyacente al pasaje de Heyting citado más arriba y que aparece de manera incluso más precisa en otras interpretaciones de la lógica intuicionista (como ejemplo, véase PRAWITZ (80)).

Esta situación debe tomarse en cuenta al pretender establecer relaciones entre ambos sistemas lógicos (relaciones que, por otra parte, son posibles al traducir la lógica intuicionista en una *extensión* de la lógica clásica). Los enunciados atómicos intuicionistas p deben entenderse como "afirmaciones epistémicas" Sp (tal como sucede en la traducción propuesta arriba). En consecuencia, la negación intuicionista

implica la clásica, pero *sólo en el contexto de afirmaciones epistémicas*, o, dicho de otro modo, no implica la falsedad clásica, sino la negación de su demostrabilidad (esto es, su refutabilidad), lo que queda expresado así:

(3.2) $S \neg S\ p \Rightarrow \neg S\ p$.

Esta afirmación evita las indeseadas consecuencias que (3.1) acarreaba y puede generalizarse sin más para el caso de enunciados cualesquiera (no necesariamente atómicos), debido a la propiedad de las fórmulas-I citada arriba.

Esta interpretación del lenguaje intuicionista en otro epistémico conlleva la afirmación de una cierta "incomparabilidad" entre las expresiones del lenguaje intuicionista y el clásico: los enunciados de uno y otro hacen referencia a diferentes tipos de entidades. Esta diferencia semántica refleja las conocidas discusiones entre intuicionistas y "realistas" matemáticos acerca de la naturaleza de las entidades matemáticas y explica el hecho de que para el intuicionismo el concepto semántico primario sea el de demostrabilidad y no el de verdad. Sin embargo, desde la perspectiva clásica, la lógica intuicionista puede verse como una lógica restringida a afirmaciones acerca de la demostrabilidad de enunciados matemáticos, esto es, como una "lógica del conocimiento matemático".

BIBLIOGRAFIA

DUMMET, M. (77): *Elements of Intuitionism.* With the assistance of Roberto Minio, Oxford, Clarendon Press, 1977.

GÖDEL, K. (33): "Eine Interpretation der intuitionistischen Aussagenkalküls", en *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, Heft 4 (1933), pp. 39-40.

HEYTING, A. (66): *Intuitionism. An Introduction.* Amsterdam, North-Holland, 2da. ed., 1966.

LEGRIS, J. (89): "Justificación Epistémica", en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), IV (1989), pp. 3-19.

LEGRIS, J. (90): *Eine epistemische Interpretation der intuitionistischen Logik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

LEGRIS, J. (90a): "Algunos problemas en la interpretación modal de la lógica intuicionista" , comunicación presentada en las Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba (Arg.) 7 y 8 de diciembre de 1990.

PRAWITZ, D. (80): "Intuitionistic Logic: A Philosophical Challenge". En WRIGHT, G. H. von (comp.): *Logic and Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoof, 1980, pp. 1-10.

PARA PENSAR LATINOAMERICA

Lic. María Cristina Liendo *

* Universidad Nacional de Córdoba

"Tal vez pensando y pensando un día aprenda a volar". A.Y.

La filosofía como función de existencia y la "filosofía latinoamericana".-

El filósofo argentino Arturo Andrés Roig sostiene que la filosofía es una "función de la existencia" (1) en el sentido de la imposibilidad del hombre en tanto "subjetividad histórica" (2) de eludirla. El hombre hace filosofía al pensar su existencia en el transcurrir histórico que la conforma en cuanto accede a la conciencia de esa con-formación. Para un sujeto histórico la filosofía es ineludible en tanto conciencia de su propia subjetividad, de su hacer del mundo su mundo, es decir, en tanto la existencia se le vuelve para.sí. No podemos sino existir -y por eso filosofar- en un mundo que es el nuestro y que llamamos Latinoamérica. Este es el aquí donde "funciona" la actividad filosófica.-

La filosofía entendida como una función de la existencia consiste esencialmente en el "carácter disruptivo" (3) que nos permite diferenciarla de lo ideológico. Hay en ella una expresa "voluntad de fundamentación" (4), un trabajo de des-cubrimiento, que pasa por la toma de conciencia de los supuestos que operan como punto de partida del hacer filosófico. Este proceso de concientización se realiza al modo crítico. Si el filósofo rompe en algún momento el velo de lo ideológico es por esta voluntad de criticarse a sí mismo, de criticar el contenido de su pensar empezando por sus propios supuestos. La voluntad de hacer filosofía sólo aparece en este momento, y, aunque sólo sea momentáneamente.-

De lo dicho es posible sacar una conclusión: los supuestos que la filosofía deberá empezar por criticar serán: -los que aparezcan más ideológicamente "contaminados";- - los que están en la base de nuestra condición existencial; es decir, los que están en la base de nuestra americanidad y de nuestra contemporaneidad.

1.- Normatividad de la filosofía.-

Un primer e ineludible supuesto se refiere a la filosofía misma en cuanto pensar crítico. Son muchas las discusiones centradas en la cuestión de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Algunos sostienen que ya desde el nombre -"latinoamericana"- esta filosofía está "infectada" ideológicamente. Desde este punto

de vista no vale la pena que nos dediquemos a filosofar, pues jamás emergeríamos del ámbito de lo ideológico. La filosofía nos estaría vedada desde siempre. Otros, menos drásticos, han calificado a la filosofía latinoamericana como copia más o menos servil, más o menos bien lograda en función de un modelo previo -en general el helenístico hegeliano- y así la "filosofía latinoamericana" es mejor recibida en el ámbito académico institucional en tanto más se acerca a dicho modelo, ya sea en cuanto a lo temático como a lo formal.

El supuesto que está operando bajo estas discusiones de una manera totalmente acrítica, es el de la normatividad de la filosofía. Este da por sentado la existencia de normas previas a la acción (no perder de vista que la palabra 'acción' está significando quehacer filosófico, y 'norma' las características previamente determinadas de la acción), en un razonamiento que reviste esta forma: Hay normas por respetar si se aspira a que el pensamiento "merezca" ser considerado filosófico. Yo respeto las normas, por lo tanto, mi pensamiento es filosófico. Esta conclusión se da sin preguntarse previamente:

-Sobre las condiciones existenciales que dieron lugar a tal normativa.
-Sobre la vigencia de tales condiciones.
-Sobre la legitimidad de normativizar la acción.
-Sobre la conveniencia de que las normas precedan a la acción.

En un momento posterior nos preguntaríamos:

-Si no sería más conveniente la preeminencia, al menos temporal, de la acción sobre la norma, de modo de no abortarla antes de nacer.

-Si no sería más conveniente también dejar que el pensamiento fluya libremente, que el pensamiento piense (¿por qué definir previamente una esencia de filosofía ?), y luego -en el peor de los casos- practicar alguna especie de "purificación" de lo pensado. Y digo 'en el peor de los casos' porque otra vez habría que preguntarse cuál es el patrón que separa lo puro de lo impuro. Y, en este momento, con un criterio solamente economicista: ¿no se entraría en una especie de derroche intelectual, lujo que nadie -y mucho menos los latinoamericanos- nos podemos dar?

-También podríamos interrogarnos si este llamado "derroche intelectual" no será nuestra peculiar forma de pensar, nuestra forma de hacer filosofía.

-¿No habrá llegado la hora de elaborar nuetra propia normativa en filosofía, en el caso de que esto sea ineludible?

Propongo entonces la "norma del derroche", una especie de vale todo en lo que se refiere a la reflexión sobre nosotros como tales, es decir, como pueblo que se piensa

a sí mismo. La decantación de lo pensado ha de venir desde nosotros mismos, desde nuestra propia "empiricidad" y "circunstancia"(5), las que a su vez se ocuparán de revalidar lo pensado a fin de incorporarlo a la tradición filosófica o desecharlo por ser auténtico e inservible derroche intelectual.

2.- Base Social

También se trabaja acríticamente con el supuesto de establecer lo indígena como base social (de ninguna manera excluyente) para fundar una filosofía latinoamericana, sin preguntarse desde qué categorías culturales y epistemológicas se lo piensa, y, en general, considerándolo como un todo homogéneo en sus conductas, expectativas, luchas e imaginario sacro-religioso.

Más que esperable es necesario, conveniente y pertinente, explicitar con total claridad el lugar -el topos-, la particularidad desde y a partir de la cual se elabora el pensamiento. Entendiendo por categorías culturales una etnia, una historia social, una clase social, una nacionalidad, una práctica política, políticas determinadas, operando por separado o conjuntamente; y, por categorías epistemológicas el ámbito científico concreto (historia, sociología, etc.).

Probablemente esto sería un buen punto de partida para evitar las diversas formas de alusión encubierta que se practican. En general, en filosofía latinoamericana, se considera el tema de las etnias -no solamente nativas sino también las resultantes de las diversas corrientes inmigratorias- en una especie de ejercicio dramático, teatralizado, haciendo "como si", se la aludiera pero es una alusión en gran medida ontologizadora de la realidad que pretende aludir. Se nombra a los integrantes de una determinada etnia como una cosa: el indio, el nativo, y ,se pretende que se comporte como tal: un algo fijo, determinado, que realiza la esencia de Lo Indio. En una palabra, un algo deshistorizado en un proceso que también involucra a aquel de quien parte la pretendida alusión.

2.a) La base social indígena como problema.-

No dejando de considerar los elementos nativos como sujetos de una filosofía latinoamericana, a ésta se le presentan al menos dos tareas inmediatas:

- Un proceso de devolución de la subjetividad a estas etnias (no a sus componentes que probablemente nunca lo perdieron), manifestado en un trabajo, quizás demasiado lento, de rastreo y rescate de su propia memoria histórica, de cómo vivenciaron el "encuentro" con sus dominadores y la particular conciencia que -por esto mismo- no todas estas vivencias fueron iguales para la diversidad étnica americana. Es posible preguntar si todas estaban en el mismo proceso de desarrollo

cultural, si todas estaban en el mismo punto de este proceso supuestamente semejante, si todas tenían la misma cosmovisión metafísica, científica o religiosa, si en todas golpeó de la misma manera la conquista, o si en todas golpeó.-

- Un proceso de reconocimiento de las diferencias para recuperar la identidad. Dicho reconocimieto produce un doble encuentro: con el otro, el que es diferente de mí y luego, partiendo de él, conmigo mismo, ya que las diferencias con el otro destacan mis propias características. Recién entonces puedo hablar de mí con el otro, y de él con otros.

No vamos a devolver las subjetividad histórica a ningún pueblo, ni vamos a rescatar la nuestra como latinoamericanos insistiendo en esa actitud "tradicionalista", en el sentido en que ha sido trabajado por algunas corrientes que podríamos llamar "indigenistas", cuyo objetivo principal es regresar a un estado imposible de pureza de raza, no sólo por la imposibilidad de volver atrás en el tiempo, sino, fundamentalmente porque los supuestos depositarios de tal pureza, ya no existen fuera de nuestra imagen deshistorizada de esos pueblos. Si les queremos reconocer subjetividad histórica en el pensarnos a nosotros mismos como americanos, no es cosificándolos en un universal ideológico uniformante y petrificado, sino devolviéndoles su proyecto y expectativa, su palabra cultural, la que silenció el conquistador y la negación posterior de ella que realiza dicha cosificación. Es escuchando lo que hoy tiene para decir acorde a la codificación, a la historización de su experiencia, de su cotidianeidad, en suma, a la elaboración de su circunstancia y no lo que nosotros queremos escuchar acorde a la imagen cosificada que de ellos tenemos.

Un ejercicio de reconocimiento de la identidad de lo indígena en una doble diversidad: que son distintos a lo que pensamos de ellos y que son distintos entre sí, probablemente nos pondría en el camino de identificarnos como latinoamericanos en tanto el elemento unificatorio de las diversidades que en América se manifiestan, levantando de esa manera la categoría de lo mestizo como axiológicamente positiva. Dejar sin voz y sin historia a una realidad social, que por serlo las tiene, es reproducir el esquema sobre nosotros mismos, en un proceso de autonegación.

3. La Palabra

Otro aspecto no trabajado y sólo apenas preguntado es la cuestión del lenguaje en que deberá expresarse una filosofía latinoamericana. Ante la imposibilidad de una lengua propia, nos encontramos con tres actitudes que coinciden en mayor o menor medida con posturas teóricas: o usamos el idioma sin problematizarlo, o nos lanzamos al rescate de una lengua ya irrecuperable o enmudecemos para no usar la lengua impuesta (hispanismo, indigenismo, autoalienación).-

Las dos primeras actitudes juegan en una oposición más aparente que real, porque ambas operan desde el supuesto del pasado como sujeto de la historia. En este sentido el hispanismo ve al idioma como una donación de la "madre patria" que por eso mismo hay que mantener en su pureza castiza y no deformar con extranjerismos, barbarismos y americanismos. En esta misma dirección se ubica el indigenismo, y por eso no es lo opuesto, aunque así se lo pretenda presentar, que intenta rescatar las lenguas indígenas como piezas arqueológicas para volver a mirar el mundo todavía no tocado por el conquistador, a través de esas palabras puras. La creencia que tenemos que la palabra ya perdida para siempre, es aún más peligrosa, ya que se asienta en la negación de la historicidad, lo que es una negación de nosotros mismos como humanos, ejercida desde adentro, en un proceso de autoagresión.

Ni el pasado como sujeto histórico ni la ausencia de humanidad podrían conformar un vehículo de expresión filosófica en Latinoamérica. La propuesta del "derroche" arriba mencionada, podría verse enriquecida por el ejercicio concreto de una inversión de este tipo: no organizar y estructurar una lengua en el sentido de habla sobre una lengua en el sentido de Lenguaje, sino al revés: rescatar, salvar, valorar la palabra cotidiana, el habla concreta como centro, como núcleo del hacer filosófico, como el lugar desde el cual se puede proferir la palabra latinoamericana, que ya no tendrá por eso voces "universalmente técnicas" características de La Filosofía. Partir de las formas del habla cotidiana de nuestros pueblos y construir con ellas una conciencia histórica enraizada en la propia experiencia, nos puede abrir la posibilidad del ejercicio de la palabra propia, aun cuando ese ejercicio se manifieste en el silencio. No en el infecundo silencio de la automudez, sino en el callar como forma de hablar, como forma discursiva "no tradicional".

La propiedad de la palabra se pondrá de manifiesto en la organización y configuración del mundo como nuestro mundo (la palabra 'río' no sólo suena distinto en América que en España, sino también para un isleño del Paraná o para un llanero riojano). Es decir, la palabra será propia, será nuestra, si se profiere como mediación que constituye la conciencia de ser sujeto y que organiza por eso la objetividad del mundo.

Sin duda, los supuestos arriba mencionados, implican sólo una demarcación del ámbito del trabajo filosófico que prodríamos realizar sobre ellos (sin agotarlos en temática), en un intento de avanzar sobre la discutida cuestión de la posibilidad de la filosofía latinoamericana. Ella es posible porque ella está aquí. Su presencia clausura la discusión. Y nosotros estamos para hablar de filosofía, con el adjetivo que creamos más apropiado o sin él. No sería deseable que, mientras encontramos uno acorde o discutimos si lo ponemos o no, perdamos la energía para pensarnos y la dirección de ese pensar.

Notas

(1) Arturo Andrés Roig. "Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano". Fondo de Cultura Económica. México 1981.

(2) Arturo Andrés Roig. Obra citada.

(3) Luis Villoro. "El concepto de ideología y otros ensayos". Fondo de Cultura Económica. México 1985.

(4) Arturo Andrés Roig. Obra citada.

(5) Arturo Andrés Roig. Obra citada.

LA EPISTEMOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES: SUS POLITICAS INEXPRESAS

(La "abstracción real" de Habermas)

Jorge Lovisolo*

A Héctor Pérez y Gonzalo Saravia

* Universidad Nacional de Salta

Antes de aclarar lo que Habermas entiende por Realabstraktion me permitiré mostrar la tonalidad discursiva y las modalidades argumentativas de los distintos contextos de aparición Realabstraktion aparece nueve veces en las últimas 116 pp. de la Theorie des kommunikativen Handelns. Como se verá hay en Habermas una estudiada estrategia en el simulacro en el uso de las comillas y bastardillas, súbitos cambios de tácticas entre comilladoras como bruscos golpes de timón que, en ciertas ocasiones, anticipan rectificaciones de rumbo y marcan la distancia brechtiana entre paradigmas rivales y en otras, disimulan, la rapsódica promiscuidad entre esquemas conceptuales concurrentes. Beckett diría que estamos ante una prosa que oscila, con regularidad casi respiratoria, entre «claridades dudosas» y «oscuridades imperfectas» (L'Innomable, 35). La obra no es "difícil", aunque si de lectura gravosa que induce en el lector una suerte de estrabismo intelectual. Y todo esto llega a un finale donde se hace uso bastardo de la dimensión perlocutoria del lenguaje, pues se trata de una perlocución gráfica, inaudible, silenciosa, en suma, una perlocución en bastardilla, que no por eso deja de enturbiar la transparencia argumentativa. Veamos las sucesivas apariciones.

1a. aparición (Th.K.H., II, 475) Abstracción real hace su primera presentación en sociedad rodeada de la flor y nata conceptual de los Grundebegriffe, en el silencio alfombrado de una prosa desértica donde se describe una Lebenswelt burocratizada, dañada y sin cesar agredida por tediosos imperativos sistemáticos que interfieren y distorsionan la producción y reproducción simbólica del mundo de la vida, sin más rumor de fondo que el laborioso zumbido fabril y el monótono sonsonete de la autovalorización del capital, que ha silenciado la interacción social mediatizada por actos lingüísticos sustituyéndolos por los medios reguladores Poder-Dinero (de los cuales Habermas no podrá dar cuenta: del 1 porque es un factor de opacidad irracional en la transparencia comunicativa- de ahí la proscripción de la dimensión perlocutoria de la República Oratoria. «La elocuencia es republicana» decía Nietzsche y, además, detesta "los ruidos del poder" (la perlocución, como acción estratégica enmascarada vehicula una pretensión al poder que Habermas juzga

«arbitraria, ilegítima e irracional»). Volvamos a nuestra averiguación: «Marx mismo estudió el proceso de abstracción real... Vorgang der Realabstraktion: ni el énfasis inaudible de la bastardilla ni la distancia brechtiana de las comillas que aluden, eluden y, a veces, eliden, a un paradigma ajeno -parafraseando a Derriba (De l'esprit, Galilée, 106): partículas áfonas, marionetas gráficas que, de dos en dos montan guardia en la palabra a fin de evitar eventuales fugas semánticas (de paso, un homenaje para los dos grandes entrecomilladores del siglo, Gödel y Heidegger). Tal vez sea preciso recordar que en alemán comillas se dice así: Anführungszeichen, señales de conducción. Bien, sigamos nuestro itinerario respetando los indicadores de tránsito.

2a. aparición (494) «este fenómeno de abstracción real -dice Habermas-, Marx lo explica mediante la reificación (Versachlichung) de contextos de acción socialmente integrados, reificación que interviene desde el momento en que las interacciones dejan de ser coordinadas por normas y valores, o por procesos de intercomprensión, para ser coordinadas por el medio valor de cambio». La abstracción real aparece en bastardilla y ligada al concepto de Versachlichung y Entfremdung que Habermas en su crítica de Lukács, Adorno y Horkheimer (Band 1,474 y ss.) aconsejaba abandonar por pertenecer al agotado paradigma de las filosofías de la consciencia (Band I.518). No obstante, en un confuso pasaje del segundo volumen, rehabilitará ese gastado concepto sometiéndolo a una sorprendente y notable rectificación: hay «grados de alienación tolerables» y celebra este fenómeno como uno de los tantos logros que el Estado-social ha deparado a los huéspedes del Consorcio. En efecto, «En el Estado-social -afirma Habermas- los roles conferidos por el sistema de empleos, por así decirlo, se han normalizado. En el cuadro de los mundos de la vida postradicionales, la diferenciación estructural del empleo no es de ningún modo un elemento extraño: y las cargas (Belastungen) debidas al carácter del trabajo alienado (fremdbestimmter Arbeit) se las torna soportables (sich „ ergeben, werden) si no por medio de una "humanización" del lugar de trabajo, si por medio de compensaciones y de seguridad (...) aumento contínuo del nivel de vida» y, de este modo, desaparecen los «Rasgos del proletariado patógenos» Krankmachenden, proletarischen Züge (514). Según Hebermas la concepción que Marx tiene de la alienación es insatisfactoria porque su Teoría del Valor le impidió a) distinguir entre la vida laboral postradicional y tradicional, y b) porque no brinda dispositivos precisos para medir «los grados de alienación». a) el primer reclamo no es pertinente por una razón sencilla de comprender: en el presente histórico de Marx no existía tal discriminación. Tal vez, para los proletarios del Consorcio esa distición sea un lugar común. Más aún, tal vez permita explicar por qué los esclavos de vanguardia de amos prósperos han reducido el formato de sus utopías privadas o, más bien, tiendan a confundir la utopía con una mudanza y a creer en el cambio por traslado: del taller apestado y hediondo al gabinete climatizado, banda sonora incluida, música funcional y máquinas-herramientas con telecontrol digital (Volkswagen, Rénault, Lancia), en suma, a confiar en una modernización que, al parecer viene con desodorantes,

indemnización y cronómetro. Una ricurita, la postmodernidad. Es la utopía realizada del tardo-capitalismo. Pero cabe preguntarse: estas condiciones de producción y reproducción del confort laboral ¿son universalizables? ¿o más bien son el fruto de la distribución diferida de la acumulación primitiva en la Periferia?. Una de las últimas y pocas inteligencias honradas puestas al servicio de intereses enmancipatorios, decía: «Si el capitalismo puede soportar el costo de la descolonización (incluso provisoriamente -a la larga no lo puede» (J.-P. Sartre, Critique de la Raison dialectique II, vol. póstumo, Gallimard, 1985, p. 410). Mientras tanto el «obrero patógeno», está rara avis gregaria, no ha desaparecido, se la encuentra en muchedumbres, en Ankara, Johannesburg, en Cape Town South Africa, en Santa Victoria Este y en muchas otras partes.

Veamos ahora b), aquello de que la Teoría del Valor no permite medir el grado de alienación: «La teoría del valor no ofrece ninguna base (keine Grundlage) para un concepto de Verdinglichung que permita identificar los síndromes de la alienación (Syndrome der Entfremdung) en relación el grado alcanzado (relativ zum jewells erreichten Grad, -yo soy quién sub. J.I.) en la racionalización de tal o cual mundo de la vida» (502) vol. II). Aquí Habermas hace cohabitar paradigmas disímiles y en ocasiones enfrentados en una promiscuidad epistémica, que, sin exagerar prodríamos calificar de escandalosa -como ocurre a lo largo de toda su obra. Cuando Habermas le reclama a Marx una medición científicamente exacta de los grados de alienación, está criticando al paradigma dialéctico desde un paradigma conductista en extremo grosero: ni a Skinner ni a Pavlov se le habría ocurrido. Tal vez Habermas esté pensando aquí en esas "mediciones" no menos infalibles que macabras que se practicaban en la Universidad de Yale (Véase I, como Icaro y Blade Runner).

3a. aparición (526) Aquí, Habermas, más distendido por una tregua súbita pero momentánea, suspende el énfasis bastardeado y todo pareciera indicar que las comillas, guardias pretorianas de élite, son reservadas, ya sea para el asalto final o bien como tropas de desembarco y ocupación. En este contexto, según Habermas, Hobbes parece adelantarse a Marx en materia de reflexiones relativas a la institucionalización de los medios reguladores Poder-Dinero: «Haciendo abstracción de las formas de vida premodernas y de su sustrato histórico, Hobbes se anticipa en el orden de la teoría a lo que Marx atribuirá más tarde a la realidad (Wirklichkeit) como abstracción real. Si (no) dispusiera del menor sustrato en el mundo vivido, el Estado no habría encontrado ninguna base de legitimación en su figura absolutista» (526). En este pasaje Habermas ha acertado, al menos, en un punto: atribuirle a un miembro de la figura 1 (Teoría del Conocimiento) un metodologema de base de la figura 3 (Dialéctica). En efecto, como es sabido, Marx, en la célebre Einleitung del 57 al romper la continuidad sustancial de tipo hegeliana entre "concreto real" y Gedankenkonkreten, se interroga acerca del "origen de las abstracciones" (filosofema de la Teoría del Conocimiento) o determinaciones simples y al modo de Hobbes/Hume las remite a su infancia: la percepción y la representación

(Anschauung und Vorstellung, cf. MEGA, Band 13, Dietz, Berlin, 1969, p. 632). En este punto Marx rompe con la figura 3 (Dialéctica) y un metodologema longitudinal lo remite a una versión precrítica de la figura 1 (Teoría del Conocimiento). Este tránsito por la figura 1, obviamente será transitorio, pues al deducir la categoría «trabajo abstracto lo hará conforme a la Lógica de la Esencia de Hegel (la categoría trabajo abstracto no será tan sólo en tanto categoría, sino que la realidad "ha devenido abstracta") pero sin ser ya un pensador enteramente dialéctico: ya que después del cap.1 del Capital desdeñará la Lógica hegeliana. ¿Cúal es el «método» de Marx en el Capital? Tal vez sea un deber cívico de la filosofía la labor de despejarlo: Marx no es un filósofo dialéctico y, tal vez sea consecuencia de ello que es un investigador científico. Cuando Marx en la Introducción al Capital dice que «coquetea con la dialéctica» hay que tomarlo al pie de la letra: Don Juan de las ideas, flirtea con ellas, pero no se casa (como es debido). No es dialéctico como tantos grandes pensadores lo quieren: Lukács, Adorno, Althusser, Gramsci, Sastre, Mao o Lenín; tampoco es un positivista, como le gustaría a un pequeño ideólogo conservador, R. Aron. (Habermas llama abstracción real a la deducción del trabajo abstracto).

Bien, nos hemos quedado sin negrita y sin comillas. Veamos lo que pasa en la próxima aparición.

4a. aparición (548) Ni comillas ni bastardilla en un contexto en que Habermas ha "deconstruido" con la pragmática del lenguaje, la teoría del valor de Marx (Aquí Habermas procede como P.de Man). Hemos señalado que Marx construye su teoría del valor apoyándose en la Lógica de la Esencia de Hegel. Por consiguiente, la noción de Abstracción Real -metodologema dialéctico de base: la dialéctica de la esencia es la "esencia" de la dialéctica- debería ser abandonada por la razón procedimental de Habermas, tal vez sea ésta la última oportunidad que tiene la Th. K.H. para hacerlo y, además, eso hubiera significado un gesto de coherencia mínima, sobre todo después de haber afirmado en sus Ensayos Políticos (Península, 1988, p. 159) que «la teoría hegeliana no inspira confianza». Pero no es así. Veamos el contexto: «He desarrollado la tesis de la colonización interior (del mundo de la vida) apoyándome para ello en las recientes tendencias a la extensión del derecho a la vida privada que se observan en la Rep. Fed. Al., con la finalidad, entre otras, de mostrar con un ejemplo cómo los procesos de abstracción real en los que Marx había centrado su atención pueden analizarse sin necesidad de disponer de un equivalente de la Teoría del Valor. Con ello vuelvo a la cuestión Central de si en la situación actual de las ciencias sociales es necesario y posible hallar un sustituto de la teoría del valor» (548, soy yo quien subraya, J.L.). Este pasaje requiere redoblar la atención.

El mundo mundializado es un intercambio generalizado de bienes y servicios. Las crisis disfuncionales de mercado y los déficits fiscales crónicos acentúan las penurias

legitimatorias de los Estados tardo-capitalistas: crisis de racionalidad descontroladas a las cuales los cuadros administrativos no pueden dar una respuesta satisfactoria y corren el riesgo de transformarse en crisis de legitimación...: más o menos así piensa Habermas siguiendo a C. Offe (Cf. Was heisst heute Krise, en particular, pp. 315 y ss., en Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, 1976). ¿Cómo un teórico de las ciencias sociales y en particular de la legitimación puede declarar prescindible a la teoría del valor? Acaso ¿bastaría la teoría neoconservadora de los precios? Si las crisis de legitimación tienen su raíz en el déficit fiscal ¿cómo dar cuenta de ella sin una teoría del valor? No soy economista, pero creo que no se puede ni se debe aconsejar a las ciencias sociales que se apartan de la teoría del valor. Creo que es faltar al código de honor científico cuando se invalida una teoría del valor con recursos cuasi filológicos, sin proponer otra y/o una "reconstrucción" racional de la disponible. Los economistas, en particular, los regulacionistas (Aglietta, Coriat) -después de un pormenorizado análisis del fordismo, taylorismo y «economías de tecnologías flexibles» destinadas, estas últimas, a reducir «las porosidades improductivas», los tiempos muertos, etc. y elevar así el rendimiento de la fuerza de trabajo sometida al imperativo sistémico de autovalorización del capital que tiende a hacer de la jornada laboral una masa compacta de trabajo abstracto (para decirlo con un oximoron) -confirman la creciente validez heurística de la teoría del valor de Marx. Ellos dirían que si para Marx fue praktisch wahr (MEGA, 13, p. 635), hoy es enteramente "verdadera".

Habermas abandona la teoría del valor pero no algo nuclearmente ligado a ella: en la misma página que estamos comentando (548, vol. II, Th.K.H.), la abstracción real aparece por segunda vez, pero ahora, en pelotón. Una muchedumbre de "abstracciones reales" sobrevoladas por el control aéreo de las comillas. El mundo de la vida, psicopatologizado por el imperativo sistémico de la autovalorización del capital, demanda, ahora, un análisis empírico de las abstracciones reales: «Esta hipótesis requiere ser verificada por un relevamiento empírico (der empirischen Überprüfen) de las zonas nucleares del mundo de la vida (die in den Kernzonen der Lebenswelt)» ¿Qué es lo Nuclear en el mundo de la vida y qué lo Periférico? .

5a. aparición (553) Las «abstracciones reales», entrecomilladas y en pelotón, continúan avanzando con el talante conductista de un ejército de salvación empeñado en detectar «el grado de alienación. Pero de un modo empírico, y como si el ejército obedeciera a las órdenes de Condorcet: «Observación, experimentación y cálculo!».

6a. aparición (554) Las abstracciones reales sin siquiera ligeras variaciones dentro de la irreparable monotonía.

7a. aparición (555) Antes de que la Crítica de la Razón instrumental redujese nuevamente el proceso de reificación (den Prozess der Verdinglichung) a un tema de la filosofía de la historia, Horkheimer y su círculo hicieron de las "abstracciones

reales" un objeto de investigaciones empíricas (zum Gegenstand empirischer Forschungen gemacht)». En este pasaje nos vamos acercando a lo que queremos indicar: las "abstracciones reales" son objetos empíricos contemporáneos de otros objetos empíricos: los conceptos. La *contemporaneidad dialéctica* de concepto y objeto es ese presente excepcional e insuperable que Hegel llamó Aufhebun de la Aufhebng: el Saber Absoluto, momento terminal de un proceso donde la cons- es la ciencia. La alteridad se ha resuelto en erinnerte an-sich: para la Lógica la realidad es Recuerdo (Erinnerung). Para este Saber, la "realidad devenida" (Wirklichkeit) ha sido "cancelada en su posibilidad y alteridad" y, así domeñada, se ha reducido a su «abreviatura» como erinnerte an-sich, la única entidad soluble al Espíritu: el Concepto. Pero un Concepto que es Objeto; un Concepto pleno; macizo, un Concepto que en sí mismo ya es un exceso de realidad, un Concepto al que ya no le es necesario salir de sí para ir a rechutar en «la rapsodia de sensaciones» "materia" para darse un "contenido". El Saber Absoluto es la presencia de sí de todas las configuraciones (Bildüngen) precedentes; pero a condición de entender al pasado como un espesor hojaldrado de presentes antiguos, que se apretujan por así decirlo, en el presente insuperable del Saber Absoluto (Aufhebung de la Aufhebung = el Ser, anota Derrida, cf. Glas, 43 y también Le puits et la pyramide 3, pp. 52 y ss., en Hegel et la pensée Moderne). PUF, 1870. Para decirlo con palabras de un poeta de la presencia, a mi modo de ver, emblemático, R. Char: el Saber Absoluto es «presencia acumulada» («le présent qui s'accumule», Oeuvres Comp., Coll. La Pléide, 260). Como veremos, es a este presente privilegiado de la dialéctica al que acudirá Habermas para validar su teoría como Abstracción Real. (Para la noción de «presente insuperable en Hegel, cf. L. Althusser, Line Le Capital, II, Maspero, 1965, pp.91 y ss.).

Las abstracciones reales a las cuales la Teoría Crítica de la vieja guardia sometió a «investigaciones empíricas», con Adorno (industria cultural, personalidad autoritaria, arte autónomo y algo fundamental: la alienación musical de la música atonal), Horkheimer (razón y autoconservación), etc. Las abstracciones reales son, entonces, abstraciones empíricas.

8a. aparición (583) «Con el estudio que precede, pretendo introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón (aufklärt) de los fundamentos formativos de una teoría crítica de la sociedad (die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie). La teoría de la Acción Comunicativa debería ser (soll) una alternativa para una filosofía de la historia que ya no se sostiene (für die unhaltbar gewordene Geschichtsphilosophie) (...) lo que Marx llamó "abstracciones reales" sólo conciernen a las tareas de una teoría de la Modernidad, tareas asumidas por las Ciencias Sociales (die sozialwissenschaftlichen Aufgaben), y no a las tareas de la filosofía (philosophischen) «(es Habermas quien subraya). Aquí, Habermas decide ponerse a la cabeza de un escuadrón de "abstracciones reales" a la deriva, sin rumbo y desesperado, y, así, blanquear la malversación de fondos filosóficos dilapidados

-supuestamente- por sus pares, Adorno y Horkheimer, en una filosofía de la historia. De ahora en más, la herencia emancipatoria de la vieja Teoría crítica quedará en buenas manos...

En este pasaje, Habermas nos propone una redefinición del estatuto de la filosofía: la filosofía se muta en metasociología. Antes de la versión post-positivista de la ciencia, la filosofía se había convertido en una disciplina auxiliar de las ciencias físico-matemáticas bajo la forma de epistemología, análisis del lenguaje o lógica y, según Habermas, de este modo abandonaba su «cometido más noble» (die vornehmste Aufgabe der Philosophie, cf. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, 1976, p. 58), es decir, el interés emancipatorio como crítica de la sociedad, de las instituciones, del objetivismo cientificista, etc. Ahora bien, Habermas al redefinir el estatuto de la filosofía como metasociología, vuelve a recaer en lo mismo que criticaba: también ahora la filosofía se convierte en una disciplina auxiliar y, en este caso particular, de la Ciencias Sociales. A esta altura de nuestra pesquisa, la razón procedimental se ha afianzado: la acción comunicativa no es otra cosa que razón procedimental en maniobras; y se la puede observar en los clásicos de la sociología: «ritualización de la magia» (Weber), «origen sacro del contrato y paso de la comunidad a la sociedad» (Durkheim) o bien en el «paso de lo gestual a la puesta en palabras de lo sagrado» (Mead). En este punto, Habermas absolutiza la razón procedimental. Pero la razón procedimental no es un punto de partida sino un producto histórico: nace con el derecho natural racional moderno. La pregunta de Weber acerca de por qué la racionalidad occidental adoptó ese rumbo (pretensiones universalistas de validez, sobre todo en lo normativo), es abandonada por su pertenencia a una filosofía de la historia. En este punto, la metasociología habermasiana hace una recepción acrítica de la razón procedimental que germinó en la jurisprudencia moderna y que, más tarde, llegó a su grado de mayor depuración en la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. La concepción de racionalidad operativa que opera en la base de la teoría de los juegos, es la racionalidad procedimental. Tal vez no haya pensamiento más atemporal que el de Wittgenstein; pero la ausencia de un espesor temporal es hasta excusable, dado que la historia no entraba en la esfera de sus investigaciones y tal vez sea por eso que, un concepto de base en la teoría de los juegos como lo es el de Lebensformen sólo aparezca cinco veces en las Philosophische Untersuchungen: una autotematización deliberada de las Lebensformen habría añadido a los asedios autorreferenciales de las Ph.U. uno adicional del cual, Wittgenstein, no hubiera podido liberarse. Tal vez sea oportuno recordar que el concepto de Lebensformen procede de un discípulo de Dilthey (Spranger) para quien el "círculo hermenéutico" no era algo desconocido. Pienso que no es por omisión o descuido que Wittgenstein abandone la autotematización de las Lebensformen. Y tal vez sea por eso que, contrariamente a lo que muchos creen, el pensamiento de Wittgenstein tenga ulterioridades más anarquizantes que el de Foucault. Foucault, al operar con un trascendental ampliado por el a priori material, puede dar cuenta de las «contrariedades doxológicas» (equivalente funcional de los

juegos en Wittgenstein) a partir de las «condiciones arqueológicas de posibilidad de las epistemes y/o formaciones discursivas». Más aún, las contrariedades doxológicas son necesarias (recordar la más célebre e irónica: Ricardo/ Marx, Les mots et les choses, 265 y ss). En este sentido, Foucault, a diferencia de Wittgenstein, es un pensador "fundacionalista". Wittgenstein, al «renunciar a la explicación última» le da asueto a los archai: descanso de la filosofía (cf. Ph. U. 133). La recepción habermasiana de los clásicos de la sociología es decididamente acrítica como bien lo ha observado J. Derrida en una obra aparecida este año L'autre cap. (ed. Minuit). «¿No es necesario tener el coraje y la lucidez de una nouvelle critique de los nouveaux defectos del capital (en estructuras tecno-sociales inéditas)? Del mismo modo que es necesario tratar con consecuencia -y en esto se centra la responsabilidad ético-política- la escisión entre derecho, moral y política, o entre la idea incondicional del derecho (...) y las condiciones efectivas de su puesta en marcha, entre la pretensión universalista de estas ideas reguladoras y la esencia o el origen europeo de esta idea del derecho ¿no es necesario resistir con vigilancia a la explotación neo-capitalista (...)? (p.57).

9a. aparición (592, penúltima pág.) Frente al convencionalismo de la razón procedimental, Hebermas reivindica la abstracción real para su teoría de la acción asediada, esta vez, de relativismo. A Habermas le pesa que la razón procedimental sólo conduzca a frágiles verdades convencionales: «dass die kommunikative Vernunnt -trotz ihres rein prozeduralen...» y tiene nostalgias por una razón sustantiva. Bien, la ha encontrado reivindicando -para los Grundbegriffe de su Teoría- el estatuto epistémológico de Abstracciones Reales, pues no hay razón más sustantiva -en su momento afirmativo- que la razón dialéctica: es una razón cuyos conceptos vienen con objeto incluido. Pero, con esta «naturalización de la epistemología» -diría Putman, cf. Why reason can't be naturalized, Collected Papers, III- al tiempo que la Teoría de la Acción recupera una aplastante autoridad referencial, también recae en un absolutismo metodológico más o menos autoritario en tanto sustraido a crítica discursiva. Ante una abstracción real no se puede contraargumentar de modo discursivo.

Para eso es preciso abandonar el apacible reino del concepto y entrar al cruel y convulso tiempo histórico.

Dos son los criterios de Habermas para validar su Teoría:

1. reivindicar para ella el estatuto epistemológico de abstracción real -y entonces recaída en el absolutismo

2. remitir la teoría a su contexto de génesis -y entonces recaida en el relativismo

En el primer caso, para validar la teoría, acude al recurso ya clásico de la «sociodicea conservadora» (P. Bourdieu, La Noblesse d'Etat, 1989, p.395): las categorías adquieren validez, naturalizándolas.

En el segundo, a la contemporaneidad no ya dialéctica sino hermeneutizante «nosotros contemporáneos (Zeitgenossen) tenemos un acceso privilegiado a las estructuras del mundo de la vida»

Para terminar: vimos que en su primera aparición, la Abstracción Real hacia su aparición sin hacerse anunciar: ni el énfasis inaudible de la bastardilla, ni la distancia brechtiana de las comillas. Al final, en bastardilla, la Abstracción Real, hija legítima de la razón dialéctica se convierte en Hija adoptiva, en negrita y por eso adulterina, de la razón procedimental

SOBRE LA "FALSACION" DEL FALSACIONISMO

Prof. Susana Lucero *

* Universidad de Buenos Aires
* Universidad Nacional de Luján

En su obra Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales, Lakatos propone una teoría crítica para evaluar y comparar metodologías de la ciencia, tomadas en su versión pragmático-convencionalista (1). Su tesis se basa en que toda metodología de la ciencia puede verse como una reconstrucción racional de la historia de la ciencia o teoría historiográfica.

Desde esta perspectiva, es posible elaborar una metametodología que ofrezca principios de comparación entre lógicas de la investigación rivales, en orden a determinar cuál es la mejor teoría de la racionalidad entre varias disponibles.

Su propuesta metametodológica toma una forma dialéctica: el primer momento negativo consiste en tomar el Falsacionismo como metateoría normativa y aplicarlo al Inductivismo, al Convencionalismo y al propio Falsacionismo. Como consecuencia de tal procedimiento, todas las teorías metodológicas resultan "falsadas", (2) inclusive el Falsacionismo. En un segundo momento constructivo, elabora una metateoría metodológica por medio de la aplicación de sus programas de investigación científica en un nivel normativo a las teorías mencionadas y además a la propia metodología de programas de investigación científica. Con este método Lakatos cree haber arribado a una metateoría gracias a la cual "las distintas metodologías pueden ser criticadas y comparadas constructivamente" (3).

Es de notar que en los dos momentos, negativo y constructivo, se usa la historia de la ciencia como una "prueba" de las reconstrucciones racionales resultantes.

El propósito del presente trabajo es analizar las condiciones de aplicación del método utilizado por Lakatos (especialmente en el momento negativo de la crítica) con el objeto de dilucidar si es pertinente para rechazar el Falsacionismo como teoría historiográfica.

De una metodología de la ciencia se espera que dé respuestas a estas tres cuestiones:

a) Qué es una ciencia empírica?

b) Cuál es su meta?

c) Qué principios metodológicos rigen para la comparación y elección entre teorías científicas rivales? (4)

Las respuestas a las respectivas preguntas conducen a una teoría de la racionalidad que proporciona una reconstrucción racional de la historia de la ciencia a la vez que ofrece una explicación del cambio y del progreso científicos; por otra parte se espera que tal teoría sirva de guía a la tarea del historiador de la ciencia.

Como teoría metodológica, el Falsacionismo contesta a las tres cuestiones; el criterio de demarcación de Popper es la respuesta a la primera. Al respecto, Lakatos reprocha a Popper no haberse planteado ni contestado la pregunta de bajo qué condiciones sería rechazado su criterio de demarcación. Creo que es importante examinar la pertinencia del reproche.

En la Lógica de la investigación científica, a la crítica al Inductivismo de Popper sigue una definición de ciencia empírica y una enunciación de principios metodológicos. Tanto una como otros tiene un carácter expresamente normativo, son propuestas convencionales basadas en juicios de valor y predilecciones (5). Popper se pronuncia explícitamente contra las metodologías naturalistas que consideran los problemas relativos a métodos como si fueran cuestiones de hecho. Tales concepciones creen que la metodología es una ciencia empírica que se ocuparía del comportamiento real de los científicos y de los procedimientos que efectivamente utilizaron: "Pero lo que yo llamo 'metodología' no debe tomarse por una ciencia empírica" (6).

En tanto definición, la de Popper participa del carácter tautológico de todas las definiciones y, en este sentido, es irrefutable. Popper no se negaría a aceptar que los problemas metodológicos son problemas fisiológicos. En consecuencia, su carácter no empírico los exime de la falsación. Así es que Popper no se responde al interrogante de Lakatos por la razón de que no se plantea la pregunta. En rigor, esta pregunta es implanteable en el marco de su concepción; con lo que el reproche no se muestra pertinente.

No obstante Lakatos se hace cargo de esta cuestión que él considera de la mayor importancia. Contestar bajo qué condiciones debería rechazarse la definición de ciencia no es otra cosa que aplicar el Falsacionismo a sí mismo generando, de esta manera, el Metafalsacionismo. La propuesta metafalsacionista queda expresada en el siguiente principio: "Si un criterio de demarcación es inconsistente con los juicios 'básicos' de la élite científica, debería rechazarse" (7).

Lakatos encuentra abundantes contraejemplos, tomados de la historia de la ciencia, que 'refutan' el principio; como consecuencia, el Falsacionismo queda 'falsado'. Pero aquí es posible plantear algunas dificultades: en primer lugar hay una ambigüedad respecto de cuáles son los juicios 'básicos' de valor que Lakatos toma en cuenta como instancias falsadoras.

Los ejemplos citados, cuya incompatibilidad con el principio se señala, parecen referirse a juicios particulares formulados por los científicos del pasado -los protagonistas de la historia- quienes tomaron la decisión de proseguir o abandonar las respectivas teorías, guiados por sus principios metodológicos.

Los newtonianos, al igual que los psicoanalistas freudianos, no estaban en condiciones de establecer qué tipo de observaciones y/o experimentos -de producirse- refutarían los principios de la dinámica y de la teoría de la gravitación de Newton (contra el definitorio concepto de falsabilidad). Tampoco abandonaron la teoría cuando tuvieron que enfrentar la anomalía del perihelio de Mercurio, así que "El dogmatismo newtoniano es, en consecuencia una 'falsación' de la definición de Popper, contradice su reconstrucción racional" (8).

Otras teorías, como la de Bohr, se desarrollaron sobre fundamentos inconsistentes, violando preceptos metodológicos enunciados por Popper. En los casos citados parece claro que son los episodios de la historia real de la ciencia los que están oficiando la 'prueba' de las reconstrucciones racionales.

Más frecuentemente, los juicios 'básicos' de valor a los que se refiere Lakatos corresponden a la élite científica contemporánea cuyos miembros, en muchas ocasiones, evaluaron como racionales, teorías o procedimientos particulares que resultan irracionales a la luz de los criterios de Popper.

Es necesaria una distinción que aclare la ambigüedad porque estos dos tipos de juicios de valor pueden, de hecho, discrepar. Por otra parte la aclaración es relevante cuando se acepta -como Lakatos lo hace- el hecho del progreso, tanto en el desarrollo de la ciencia como en el de las metodologías de la ciencia.

Pero aun dejando de lado la ambigüedad ¿cuál es el fundamento firme del rechazo?. Los criterios metodológicos de Popper no son enunciados descriptivos ni causales; son normas que legislan un cierto tipo de actividad intelectual; y tal como sucede con los preceptos jurídicos y morales, no se rechazan por el hecho de entrar en conflicto con acciones y creencias de grupos.

Lakatos lo rechaza porque al aplicar el Falsacionismo a sí mismo lo hace desde sus propias anteojeras metodológicas; él exige adecuación (una adecuación muy

particularmente lakatosiana) entre la historia de la ciencia y su reconstrucción racional. Popper, en cambio no se muestra tan preocupado por lograr adecuación.

Finalmente, si estuviésemos dispuestos a aceptar la propuesta de Lakatos que nos aconseja abandonar una teoría de la racionalidad cuando es incompatible con juicios 'básicos' normativos de la élite científica, requeriremos una especificación cuidadosa del concepto de élite científica, así como una justificación adecuada para aceptar juicios de valor.

En su versión metodológica ingenua (de acuerdo con la denominación de Lakatos), el Falsacionismo establece que los enunciados básicos refutadores de una teoría, se aceptan por una decisión basada en la experiencia. Paralelamente, Lakatos no desarrolla qué tipo de experiencias o de razones motivan los enunciados 'básicos' de valor del tipo "La fórmula de la radiación de Planck es arbitraria".

Por otra parte, si la élite científica desempeña un papel decisivo en la evaluación de teorías de la racionalidad, se precisa una caracterización más profunda del concepto.

Lakatos sostiene que la definición de élite científica no es simplemente un asunto empírico (9). Si esto equivale a afirmar que no hay procedimientos psico-sociológicos para identificarla, entonces esperamos que nos dé la clase de pautas adecuadas para hacerlo. La importancia de estas precisiones aumenta cuando se advierte que el concepto de élite científica contiene una valoración.

Resumiendo, Lakatos nos ha propuesto una metodología historiográfica de crítica en forma dialéctica: primero a través de un momento negativo con el que pretendió desbaratar el Falsacionismo. Posteriormente, a través de un criterio constructivo, elaboró una versión historiográfica de su metodología de los programas de investigación.

A partir de sus argumentos es posible formular una versión fuerte de la propuesta enunciando el siguiente principio metametodológico para la comparación y elección de metodologías rivales: Dadas dos metodologías de la ciencia M_1 y M_2, M_2 es mejor que M_1 cuando se cumplen los siguientes requisitos:

a) Al aplicarse cada una de ellas a sí misma el nivel historiográfico-normativo, M_1 resulta rechazada y M_2, no. (Criterio negativo) (10).

b) M_2 puede reconstruir más juicios de valor 'básicos' de la historia de la ciencia que M_1 utilizando explicaciones en términos de factores internos. (Criterio constructivo).

El presente trabajo ha intentado mostrar que el primer requisito es problemático. El argumento se basa en que la aplicación del Falsacionismo a sí mismo (Metafalsacionismo) no lo refuta como teoría de la ciencia, debido al carácter normativo-convencional de sus preceptos metodológicos, en primer lugar. Y, por otra parte, a causa de la imprecisión de pautas para caracterizar el concepto de élite científica y el status de los juicios 'básicos' normativos; cuyo uso, en definitiva, es lo que permite dirimir la aceptación o el rechazo de una teoría de la ciencia.

Notas

(1) Cf. Lakatos, I., 1987. Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales, Madrid, Tecnos, p. 44.

(2) Sigo la costumbre de Lakatos de entrecomillar las palabras 'falsado', 'básico', 'prueba', etc. cuando me refiero a la metametodología.

(3) Cf. Lakatos, op. cit.; p. 46.

(4) En el planteo de estas tres preguntas sigo el esquema propuesto por W.H. Newton-Smith, 1987, en La racionalidad de la ciencia, Barcelona, Paidos, cap.1.

(5) Cf. Popper, K., 1980. La lógica de la investigación científica, Madrid, Tecnos, cap. 1, p. 37.

(6) Idem, p. 51.

(7) Cf. Lakatos, I. Op. cit., p. 49.

(8) Idem p. 51, el subrayado es mío.

(9) Idem, p. 50, nota 81: "La definición de élite científica no es simplemente un asunto empírico".

(10) Idem, p. 58, nota 104: "Se puede, por ejemplo, aplicar los patrones de cada metodología... a sí misma. El resultado, para la mayoría de las metodologías, sería igualmente destructivo: el Inductivismo no puede probarse inductivamente, la simplicidad aparecería desdesperadamente compleja".

BIBLIOGRAFIA

LAKATOS, I., 1987. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid. Tecnos.

LAKATOS, I., 1983. *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza.

NEWTON-SMITH, W.H., 1987. *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidos.

POPPER, K., 1980. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.

POPPER, K., 1983. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidos.

SOBRE LA FILOSOFIA SEXISTA, LA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA Y OTRAS VICISITUDES DE LA RAZON

Diana Elena Maffia *

* Universidad de Buenos Aires

Para decirlo de manera algo brutal, la filosofía es sexista por acción y omisión. La mayoría de los filósofos han ignorado a las mujeres. Cuando se han ocupado de ellas, se tomaron en cuenta sus diferencias para señalar su inferioridad con respecto a los hombres. En la formación filosófica universitaria y extrauniversitaria, hasta muy recientemente, las opiniones de los filósofos sobre las mujeres no fueron consideradas un tópico importante, ni siquiera en estudios de filosofía moral y política. Creo poder afirmar que en Argentina sólo en los últimos cinco años se ha destinado esfuerzo académico a investigar este tópico, y el hecho de que por primera vez en un Congreso Nacional de Filosofía haya una mesa de estudios de Género es a la vez un logro y un desafío. La idea de que en una disciplina como la filosofía pueda haber algún sesgo genérico suscita al comienzo cierto escepticismo. ¿ En que sentido podemos decir que la filosofía es "masculina"? Hay dos observaciones inmediatas, ambas verdaderas; pero ninguna de las cuales establece sesgos sexistas de una manera realmente importante. No obstante no puedo dejar de mencionarlos, pues han sido usados como argumentos en algunos escritos feministas, aunque en mi opinión de manera no concluyente: en primer lugar la mayoría de quienes ejercen la filosofía (quienes la han ejercido y quienes han diseñado sus más importantes teorías y estrategias) son hombres. Aunque la predominancia numérica de los varones es clara, no se sigue de esto solo que las teorías filosóficas puedan ser vistas como masculinas en algún sentido interesante. Pues para ello habría que afirmar algo más: que si la mayoría de quienes construyeron la filosofía hubieran sido mujeres, se habrian hecho de un modo muy diferente. Aunque puede identificarse algún tipo de perspectiva o punto de vista distintivamente masculino. No es que descarte estas últimas afirmaciones, pero creo que no pueden fundarse sobre la mera estadística.

Una segunda observación es que muchos grandes filósofos (si estamos dispuestas a seguir llamandolos así) han tenido una actitud denigratoria hacia las mujeres, considerandolas inferiores y legando a la posteridad una amplia y variada documentación misógina. Aunque es grande la tentación de hacer una recorrida histórica citando algunas observaciones caraterísticas, no voy a ceder a ella. En parte por una razón coyuntural, y es que no deseo proporcionar argumemntos a quienes se encuentran aquí por insana curiosidad y no comparten ideales igualitarios. Pero más

seriamente, porque aunque estas opiniones vertidas por los filósofos puedan resultar chocantes y brutales, esa misoginia no alcanza para establecer el sesgo sexista de la filosofía en algún sentido importante para la filosofía misma. Y es que no todas las opiniones de un filósofo son relevantes para interpretar y entender su teoría; podrían ser circunstanciales y no afectar el resto de sus ideas. Entiéndase que no estoy diciendo que de hecho sea así, sino que lo que afirmo es que para establecer el sexismo de una teoría filosófica no basta que se hagan afirmaciones desagradables sobre las mujeres en ella, ni siquiera que las opiniones sean insultantes y denigratorias. Hay que mostrar algo más.

Y ahora sí, ¿qué es ese "algo más" que hay que mostrar? Debemos hacer el esfuerzo intelectual de mostrar que esas opiniones del filósofo sobre las mujeres hacen colapsar el sistema de sus ideas, o por lo menos su pretendida universalidad. Estimo esta pretensión de universalidad, como central a la indagación filosófica, cuyas preocupaciones centrales podríamos esquematizar a fin de ver, luego, qué ocurre con este esquema si incorporamos a las mujeres.

Un tópico importante para los filósofos ha sido el conocimiento humano y la razón humana. La filosofía ha indagado qué tipo de cosas pueden conocer los seres humanos, y cómo pueden conocerlas; y cómo se pueden distinguir el conocimiento verdadero de la mera creencia u opinión. También se ha distinguido entre el que conoce y lo conocido. Se ha preguntado sobre la naturaleza de la razón humana y sobre los límites; sobre la relación entre razones y hechos, y entre la razón y las pasiones o deseos humanos.

En segundo lugar, hay un conjunto de cuestiones relacionadas con la naturaleza humana. Cuál es la particularidad que distingue a los seres humanos de otros animales, qué capacidades son distintivamente humanas, qué capacidades potenciales son más importantes o deseables para desarrollar. También podemos considerar aquí preguntas sobre cómo pensar acerca del alma humana o del yo, y si es posible identificar los deseos, necesidades y motivaciones más básicos de los seres humanos.

Por último, hay un conjunto de cuestiones sobre las metas de la vida social y los seres humanos individuales. Qué constituye el bienestar o la felicidad humana, cuáles son las virtudes a las que los seres humanos deben aspirar; qué es una "buena" sociedad y qué tipo de ordenamientos sociales y políticos nos conducen mejor a ella; cómo es el bien de los seres humanos individuales en relación con el bien de la sociedad como un todo, son algunas de las preguntas que los filósofos se han hecho y a las que procuran dar respuestas.

Al responder a estas preguntas, la cuestión de la mujer no aparece, o lo hace de modo muy periférico, en el mejor de los casos. Y en el peor, se afirma explícitamente su inferioridad. ¿Cómo reaccionan en este último caso los filósofos académicos? Cito

a Jean Grimshaw: con "cierta suerte de complacencia liberal (unida quizás a una pequeña incomodidad). Por supuesto, se supone, nadie sostiene puntos de vista como esos sobre las mujeres ahora (menos que nadie filósofos inteligentes librepensadores), de modo que no merecen ser discutidos. Pero eso sólo es sostenible si se hacen dos supuestos. El primero es que el tipo de actitudes hacia la mujer sotenidas por los filósofos en el pasado ha muerto o desaparecido, y habría buenas razones para cuestionar éso. El segundo es que tales actitudes son una mera cuestión de "prejuicio", supuestamente perteneciente a edades pasadas, así que podemos, en efecto, simplemente suprimir todos los pasajes donde los filósofos han dicho cosas embarazosas sobre las mujeres, ignorarlas como infortunadas reliquias del pasado y seguir con nuestras ocupaciones filosóficas como de costumbre. Pero esto supone que es siempre posible aislar lo que un filósofo dice (o implica) sobre la mujer del resto de su filosofía, recortarlo y dejar el resto intacto. Y es ésto en particular lo que necesita ser cuestionado" (1).

Según ésto sería lícito hacernos las siguientes preguntas metafilosóficas: ¿hay casos en los que una concepción o teoría filosófica habrían sido diferentes si se hubiera adoptado una concepción de la mujer diferente? ¿ Hay casos en los que las concepciones o teorías filosóficas que no son aparentemente "sobre" la mujer en absoluto estén sin embargo influidas por una concepción del género y de las relaciones genéricas? ¿Hay sentidos en que una teoría pueda ser vista como "masculina"?.

Algunos filósofos (principalmente, aunque no exclusivamente, mujeres) han tenido estas preguntas en mente, y han argumentado que es posible identificar un grupo de concepciones sobre el conocimiento, la razón, la naturaleza humana y el yo que puedan ser vistos como "masculinos", como expresando un punto de vista típico o característicamente masculino que ha tendido a dominar la filosofía. Y afirman que sería posible similarmente expresar un punto de vista femenino, que habría una "voz femenina" en filosofía que aún no ha sido realmente escuchada.

Muchas escritoras feministas han tratado de ofrecer un análisis de lo que significa hablar sobre una creencia o teoría o práctica social como "masculina". Y han tratado de dar una explicación del "punto de vista femenino". Así se afirma que la mujer piensa de modo diferente que los hombres sobre asuntos morales, que hay una ética típica y distintivamente femenina, cuyos valores, preocupaciones y prioridades son diferentes de los masculinos. Se afirma que la mujer razona de modo diferente y que hay un enfoque del conocimiento que puede ser visto en cierto modo como femenino. Se afirma que la mujer piensa las cuestiones del yo y los problemas de la identidad de modo diferente. Y que la importancia de identificar tales perspectivas femeninas no es que debe dárseles paridad de méritos con las masculinas, sino que ellas proporcionan una base para la crítica de los modos en los que la visión masculina ha tendido a ser perjudicial, peligrosa y destructiva.

Esas concepciones sobre una perspectiva distintivamente femenina, a veces están ligadas a creencias en diferencias biológicas últimas básicas. Pero más comunmente están relacionadas con concepciones sobre la diferencia en la experiencia del mundo en hombres y mujeres, que se piensa hace surgir diferentes valores, prioridades y preocupaciones fundamentales.

Hay por lo menos tres tipos de problemas con la idea de un punto de vista típicamente femenino. Por supuesto si ya hemos resuelto el de cómo identificar tal punto de vista, y el de qué pruebas hay que tal punto de vista exista. Pero una vez que uno acepta hablar de ello tres peligros acechan:

En el aspecto conceptual,

1. El peligro de un "falso universalismo", el supuesto fácil de que es posible hablar de 'hombre'y 'mujer' sin tomar en cuenta cosas tales como diferencias históricas, diferencias de clases, éticas, etc.

2. En el aspecto valorativo, el peligro de la idealización de la idea de un punto de vista femenino,la idea de que las mujeres son naturalmente más virtuosas que los hombres. A menudo esta idealización aparece unida a la imagen de la mujer como víctima, como degradada por el patriarcado.

3. En el aspecto epistemológico, la idea de que la mujer está encerrada en una experiencia femenina que es auto-autenticante, una 'realidad' femenina que se autovalida y excluye la 'realidad' masculina. Unido a esto se encuentra la creencia de que virtualmente todo el pensamiento pasado es 'masculino' y debe ser rechazado; que el punto de vista de las mujeres se genera espontáneamente de la experiencia femenina.

Volviendo al problema original, sobre cómo establecer el presunto sesgo sexista en filosofía, parece ser un punto de partida útil considerar los modos en que las mujeres han sido excluidas por muchos filósofos de los ideáles filosóficos de cosas tales como la naturaleza humana y la moralidad y las inconsistencias y problemas que esto parece generar en sus teorías.

A veces esta exclusión es absolutamente explícita en la teoría, pero otras veces no se hace referencia al género, a hombres o mujeres, y parece referirse a todos los seres humanos. Un ejemplo de exclusíon explícita lo proporciona la filosofía de Aristóteles; un ejemplo de exclusión implícita lo proporciona la filosofía de Kant.

Según Aristóteles, todo lo que existe, existe por una razón o fin y para identificarlo debemos ver la función de una cosa, función que reside en su naturaleza, en lo que la

distingue de otras cosas y la hace ser lo que es. Así como las partes individuales del cuerpo humano tienen una función, supone Aristóteles, así la tienen los seres humanos, y consiste en desarrollar su especial talento o excelencia, la que distingue a los seres humanos de otras especies, esto es la razón. La marca distintiva de los seres humanos reside en su poder de razonar, que está relacionado con la facultad del habla.

Es "de acuerdo con la naturaleza" (esto es, en consonancia con la función o marca especial de humanidad) que el cuerpo debe ser gobernado por el alma. Así en la política afirma que las criaturas vivientes consisten en primer lugar en cuerpo y mente, siendo la mente lo que gobierna y el cuerpo lo gobernado. Es natural para el cuerpo ser gobernado por el alma, y para la parte emocional de nuestra naturaleza ser gobernada por la mente,la parte que posee Razón.

Hay sin embargo, de acuerdo con Aristóteles, ciertas clases de seres humanos que están excluidos del ejercicio pleno de la razón humana, y son los esclavos y las mujeres. La vida del esclavo es simplemente un medio para un fin, el de permitir al amo perseguir una vida de libertad y virtud entre otros ciudadanos de la polis. La vida de la mujer es similarmente funcional: la mujer del ciudadano es necesaria para producir herederos. La familia es una asociación inferior que existe en beneficio de la polis, y proporciona los medios para que los hombres libres puedan vivir su vida entregada a propósitos intelectuales y políticos.

Aristóteles ve, pues, a la mujer como inferior y deficiente. Pero ¿podríamos omitir sin más esta opinión y mantener el resto de su filosofía? Me parece que no, pues si él concediera a la mujer el status de ser racional, le sería imposible sostener una de las premisas principales de su teoría política: la creencia de que cierta clase de seres humanos están destinados a ejecutar labores reproductivas para que otros puedan llevar una vida libre y productiva.

Algo diferente sucede con el ejemplo que hemos tomado como ilustración de un modo implícito de exclusión.

Hay una tensión común en la historia de la filosofía. Por un lado las mujeres son vistas como inferiores, como carentes de cualquier capacidad que se suponga ejemplifica un ideal de excelencia. Por otro lado se ve a las mujeres como poseyendo sus propias virtudes, o su propia forma especial de habilidad o experiencia. Estas virtudes o habilidades femeninas especiales son vistas como necesarias para el rol femenino.

Pueden también ser vistas como encantadoras o valiosas, pueden incluso a veces ser puestas sobre las nubes y no ser aparentemente u oficialmente vistas como inferiores en absoluto. Si uno lee tales concepciones de la mujer, sin embargo, en el contexto

de supuestos más generales, sobre la naturaleza humana o la moralidad o la vida social, es usual que las virtudes femeninas sean vistas como menores, y que las mayores o principales formas de excelencia estén reservadas a los hombres. Estas teorías tienen un sesgo genérico, aún cuando en su superficie parece no hacer una distinción entre los sexos.

Kant escribió un artículo llamado " De la distinción entre lo bello y lo sublime en la interrelación entre los dos sexos". En el distingue habilidades y características masculinas y femeninas. Las características (potenciales) de los hombres son: noble, profundo, sublime, supera las dificultades, meditación profunda, reflexión sostenida, laborioso aprendizaje, profundidad, especulación abstracta, comprensión fundamental, razón, reglas universales, capaz de principios. La lista de capacidades (potenciales) femeninas: belleza, modestia, simpatía, comprensión, limpieza, encanto, finos sentimientos, estudio del género humano (especialmente hombres), diversiones amenas, sentido, sensitividad, sentimiemntos, benevolencia, complacencia, juicios particulares, incapaz de principios. Hasta aquí Kant sólo afirma que hombres y mujeres son diferentes, pero no que las mujeres sean inferiores. Es necesario poner esta distinción en el contexto de su filosofía moral. Cuando Kant trata de establecer el valor moral de una acción, lo hace usando características que se parecen extremadamente a las mencionadas como virtudes masculinas. Las virtudes femeninas, en cambio, son vistas como irrelevantes para la fuerza moral de una acción.

Actuar por deber, para Kant, necesariamente implica actuar por principios (y uno de los propósitos principales de su filosofía moral fue tratar de identificar un principio universal que pudiese servir como piedra fundamental de toda acción moralmente correcta). Pero él no ve a las mujeres como capaces de actuar por principios.

Pero entonces no solo está estableciendo diferencias entre hombres y mujeres cuando establece esos rasgos: si las mujeres son incapaces de principios, entonces son incapaces de la forma más alta de virtud, y son por lo tanto inferiores al hombre.

Esto no sólo ocurre en filósofos masculinos. En El segundo sexo, Simone de Beauvoir brinda un poderoso y detallado análisis del proceso por el cual son educadas las niñas en la subordinación y dependencia del hombre. Pero de Beauvoir (siguiendo a Sartre) propone un ideal de autonomía e independencia para la mujer que puede verse como encapsulando un ideal de masculinidad. De hecho, ella cree que la educación de los varones no es problemática (como la de las niñas), e incluso ve las habilidades y capacidades masculinas como aquéllas que las mujeres deben tratar de emular.

Una respuesta al sesgo genérico o masculinismo de las teorías filosóficas no debe involucrar meramente la afirmación de que las mujeres también deben ser (o

consideradas capaces de ser) incluidas bajo las normas sugeridas por la teoría, ni meramente la afirmación de que lo visto como femenino también debe ser valorado, o considerado de un status igual a lo visto como masculino. Antes bien, lo que se necesita es una crítica a la polarización de cualidades masculinas y femeninas, y en particular una crítica al modo en que esas particularidades son interpretadas o agrupadas.

La identificación de conflictos experimentados por las mujeres entre las demandas contradictorias entre lo "racional" y lo "femenino" estimularon a las filósofas feministas a buscar conexiones teoréticas entre género y modos específicos de conocimiento. Los diversos enfoques que inspiran el interés feminista en teoría del conocimiento también han producido argumentos diferentes concernientes a las premisas de una "epistemología feminista". Con cierta regularidad pueden seguirse tres modelos para una teoría feminista del conocimiento: el empirismo feminista, las teorías del punto de vista feminista y el postmodernismo feminista (esta clasificación sigue a Sandra Harding, The Science Question in Feminism).

El empirismo feminista acepta el dogma del realismo filosófico (que afirma la existencia del mundo independientemente del conocimiento humano) y los supuestos empiristas acerca de la primacía de los sentidos como fuente de todo conocimiento acerca del mundo. Las feministas empiristas sostienen que el sexismo y el androcentrismo son sesgos identificables de conocedores individuales, que pueden ser eliminados por la estricta aplicación de las normas metodológicas existentes de la investigación científica y filosófica. La erradicación de sesgos misóginos es compatible con, e inclusive es una condición necesaria para, el logro de conocimiento objetivo (Cf. Janet Richards, The Skeptical Feminist).

Acercándose al materialismo histórico en su visión de que el ser social determina la conciencia, las teorías del punto de vista feminista rechazan la noción de una "verdad inmediata" argumentando que el conocimiento siempre está mediado por una multitud de factores que relacionan una posición particular del individuo en una determinada formación sociopolítica con un punto específico en la historia. Clase, raza, y género estructuran necesariamente la comprensión individual de la realidad y en consecuencia modela toda pretensión de conocimiento.

Aunque se rechaza la posibilidad de una verdad inmediata, no se rechaza la noción de verdad. Por el contrario se argumenta que mientras cierta posición social (la del opresor) produce una visión ideológica distorsionada de la realidad, otra posición social (la del oprimido) puede atravesar la ofuscación ideológica y lograr una correcta y amplia comprensión del mundo. Así, el análisis feminista fundado en la perspectiva privilegiada que emerge de la opresión de las mujeres constituye el corazón de una "ciencia exitosa" que puede reemplazar el proyecto truncado de la ciencia masculina con una concepción más sistemática y sofisticada de la vida social y política.

(Ejemplos: Hartsock, "The Feminist Standpoint", Jaggar, Hilary Rose, "Hand, Brain and Heart: a Feminist Epistemology for the Natural Sciencies, Signs, 9 Nro 1).

Llevando el perspectivismo a su consecuencia lógica, el "postmodernismo feminista" rechaza la posibilidad misma de una verdad acerca de la realidad. Las feministas postmodernistas usan la "situacionalidad" de cada observador finito en un particular contexto sociopolítico, histórico, para poner en tela de juicio la plausibilidad de la afirmación de que cualquier perspectiva sobre el mundo pudiera escapar a la parcialidad. Extrapolando a partir de las diversas condiciones que dan forma a las identidades individuales, hacen surgir serias dudas sobre la noción misma de una putativa conciencia unitaria de la especie.

Además, el argumento de que el conocimiento es el resultado de la invención antes que el resultado del descubrimiento, socava cualquier creencia de que el Orden del Ser pudiera ser conocido incluso si existiera. Como una alternativa a la inútil búsqueda de una verdad autorizada para fundamentar la teoría feminista, las feministas postmodernistas propugnan un profundo escepticismo al considerar las afirmaciones universales (o universalizantes) sobre la existencia, naturaleza y poderes de la razón. En lugar de sucumbir al impulso autoritario del deseo de verdad, urgen en cambio el desarrollo de un compromiso con la pluralidad y el juego de la diferencia (Ejemplos: Jane Flax; Luce Irigaray).

Incluso un resumen tan breve de las epistemologías alternativas sostenidas corrientemente por feminsitas indica que ningún contendiente individual puede consagrarse a todos los asuntos que han alentado el giro feminista de la epistemología. Los elementos de la epistemología del feminismo empirista y el feminismo del punto de vista que sostienen afirmaciones feministas concernientes a una perspectiva privilegiada sobre el mundo choca con el insight generado por la larga lucha de las mujeres de color dentro del movimiento feminista, que no hay ninguna "realidad de las mujeres" uniforme para conocer, ninguna perspectiva coherente que privilegiar. Sin embargo el alegato que hace el feminismo postmodernista a favor de la tolerancia de múltiples perspectivas también choca con el deseo de las feministas de desarrollar una ciencia exitosa que pueda refutar una vez para siempre la distorsión del androcentrismo.

Estas demandas contradictorias hacen que algunas feministas (como Sandra Harding) recomienden reconocer y abarcar las tensiones creadas por esos puntos de vista alternativos. ¿Ha llegado el feminismo a tal impasse que su mejor esperanza con respecto a cuestiones epistemológicas es abrazar posiciones incompatibles y enclavar una contradicción en el corazon de su teoría del conocimiento? (2)

Quizá el feminismo teórico se encuentre en lo que Rorty (3) llama un período de inconmensurabilidad, más apto para la hermenéutica que para la epistemología. La hermenéutica, según Rorty, "es una expresión de esperanza de /.../ que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación. La idea de que un armazón neutro y permanente cuya 'estructura' puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso, o al menos a todo discurso que pueda verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición" (p.288).

Cuando la práctica feminista haga posibles las convenciones, según esta teoría pragmática, deberíamos ser capaces de formular una epistemología feminista, pues habría una conmensuración permitida por las prácticas admitidas de investigación. Hasta tanto, la hermenéutica nos invita a una conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria (ningún "paradigma") que una a los hablantes, pero que aspira a un cierto acuerdo.

Y para ser consecuente con esta sugerencia, me dispongo al diálogo con ustedes.

Notas

(1) JEAN GRIMSHAW, 1986. *Philosophy and Feminist Thinking*. University of Minnesota Press.

(2) La pregunta pertenece a Mary Hawkesworth, *"Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth"*, Signs, 1989.

(3) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cap.7.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA POSMODERNIDAD EN LA ENCRUCIJADA ARGENTINA

Prof. Susana H. Maidana *
Prof. Cristina B. de Medici *

* Universidad Nacional de Tucumán

I. Cuando se habla de la posmodernidad se piensa en la crisis de la razón ilustrada. Notemos, sin embargo, que la Ilustración es un movimiento cultural en el que se consolidan y afianzan ideas que comenzaron a gestarse entre los siglos XVI y XVII, época en la que la transformación social y política produce un cambio en las ideas, en la visión del mundo. Parafraseando a Kant podríamos decir que se produce una revolución copernicana, el mundo, las cosas, se transforman en representación, en imagen y el sujeto se convierte en la clave de bóveda para entender y modificar la realidad.

El hombre rompe lanzas con el pasado y se siente poseedor de una razón, -igual en todos los hombres- que le da poder para transformar el mundo; la ciencia pasa a ocupar así, el lugar de la religión. Todo es interpretado según normas racionales: la ética, la estética, la política, son escritas a "more geometrico".

De este modo, la razón se convierte en una fuerza que ilumina la realidad y vuelve diáfano lo oscuro. Se lanza hacia el futuro, tiene fe en su progreso indefinido, y cree que bajo su imperio los hombres lograrán la felicidad en la tierra.

Tanto el racionalismo como el empirismo, aparentemente contrapuestos, aceptan un punto de partida semejante: la certeza de inaugurar nuevos campos del saber mediante la aplicación del método científico. La unidad de la razón es también la unidad del método y la garantía de un universo objetivo, racional, estable y legal. El hombre podrá aposentarse en él y sentirse la más digna de las criaturas. Posee el mismo código con lo real, de alguna manera la razón le va a garantizar el fundamento sobre el cual construir un mundo a su medida.

El universo animista del Renacimiento cede su lugar a un engranaje de fuerzas mecánicas, que con la exactitud de un reloj, marca los tiempos de la vida humana. Una atmósfera optimista envuelve a todo el pensamiento de la época, los claroscuros del universo no son más que notas parciales que hacen a su perfección total. Este es "el mejor de los mundos posibles" según Leibniz.

II. Hoy, en los umbrales del siglo XXI, los hombres asistimos desconcertados a la crisis de la razón que vió frustradas sus aspiraciones.

Aquella razón abstracta y universalizadora que cobijó al hombre como un manto protector, se ha quebrado. No es posible ya abarcar la totalidad del saber, la realidad es una estructura que no se deja atrapar en sus partes más simples, o más aún, ni siquiera se puede decir que es una estructura, sino pliegues del espacio-tiempo que transcurren con una engañosa apariencia de cosas. La certeza convive con la probabilidad.

El psicoanálisis, la ciencia contemporánea, las nuevas lógicas, han puesto límite a esa razón, o más bien a una forma apriorística y abstracta de razón que, si bien es apta para algunos campos del saber, es limitada cuando se trata de captar los mitos, la originalidad de las expresiones artísticas o la facticidad de la vida humana. Aquella verdad universal se quiebra en múltiples verdades parciales. No hay cultura, ni civilización universal, luego no hay subculturas ni zonas del planeta privilegiadas. El etnocentrismo está en vía de agotarse.

Es a partir de la crítica de los conceptos y valores de la modernidad que comienza a gestarse lo que, ambiguamente, hoy se llama la "posmodernidad". Para nosotros, más que una filosofía es una nueva conjetura, una cosmovisión que intenta interpretar y absorber los vertiginosos fenómenos que nos rodean. Este pensar vivo, vigente, abierto, capaz de adherirse a los meandros de la realidad, soporta como todo auténtico pensar no aprisionado por cánones formales, la contradicción dentro de sí. Es relativización y nihilismo.

No podemos evitar nombrar a Nietzsche, un visionario que intuyó, con mucha anticipación, los límites de la modernidad. Nietzsche acusa al hombre de haber apostado a ese "poder racional" que lo colocaba en la cúspide de la creación, y lo hizo pensar erróneamente, que podía apropiarse de la verdad, de una verdad en sí. Los hombres no percibieron que el lenguaje -aquello que los hace reflexivos- es sólo metáfora que lo envuelve en un mundo de ilusorias apariencias alejándolo de la cosa; en otras palabras, lo encamina al error, que si bien es necesario para la vida, no lo salva de la falsedad.

Nietzsche intentó denunciar la "falacia platónica" que, -como lo pone de relieve Vattimo (1)- consiste en la atribución del carácter de estabilidad y eternidad al ser. En los tiempos de la posmodernidad que corren se ha revelado, quizás definitivamente, que gran parte de aquello a lo que nos aferramos, como libertad, justicia, ser, sujeto, sagrado, leyes, son sólo un entramado de conceptos en los cuales -si bien es imprescindible moverse- no tienen correlato real.

Para la posmodernidad el estado y la nación no son más puntos de referencia porque han sido sobrepasados sus límites por poderes extranacionales que son los que manejan el mundo. Ejemplo de ello son las pautas que incluso para nuestro país envía el F.M.I.

Mientras la modernidad fue el reinado del estado -y a veces exacerbado en totalitarismos-, de la legitimación del poder en manos del estado, del reinado de lo público; la época que se nos abre como proyecto, ha roto estas hegemonías para dar lugar a sistemas de valores particulares, de cada comunidad pequeña, de cada individuo. Frente al estado total, la posmodernidad propone la fragmentación, ante la cual los hombres se sienten responsables de la vida política.

En términos generales se ha limitado el espacio de lo público y se ofrecen multiplicidad de códigos de vida.

La razón es ahora razones, que por su misma fragmentación se ha debilitado dando al individuo un mayor margen para su privacidad.

Se trata de que la caída de los paradigmas tradicionales ha puesto en carne viva la voluntad de poder como verdadero fundamento de la historia y ésto lo vemos claramente en el desdibujarse de las fronteras de las naciones. Han dejado de existir en gran parte naciones-estado que detenten el poder para dar lugar a organizaciones anónimas que, con poder económico y por tanto político, manejan el saber y el conocimiento, y que son quienes hacen andar la "noria de la mentira" (2), que es la caverna platónica en la que los hombres vivimos hoy.

La guerra del golfo es, quizás, el mejor ejemplo de este fenómeno. A nuestro criterio fue el encuentro bélico más claro de dos culturas diferentes, con lenguajes diferentes, cosmovisiones distintas y conciencias temporales propias. La diacronía de la historia es aquí evidente. Para uno de los contendientes fue una guerra de computadoras, lejana, casi un juego resumido en una pantalla de video donde no se registra el sufrimiento, la muerte, el dolor, ni la desolación. Para el otro contendiente la guerra estuvo embebida de caracteres sagrados en los cuales la divinidad era la garantía de la victoria y esta última era la "madre de todas las batallas".

Las fuerzas multinacionales ejercitaban un puro pragmatismo, un juego cerrado sin apelación a los principios éticos. Razones: económicas y geopolíticas. La censura fue total de parte de todos los participantes, no había nada que mostrar, no hay verdades que deban ser conocidas, el dolor pasa al plano de la conciencia privada en el cual el mundo público del poder no tiene ingerencia alguna.

La posmodernidad es, de algún modo, descubrir la irracionalidad con apariencia de racionalidad, de allí una guerra aséptica, de allí la venta de fábricas que prometen

desarrollo y esconden la contaminación y la muerte, o peor aún, la instalación de basureros nucleares a cambio de un préstamo que solucione la deuda interna. Saber es esto, conocer lo que somos y con lo que podemos contar, es, indefectiblemente, aceptar el escepticismo. Para algunos autores actuales, teóricos de la posmodernidad, el nihilismo y su aliado el escepticismo, socavan el fondo de la modernidad.

III. ¿De qué posmodernidad se puede hablar en estas latitudes en las cuales no se cumplió siquiera el programa de la modernidad? ¿Cómo pretender que el hombre acepte la quiebra de una razón que quizás, nunca estuvo realmente vigente? Sin embargo el hombre de la calle, de las ciudades grandes y pequeñas, y aún el hombre de los pueblos andinos -que siente que el silencio de los inmensos paisajes es invadido por la televisión, la radio, los medios de transporte- vive la fractura posmoderna.

La verdad de la historia es diacrónica y no vale lo mismo para todo el mundo. Mientras en los países centrales, europeos, asiáticos o del norte es necesario ocuparse del consumismo, la alta tecnología, el exceso de desechos, la contaminación ambiental, nosotros estamos luchando en contra del analfabetismo, la mortalidad infantil y la carencia de tecnologías adecuadas para la justa explotación de los recursos.

Argentina es un vasto territorio, no totalmente poblado, que cobija grandes contrastes, donde confluyen diversas culturas por la gran afluencia inmigratoria, donde conviven las religiones universales con los mitos de cada región que mantienen su vitalidad aún a fines del siglo XX. Los habitantes de las dos o tres ciudades grandes trabajan codo a codo con los campesinos desarraigados que han dejado su terruño para formar los cinturones de pobreza en los aledaños de la urbe. La democracia ha reverdecido pero el paternalismo o el autoritarismo todavía amenazan con entronizarse incluso a través de la forma del sufragio.

Es importante ver que este fenómeno que nos envuelve de la posmodernidad tiene, como todo hecho cultural complejo, facetas positivas y facetas negativas. Si bien somos conscientes de que esta clasificación lleva implícita una valoración "moderna" acorde a una ética que está en decadencia, inevitable y subrepticiamente actúa en nosotros como un reflejo.

Conscientes de esto decimos que lo "positivo", esto es, aquello que pensamos que, como país periférico nos alienta en nuestro caminar, es que la hegemonía de la razón se ha hecho añicos en múltiples perspectivas, todas válidas por igual, lo que sin duda nos permite revalorizar nuestras propias producciones culturales. A la luz de estas ideas sospechamos que se insinúa un cambio en el plano educativo, en cuanto a independizarnos cultural e ideológicamente (3).

El aire de libertad, de independencia respecto de cánones y reglas fijas es altamente favorable en el campo de la literatura, del arte, de la filosofía.

Pero tampoco desconocemos lo "negativo" de esta situación posmoderna que hace a los hombres proclives a la superficialidad, a la apoliticidad, al descompromiso, a la actitud individualista extrema, a sentirse cómodo tan sólo en pequeños grupos. En un ámbito donde -como sostiene Vicente Delgado- "todo vale" aún "lo no valioso, lo intrascendente, el camelo" (4).

No podemos soslayar tampoco el hecho de que junto con el proceso de democratización de la información, al mismo tiempo en nuestro país se incrementa el analfabetismo. A mejor información menor actitud crítica y elaboración personal.

El hombre argentino siente cuestionadas sus certezas habituales y vive la terrible paradoja de barruntar una nueva época en la que no logra insertarse ni tampoco expresar en un discurso teórico.

Podemos intentar enumerar algunos de los rasgos que mantienen al rojo vivo esta situación paradojal, inevitable, de la que no podremos probablemente escapar a corto plazo. En primer lugar vemos esto en el plano de la política. El hombre argentino ha perdido la confianza en el estado, en las soluciones que le ofrecen los políticos, no sustenta una actitud de compromiso político, ni se embandera con una ideología de modo total, pero al mismo tiempo, apuesta a personalidades fuertes, a figuras hegemónicas que le garantizan, aparentemente, una salida "racional" a sus problemas.

En el plano de lo individual se ha incrementado de manera notable el cultivo del cuerpo, la valoración de los deportes, la superficialidad y el no compromiso en la vida diaria, al tiempo que estudia, trabaja, lucha, se embarca en grandes proyectos nacionales y cree posible todavía hablar de patria.

Los mass-media dominan el espacio bombardeando las conciencias con mensajes claramente intencionados para provocar un determinado consumo -cigarrillos, autos, jabón de lavar-, pero también perfilando una imagen de hombre hecho de cartón pintado, un hombre triunfador, despreocupado y por sobre todo, libre. Es un consumidor de información sin ningún sentido crítico, lo que dice el diario es "verdadero", lo que vocea la televisión está fuera de duda, se entroniza la calumnia, los comunicadores sociales absuelven o condenan arbitrariamente sin que los jueces tomen parte en el asunto.

IV. Estamos en el mundo de la comunicaión, ello parece ser la esencia de estas sociedades de países tecnificados, en tanto entre nosotros, asistimos azorados a la desvirtuación de lo que aún creemos ingenuamente que es la realidad, por un fenómeno de "extrañamiento".

Esto quiere decir que al mismo tiempo que este hombre participa de la caída del muro de Berlín, de la sequía en Rusia que valoriza su cosecha, o la disolución del pacto de Varsovia, sigue viviendo las convicciones heredadas de sus padres, los principios de autoridad tradicionales. Le cuesta convencerse de que no puede ver la realidad cara a cara, o mejor decir que no hay realidad.

Esta actitud del hombre de nuestras tierras tiene algo de aquello que Vattimo caracteriza como "oscilación entre la pertenencia y el extrañamiento" (5).

"Pertenencia, a una tierra fértil, a una cultura rica, llena de misterios y de mitos, pertenencia a un crisol de razas, y pertenencia también a un pasado signado por el dolor y el terror. Pero "extrañamiento" por la progresiva pérdida de sustento de la realidad, por no reconocerse en los valores vigentes hasta hace poco tiempo, por el escepticismo ante toda promesa utópica de bienestar, por la inseguridad profunda que produce el bombardeo de la información recibida, por la pobreza y la consiguiente pérdida de inteligencias que emigran.

Extrañamiento también porque la desnutrición que amenaza a nuestro pueblo trae como consecuencia una menor capacidad creativa en los futuros hombres que habitan este suelo.

Ante este estado de la cuestión y ante la evidente desmitificación de lo que fue también el mito de la razón en la modernidad, el hombre argentino, y más especialmente del noroeste se encuentra ante dos posibilidades: o bien refugiarse en su terruño, en sus mitos y leyendas, en sus montañas y comunidades o bien moverse en un mundo cambiante y amenazante, debiendo inventar su propia aventura sin historia previa.

No creeemos que las dos alternativas sean antagónicas, no creemos que sea necesario encerrarse en un discurso monológico -mito versus mass-media- sino transitar sendas borrosas, o mejor dicho sendas que se inventan en el andar. El mito recupera así legitimidad en el marco de la pluralidad de relatos que constituyen la historia de este hombre y la historia del mundo al mismo tiempo.

Notas

(1) Vattimo, G., 1989. *Más allá del sujeto,* Paidós, Barcelona, p. 11.

(2) Lledó, E.,1985. *La memoria del logos,* Taurus, Barcelona.

(3) Esto último no implica desechar toda influencia cultural extraña, sino en todo caso repensarlos a la luz de nuestra propia experiencia.

(4) Delgado, A. de V. *Todo vale.*

(5) Vattimo, G., 1989. *La sociedad Transparente,* Paidós, Barcelona.

ASPECTOS SEMIOTICOS DEL TRACTATUS

Luis F. Maltese Guerra*

* Universidad Nacional de Córdoba - SADAF

En este trabajo consideramos los valores de información y otros aspectos semióticos del "Tractatus lógico-philosophicus", tomando a la semiótica con su significado más corriente entre los tratadistas modernos, como lo hace Bunge (1) definiéndola como "la ciencia de los signos (y en particular, de los lenguajes) en la que caben la sintáxis o teoría de las relaciones entre los signos, la semántica o teoría de las relaciones entre los signos y aquello que designan, y la pragmática o teoría del uso de los signos". Más adelante este autor argentino agrega que la "lógica y la teoría de los signos son herramientas importantes del epistemólogo, a las cuales hay que agregar la metodología".

En particular, en el presente trabajo, consideraremos con mayor énfasis la sintáxis o sintáctica como la llama, entre otros D. Runes, pero inevitablememnte también consideraremos los aspectos semánticos y pragmáticos de algunas proposiciones de esta obra de Ludwig Wittgenstein.

El "Tractatus lógico-philosophicus (1921) es considerado por Evandro Agazzi,(2) junto a otros numerosos autores, como el acta de fundación del neopositivismo lógico y que su autor estando en Cambridge, en 1912, influyó mucho sobre su maestro Bertrand Russell, orientándolo hacia el nominalismo que desde sus comienzos fue bastante exagerado, en la opinión de Agazzi, movimiento seguido por Rudolf Carnap (3) con el planteamiento más rígido del convencionalismo lógico. Pero a esta corriente filosófica, iniciada por la escuela de Hilbert formalizando los sistemas axiomáticos constituidos por signos carentes de significado, se opone la propuesta del lógico polaco Alfred Tarski con su trabajo "El concepto de verdad en los lenguajes formalizados" (1935), que según el autor italiano citado, puede considerarse como acta de nacimiento de la nueva semántica.

La preocupación fundamental de Wittgenstein en el Tractatus es determinar las condiciones que tiene que satisfacer necesariamente todo simbolismo para que resulte idóneo su representación de los hechos.

De tal manera, un lenguaje determinado necesariamente tiene que constar de elementos combinados de un cierto modo para que reflejen, en correspondencia biunívoca, los elementos y la estructura del mundo.

En el planteo de este primer Wittgenstein resulta crucial la distinción entre "decir" (aussagen) y "mostrar" (zeigen). Otro modo de expresarlo resulta de la afirmación de que un enunciado es adecuado para formular una cierta situación si este enunciado tiene la misma estructura (o sea que resulta isomorfa) de lo que representa. Para decirlo con la palabra de Wittgenstein, la estructura común (el mundo) no puede ser dicha (afirmada) sino sólo mostrada en los símbolos.

Ese simbolismo o lenguaje que pretende representar al "mundo" deberá tener una estructura, la de sus elementos combinados, que resulte isomorfa a la estructura de lo que está representando, deberá existir una correspondencia biunívoca entre el símbolo y su "designata".

De allí la crucial distinción que hace Wittgenstein en el "Tractatus" entre "decir" y "mostrar". La "designata" no puede ser afirmada, sino sólo mostrada en símbolos.

Son varias las proposiciones del "Tractatus" (4) donde se afirma esto. Por ejemplo en el (4.1212) "Lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho. Y en las proposiciones siguientes. También lo encontramos en la (5.61) donde en el último parágrafo dice "Lo que no podemos pensar no lo podemos decir; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar". Y también en las proposiciones siguientes.

Referido a lo místico lo encontramos en (6.522).
Y no podemos dejar de citar la proposición (7) con la cual se cierra el "Tractatus". "De lo que no se puede hablar hay que callar"

En cuanto a la oposición entre figura y la sintáxis, ya lo anticipa en el "Diario filosófico" (5), donde en el párrafo fechado (14.6.15) dice: " Tenemos, pues, claro que los nombres están y pueden estar, para las formas más diversas y que sólo la aplicación sintáctica viene a caracterizar la forma a representar".

En el "Tractatus" (3.327) lo encontramos con su característico estilo gracianiano: "Sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica."

Como dice Popper (6) "Porque podemos decir con Kant que nuestro intelecto impone sus leyes a la naturaleza; o, en palabras de Wittgenstein, que 'sólo son pensables las conexiones legaliformes'".

La proposición (6.361) del "Tractatus", dice "En el modo de expresión de Hertz cabría decir : sólo son pensables conexiones légaliformes".

Donde vemos que Wittgenstein por segunda vez en el "Tractatus" (4.04) cita a H.R. Hertz autor de una importante obra sobre "Principio de la Mecánica" (1894), que confronta a su propuesta la de los modelos dinámicos de Hertz.

Este hecho descubre la natural inclinación de Wittgenstein a la ingeniería aeronáutica y sus estudios realizados entre 1906 y 1908, en el Instituto Politécnico de Berlín y luego en la Universidad de Manchester, como lo encontramos en la Introducción de "Tractatus" (4).

En la cronología que figura al comienzo de la edición castellana de su "Diario filosófico" (5) se detalla el inicio de sus estudios de ingeniería en la Escuela Técnica Superior de Berlín, en 1906, y luego, en 1908, va a Inglaterra donde se interesa por la investigación aeronáutica, y en la Universidad de Manchester diseña y supervisa la construcción de un ingenio aeronáutico. Estudios que abandona en 1911 para irse a Cambridge para estudiar con Russell, influido por el estudio de la obra de Gottlob Frege y de los "Principia Mathematica" de Russell y Whitehead.

En 1912 se matricula en el Trinity College de Cambridge.
Estos estudios de ingeniería y su vinculación con la lógica y la matemática seguramente influyen para que Wittgenstein use la notación decimal para distinguir las diversas proposiciones del "Tractatus". No deja de ser un análisis semiótico apreciable.

Wittgenstein comienza el "Tractatus" con una nota al pie de página, aclarando que "En cuanto a los números de cada una de las proposiciones, los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas. Las proposiciones n.1, n.2, n.3, etc. son observaciones de la proposición n°.n; las proposiciones n.m1, n.m2 etc., observaciones a la proposición n°.n.m; y así sucesivamente".

Extendiendo esta notación simbólica y utilizando el mismo sentido contraalfabético que utiliza Wittgenstein podemos representar todas estas notaciones mediante la simbología n. m l k j i h.

En primer término observamos que Wittgenstein debió usar un punto cada vez que necesita separar los números de diferente peso lógico o de diferente énfasis, como se hace en la notación decimal, por ejemplo la notación de catalogación de libros de Dewey, o como se utiliza en el ISBN. Pero en realidad, siendo esta observación correcta, en este caso, es inútil. Y esto es cierto en mérito a uno de los principios de la semiótica, que es de la economía del signo que debemos enfrentar al otro principio de la semiótica que es de la precisión del signo. Es decir que podemos hacer economías siempre y cuando no le quitemos precisión a lo que quiere expresar el signo. Y este es el caso, ya que podemos economizar cada uno de los puntos que

separan a los signos que expresan los pesos lógicos, ya que en el "Tractatus" al asignar a cada proposicíon un signo decimal se observa que ninguno de ellos supera el valor 10, de allí que los puntos resultan innecesarios. Otro sería el caso en donde para un cierto peso lógico se supere el valor 10, y entonces por razones de precisíon no podemos acudir a la economía que nos llevaría a una situación de confusión. Por ejemplo, supongamos la notación decimal 4.12.52 donde observamos que existe un suborden de peso lógico 12 que está marcado por el segundo punto y que impide que lo confundamos con la notación decimal 4.1.252. En el primer caso, y dentro de la proposición 4, en el primer grado de observación hemos llegado a 12 parágrafos y en el segundo grado a un suborden de 52 parágrafos.

En cambio en el segundo caso estamos diciendo, en este ejemplo, que dentro de la proposición 4 tenemos en primer grado de observación el inciso 1 y luego, dentro de este mismo inciso 1 (después del punto) tenemos la observación de segundo grado (en peso lógico o en énfasis en orden decreciente) de orden de secuencia número 252.

Son muchos los ejemplos de inconsistencia que encontramos en esta notación del "Tractatus" que luego abandona Wittgenstein y no se observan en sus diversas publicaciones. Los editores del "Diario filosófico", designan cada una de las partes según la fecha en que fueron escritas. En "Investigaciones Filosóficas" que fueron publicadas después de su muerte no existe sino una designación numérica consecuente de los diferentes parágrafos.

Como ejemplo de inconsistencia en la notación decimal del "Tractatus", observaremos que la segunda proposición la designa (1.1), es decir obviando el cero. En cambio cuando comienza a usar el peso (2), al segundo parágrafo lo designa (2.01) o sea utilizando un cero. Cuando comienza la notación de peso (3.) al segundo parágrafo lo designa (3.001) utilizando ahora un doble cero que luego repite al comienzo del peso lógico principal (4.) y en cambio en el (5.) lo hace con un simple cero (5.01). Cuando llegamos al peso lógico principal (6.) al siguiente lo designa (6.001) y más adelante aparece (6.01) y aparentemente no se justifica esta notación que no es consecuente con la notación precedente.

Como expresé más arriba, son muchos ejemplos de esta inconsistencia en la notación decimal pero puede llevar a la polémica, fácilmente, porque se pueden discutir las diferentes intenciones de los pesos lógicos o énfasis de las diversas proposiciones e interpretar qué subordinación deseó expresar el autor, de una proposición frente a otra.

Pero donde queda evidente la inconsistencia de esta notación decimal, es cuando se expresa un mismo concepto con diferente ubicación de peso lógico. Esto lo encontramos en la proposición (6.2) "La matemática es un método lógico", concepto

que repite en la proposición (6.234) donde dice "la matemática es un método de la lógica", donde está evidente la similitud del concepto expresado. Y no puede ser, so pena de reconocer la inconsistencia en el uso de la notación decimal, que un mismo concepto se le dé un suborden de peso lógico (2) y más adelante se le dé un peso lógico (234).

Esta inconsistencia no la encontramos, por ejemplo, en la estructura y normas de uso de la CDU (Clasificación Decimal Universal) que como sabemos es una clasificación numérica ordenada por el principio de los números decimales, partiendo de una ordenación bibliotecaria, elaborada por el bibliotecario norteamericano Malvil Dewey en el año 1876, que fue desarrollándose posteriormente desde finales del siglo pasado, o sea anterior a la publicación del "Tractatus".

Una brevísima referencia. En la notación CDU, la asignación (622.33) designa "Minería del carbón". Y la asignación 622.33.78 designa "Normas de protección en minería de carbón", donde claramente se observa la subordinación del concepto expresado.

Veamos ahora otras consideraciones semióticas de lo expresado en esta obra de Wittgenstein que estamos estudiando.

En (3.326) dice "Para reconocer el símbolo en el signo hay que atender al uso con sentido". En (3.327) dice "Sólo unido a su uso lógico sintáctico determina el signo una forma lógica", que ya hemos citado.

La interpretación que le damos a estas proposiciones es la que expresamos en el apéndice a este trabajo, bajo el título "Valores de información".

Allí vemos que hay que oponer la información guarismal, o sea la información de la figura, a la información de entrelace, o sea a la contextual que resulta de la sintáctica.

En "Investigaciones Filosóficas" (7) encontramos un claro ejemplo de valor contextual o de entrelace cuando dice "El señor Navarro no es navarro, el primer "navarro" lo quiere decir como nombre propio, el segundo, como nombre común".

El diferente significado de un mismo vocablo (mayor es la semejanza si la expresión es verbal) resulta del contexto y no de la expresión gráfica (únicamente por la mayúscula) y ninguna en expresión verbal, oral. El contexto salva la oposición entre el significado que expresa "Navarro" (apellido) y "navarro" (gentilicio).

Por ejemplo, la palabra "muñeca" puede designar el juguete de la niña, la articulación de la mano, o bien el lío de trapo que se utiliza embebido con solución

de gomalaca para barnizar o lustrar un mueble. El contexto salva la impresión y determina a cuál muñeca se está refiriendo el hablante. Si dice "la niña, en la cuna, duerme con su muñeca" está claro su significado que se opone al de la frase " el médico tuvo que operar en la muñeca", y de aquella otra que dice "para obtener un buen lustrado, se debe embeber la muñeca con muy poca gomalaca".

En el "Tractatus" (3.32) dice "El signo es lo sensoperceptible en el símbolo" que comparamos con lo que expresa Meyerson en "Les fonctions psychologiques" donde afirma que el símbolo es un signo imaginario, cuya forma representa alguna relación inteligible con el objeto, la noción o el acto a los que se refiere. Aquí está clara la coincidencia de Meyerson con Wittgenstein cuando habla del isomorfismo que debe existir entre el mundo real y el símbolo estructurado que pretenda representarlo.

Para Meyerson el símbolo matemático es convencional, arbitrario y abstracto y sólo es un signo bien adaptado al uso complejo que de él se hace.

Esto lo podemos oponer a lo que encontramos en (3.31) y siguientes.

Como lo marca Karl R. Popper (6) al referirse a las ideas de Wittgenstein y Schlick referido a la búsqueda del significado: "El (Sócrates) trataba de clarificar, escribe Schlick, el significado de nuestras expresiones y el sentido real de nuestras proposiciones... Diré breve y claramente (Schlick resume su proposición) que creo que la ciencia debe definirse como la búsqueda de la verdad y la filosofía como la búsqueda del significado".

En la llamada al pie de este libro de Popper, se transcribe la opinión de Schlick (1938) quien escribe "En la medida en que el científico descubre el significado oculto de las proposiciones que utiliza en su ciencia, es un filósofo".

Continúa Popper en esta obra que constituye el "Post Scriptum a La lógica de la investigación científica", diciendo: "Y menciona como ejemplo el descubrimiento de Newton del concepto de masa y el análisis de Einstein del significado de la palabra simultaneidad tal como se usa en física"..."el concepto de masa de Newton (que Newton definió que la integral espacial de la densidad" es un ejemplo desafortunado que hubiera resultado muy embarazoso para Newton: de hecho, el ejemplo es incomprensible excepto se supone que en lo que Schlick estaba pensando no era en la definición de Newton de 'masa', sino en la idea de materia, junto con la interpretación esencialista de la teoría de Newton sobre la gravedad, que el propio Newton rechazó."

Seguramente, este es un claro ejemplo de problema que se resuelve con la interpretación contextual o de entrelace del signo.

Lo mismo sucede con el problema planteado por Mario Bunge (8), que dice "Ludwig Wittgenstein y los filósofos del Círculo de Viena han sostenido que el criterio de distinción entre ciencia y no-ciencia (especialmente en la metafísica) es el tener-sentido de los enunciados que constituyen la ciencia. Según esto, un análisis del sentido bastaría para decidir si una disciplina es científica o no. Examínese esa opinión y véase si no asciende a ciencia el arte de la encuadernación de libros o la contablidad".

En otro trabajo, Bunge (1) afirma que "La ciencia se caracteriza como conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible. La ciencia es un sistema de ideas establecidas provisionalmente (conocimiento científico), y como una actividad productora de nuevas ideas (investigación científica)".

Otro ejemplo de valor contextual o de entrelace lo obtenemos del "Tractatus" (5.474), que dice "El número de operaciones fundamentales necesarias depende sólo de nuestra notación".

Vamos a interpretar esta proposición tomando como ejemplo los lemas o leyes de Morgan de la lógica simbólica. Como sabemos, son dos estas leyes. La primera la podemos expresar así: "La negación de la conjunción de dos proposiciones, es equivalente (biyección) a la disyunción de las negativas de cada una de las proposiciones.

La otra ley de Morgan, la podemos expresar así: "La negación de la disyunción de dos proposiciones, es equivalente a la conjunción de las negaciones de cada una de las proposiciones".

Se puede demostrar fácilmente que dos operadores (la negación y uno cualquiera de los operadores binarios) son suficientes para expresar las operaciones con cualesquiera de los otros operadores o functores.

Por ejemplo, si tomamos la primera ley de Morgan y a ambos términos de la equivalencia le aplicamos la negación vemos inmediatamente cómo la conjunción es expresable por una fórmula más extensa, pero donde no figura la conjunción. Por razones de economía en la notación de los signos, se suele utilizar ambos functores, o sea la conjunción y la disyunción, y también algunos de los otros functores. Pero si nos obligamos a utilizar únicamente la negación y un solo functor binario, todas las fórmulas son expresables pero extenderemos la longitud de su expresión.

Y esto es lo que dice Wittgenstein, ya que cambiando la notación, resulta cambiado el número de operaciones fundamentales y necesarias. Vemos cómo la misma

expresión sintáctica puede cambiar según sean los valores guarismales de los signos utilizados.

Continuando con el análisis de algunos aspectos semióticos del "Tractatus", consideremos ahora la proposición (4.1272) donde en los últimos parágrafos, dice lo siguiente "Expresiones como '1 es un número', 'sólo hay un cero' y similares carecen de sentido. (Tan absurdo es sentir 'sólo hay un 1' como absurdo sería decir: 2 x 2 es igual a cuatro a las 3 horas.)".

Estas afirmaciones pueden ser válidas dentro de un contexto, y en cambio pueden resultar falsas dentro de otro contexto. Por ejemplo si se habla dentro del campo de los números reales, resultará válida la afirmación " 1 es un número" y no resultará redundante, ni obvio ni carecerá de sentido, si tenemos en cuenta que también existe otro tipo de estructuras axiomáticas donde hay que definir el elemento unidad que seguramente es diferente al número "1" del campo de los números reales. Podemos estar hablando del elemento unidad de los cuaterniones, o bien del elemento unidad de las matrices. Lo mismo decimos de la afirmación "sólo hay un cero" cuyo sentido aparecerá dentro del contexto de la estructura axiomática de la cual se esté hablando.

Ese isomorfismo que pide Wittgenstein, que tiene que existir entre el signo y la realidad, vuelve a aparecer en la proposición (4.011) " A primera vista parece que la proposición (tal como viene impresa sobre el papel) no es figura alguna de la realidad de la que trata. Pero tampoco la notación musical parece ser a primera vista figura alguna de la música, ni nuestra escritura fonética (el alfabeto), figura alguna de nuestro lenguaje hablado. Y, sin embargo, estos lenguajes sígnicos se revelan también en el sentido corriente como figuras de lo que representan".

Concepto que amplía en (4.014): "El disco gramofómico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todas entre sí en esa relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo. Y agrega en (4.0141) "En que haya una regla general que permita al músico sacar la sinfonía de la partitura, que haga posible deducir la sinfonía del surco del discogramofónico y deducir de nuevo la partitura según la primera regla, consiste precisamente la semejanza interna de cosas aparentemente tan distintas".

Esta afirmación de Wittgenstein es comparable a aquella de Ernesto Sábato en "Uno y el universo", que luego repite en "Sobre héroes y tumbas", que parafraseamos así: genio es el darse cuenta que dos fenómenos aparentemente diversos como el movimiento de la luna y la caída de la manzana, responden a una misma ley que es la ley de la gravedad descubierta por Newton. La manzana cae y la luna que no cae responden a una única ley la de la gravitación universal. Una vez más nos topamos con la unidad en la diversidad.

Popper (6) se refiere a la cita del "Tractatus", de este modo "¿qué queremos decir cuando hablamos de los hechos o de la realidad? y ¿qué queremos decir cuando hablamos de una correspondencia entre un enunciado o una proposición y un hecho? Wittgenstein había sugerido en el "Tractatus" que esta correspondencia era una similaridad de estructura, que era como la correspondencia entre una melodía y las vibraciones en la aguja del tocadiscos. Pero esta sugerencia equivocada no hizo más que contribuir a la obscuridad". Esta refutación de Popper al pensamiento de Wittgenstein, lo remite a los trabajos de Tarski quien realiza un análisis de significados que califica de valioso.

Afirma Popper que "Tarski mostró que sólo podía darse una definición precisa con respecto a un lenguaje formalizado interpretado, un sistema ligüístico artificial. El punto sobresaliente es que una definición precisa de una 'fórmula bien construida' debe preceder a la definición de un enunciado verdadero".

Finalmente citaremos un trabajo de Friedrich Waismann (9) y en particular el diálogo que mantuvo el martes 2 de enero de 1930 y en el cual estaba también presente el impulsor del Círculo de Viena, Moritz Schlick. En este diálogo donde Schlick pregunta si no se debería construir un lenguaje en que se mostraran inmediatamente las reglas de su sintáxis y Waismann dice que si el sistema del signo tiene la debida multiplicidad, salen sobrando las reglas de la sintáxis, es Wittgenstein quien contesta así " Siempre es así: La sintáxis y los signos trabajan en sentido inverso. Lo que los signos nos prestan, es a costa de la sintáxis, y lo que la sintáxis nos ofrece es a costa de los signos. Puedo decir: un sistema de signos con la debida multiplicidad desplaza a la sintáxis. Pero también puedo decir: la sintáxis desplaza a tal sistema de signos. Puedo emplear un sistema de signos imperfecto y añadirle reglas de sintáxis. Uno y otra nos dan lo mismo, pues se trata del mismo sistema de exposición".

Esta explicación de Wittgenstein se adapta perfectamente para aclarar lo que ya había dicho en el "Tractatus" en las proposiciones que hemos citado anteriormente en este trabajo. También lo que dijimos cuando utilizamos las leyes de Morgan para lograr expresiones con menor cantidad de signos pero a costa de la mayor extensión del lenguaje.

Esto mismo lo podemos encontrar al expresar una cantidad numérica determinada mediante el simbolismo de la numeración decimal que enfrentamos a la representación sígnica de la misma cantidad numérica pero con otro sistema de numeración, por ejemplo el binario o el ternario, que si bien usan menos símbolos (valores guarismales) pero a expensas de su mayor extensión. La permanente oposición entre figura y sintáxis. Entre valores guarismales y contextuales o de entrelace (ver apéndice).

Por lo que es corriente entre los autores que comentan a Wittgenstein y por las citas que hemos hecho en este trabajo, se advierte fácilmente que en el "Tractatus" la preocupación fundamental es el análisis del lenguaje ideal de la lógica y en cambio en "Investigaciones Filosóficas" el pivote sobre el cual gira su pensamiento es el juego del lenguaje corriente, del lenguaje normal y no el específico de la lógica.

Por eso que Wittgenstein es considerado como fundador del "Círculo de Viena" si nos atenemos al "Tractatus" y que ya lo dijimos cuando citamos a Agazzi.

Pero su trabajo "Investigaciones Filosóficas", es considerado como uno de los fundadores de la Escuela de Oxford de filosofía del lenguaje, tal como lo afirma Bunge (8) y tantos otros autores. Lo cierto es que Wittgenstein nunca quiso asistir a las reuniones del Círculo de Viena y no pudo rechazar que sus "Investigaciones Filosóficas", trabajo póstumo, dieran fundamento a la Escuela de Oxford.

APENDICE

Valores de Información

En Octubre de 1919 Ludwig Wittgenstein le escribe una carta a von Ficker tratando sobre la posible publicación de su manuscrito que posteriomente se le conoció con el nombre de "Tractatus lógico-philosophicus". Al opinar sobre su trabajo, Wittgenstein le dice estas palabras que considera clave para entender su libro: "Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante".

Estas agudas palabras recuerdan aquellas coplas que referidas al sentimiento expresan que a veces el silencio dice más que las palabras: " sólo el silencio testigo/ha de ser de mi tormento;/y aún no cabe lo que siento/en todo lo que no digo".

El estilo sugerente utilizado por el que se considera padre del Círculo de Viena y también de la Escuela de Oxford, nos lleva a considerar sus propuestas, sobre todo del "Tractatus" con los valores de información, que aunque no los cita expresamente, están allí indicados, si se los busca, en forma clara.

Toda expresión simbólica, ya se trate de la escritura de un idioma, de la notación musical, de la simbología química o la que usa la lógica o la matemática, posee, por lo menos, tres valores de información. El primero nos remite a la figura o guarismo que pretende representar el concepto mediante una determinada grafía. Generalmente esta grafía no es caprichosa ni advenediza, sino por el contrario, tiene una génesis

que justifica el proceso de abstracción que lleva del concepto a representar, al símbolo que lo representa. Así tenemos las figuras que significan las cantidades que expresan los números naturales. O bien las vocales que dibujadas tratan de representar la emisión sonora sostenida en contraposición a las que llamamos consonantes que sólo pueden sonar si están acompañadas por una vocal (y por ello con-sonantes). O bien la figura de la notación musical como las corcheas o las fusas que por su grafía expresan la duración de las notas.

El segundo valor de información es el posicional que según la posición que ocupe el guarismo puede alcanzar a tener un significado diferente. Es el caso de la notación posicional que utilizamos con la numeración decimal. Según la posición, por ejemplo el guarismo 2, éste tendrá un valor de información que dependerá de la posición donde esté ubicado. Y así puede significar dos, veinte, doscientos, etc.. En el lenguaje escrito de nuestro idioma tenemos el ejemplo del valor posicional para el caso de la letra "ere" que tiene un valor fonético diferente según que se lo ubique al comienzo de palabra (roca) o en medio de la palabra (caro). Que para decir "carro" debemos usar la erre (rr). Antes no era así, en castellano antiguo encontramos la doble ere al comienzo de palabra, pero los académicos advirtieron que nuestra lengua no hay palabra que comience con el sonido suave de la letra ere. Y por ello, por economía, se prescribió el uso actual. Si alguien quisiese indicar que a comienzo de palabra está el sonido de la "ere" suave, debería recurrir al uso de la "hache muda" así la ere queda fuera del principio (hrosa).

El tercer valor de información es el llamado de entrelace que como ejemplo lo advertimos en el valor fonético de la letra griega gamma que en general se pronuncia como nuestra gutural "g" (ga, gue, gui, go, gu), pero si precede a otra gutural (griega), cambia su valor por la nasal "ene". Así la palabra griega que designa al mensajero, al ángel, lleva una gamma geminada (letra gamma doble), pero la primera se pronuncia como n y la segunda como g. De donde su valor fonético queda completado no sólo por la grafía del guarismo sino también por la ubicación contextual.

En nuestro idioma tenemos el ejemplo del valor de entrelace que posee la grafía "c", que cambia de valor fonético según sea el valor guarismal del vecino. Así en casa, cien (quien), cinta (quinta), cera, chino la letra "c" tiene diferente valor fonético según la grafía que le acompaña.

En otro nivel de estructura, por ejemplo de vocablo en oración, los vocablos pueden tener valores de información muy diferentes, según el contexto. Por ejemplo la palabra llama, según el contexto, nos sugerirá "lengua de fuego", "variedad de guanaco" o "inflexión del verbo llamar"; vemos cómo la significación del vocablo depende del valor guarismal de los signos circunvecinos.

De modo que los tres valores de información son el guarismal, el posicional y el de entrelace.

La actual escritura de la música, en pentagrama, nos permite ejemplificar estos tres valores de información.

En efecto, las figuras (corcheas, fusas, etc.) por su grafía (valor guarismal) indican la duración relativa de las notas, por su posición en el pentagrama (valor posicional) indican la frecuencia o tono relativo de las notas, La duración absoluta de la nota queda dada por entrelace, según lo indica el "tempo", al comienzo del pentagrama. Lo mismo el valor absoluto de la frecuencia o tono de la nota queda determinado por la llave o clave dibujada al comienzo del pentagrama. Valor de entrelace, ya que el valor de duración y frecuencia de la nota se completa de precisar por el guarismo circunvecino de la figura. La expresión del acorde, elemento armónico es posicional.

BIBLIOGRAFIA

(1) BUNGE, Mario. *La Ciencias, su método y su filosofía.* Siglo Veinte.

(2) AGAZZI, Evandro. *La lógica simbólica.* Herder. Barcelona.(1967)

(3) CARNAP, Rudolf. *La Sintáxis lógica del lenguaje.*

(4) WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* Alianza Madrid. (1973).

(5) WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diario Filosófico* (1914-16). Planeta-Agostini. Barcelona (1986).

(6) POPPER, K. R. *Realismo y el objetivo de la ciencia.* (Post-Scriptum a la Lógica de la investigación científica. Vol. I). Tecnos. Madrid (1985).

(7) WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Crítica. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Barcelona (1988).

(8) BUNGE, Mario. *La investigación científica.(Su estrategia y su filosofía).* Ariel. Barcelona. (1969).

(9) WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena.* Fondo de Cultura Económica. México.(1973).

LA EPISTEMOLOGIA DE EMILE ZOLA

Enrique E. Mari*

1. Hacia un nuevo modelo en el marco de la Literatura. Enlace entre la verdad y la ficción.

Una tradición que se remonta a la Modernidad representada particularmente por Francis Bacon en su obra Of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Humane y por Jean Le Ron d'Alembert en Discourse Preliminaire de l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, arts et métiers, divide Filosofía, Historia y Poesía, conectando cada una de estas disciplinas con distintas facultades humanas: la Filosofía con la Razón, la Historia con la Memoria, y la Poesía con la Imaginación. Con arreglo a esta división, se estableció, tanto en la epistemología positivista como en el campo de la literatura (y el arte), un dualismo tajante entre los conceptos de verdad-cognoscitiva y ficción-imaginativa. El primero, el concepto fuerte de verdad, quedó remitido a un universo semántico-referencial, en el que lenguaje y relidad se conectan en forma rígida con arreglos a una serie de correlaciones ordenadas. Ejemplo de este concepto de verdad opuesto a la ficción se encuentran, entre otros, en el criterio de correspondencia de la verdad, el Tractatus lógico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein, la teoría causal de la referencia de Saúl Kripke, la "historical explanation" de K. Donnellan, y otras concepciones realistas y fisicalistas del lenguaje, como las de Hillary Putnam y D. Follesdall (1).

El segundo concepto, el de ficción-imaginativa, remite a un mundo de "boundless freedom imagination". Una suerte de espacio-imago conformando una zona donde se han descomprimido fuertemente las tensiones hacia lo veritativo, y ha aumentado radicalmente la expresión de lo simbólico, lo figurado y lo alusivo. Zona en la que las palabras, al quedar libres de la fuerte fiscalización de lo teórico y lo conceptual, tejen una nube de misterio, poblada de imágenes, de sentidos alegóricos, de metáforas y paráfrasis que entran para embellecer, más que explicar, aclarar, o describir este universo.

La más significativa, pero no única, de las excepciones a este dualismo, estuvo representada en el terreno de la literatura por la corriente naturalista del siglo XIX integrada en Francia por Flaubert, Balzac, Stendhal y los hermanos Goncourt, los que en sus prácticas escriturarias instalaron la verdad en el universo antes descripto de la "faintful imagination". Sin embargo esta instalación de la verdad en el terreno propio de la ficción, no pudo consolidarse hasta la construcción de su estructura teórica pertinente. Fue ésta la tarea que se propuso llevar a cabo Emile Zola, basándose en el

concepto de ciencia y en los desarrollos epistemológicos paralelos del positivismo decimonónico.

Al erigir el andamiaje teórico que permitirá enlazar la verdad con la ficción, sin desapoderar a ésta de la belleza, Zola se erige en el campeón de la causa naturalista; en rigor, de un nuevo naturalismo, como lo llama. La defensa de sus tesis más destacadas, las leyes de la herencia y el milieu, el origen biológico y el condicionamiento social, son defendidas por él con el vigor de un manifiesto político-científico. Para Zola, la escritura y la lectura de las obras de ficción, deben hacerse con el prisma de estos factores externos que determinan causalmente el comportamiento real de los seres humanos, y cuyo vínculo lingüístico ideal con la literatura no lo cubre sino el modelo de la verdad. El uso de la palabra verdad, conviene dejar sentado esto desde el comienzo, no es en él vago, ni impreciso, no tiene resonancias metafísicas, ni mucho menos religiosas, sino específicamente científicas. Ver en el estudio de las narraciones literarias, hechos, state of affairs, gobernados por el determinismo físico y documentos humanos sellados por el entorno social, percibir en el vicio y la virtud de los personajes, productos químicos como el vitriolo y el azúcar, rastrear en las conductas leyes fisiológicas y acontecimientos de psicología orgánica, indagar en la historia de las pasiones y en el corazón de los romans un entretejido de cálculos, desciframiento y arte de deducción, implantar en el centro mismo de la trama una tensión fluctuante entre circulus vital y circulus social, he aquí todo lo que se propuso como código de interpretación de las letras, en su tarea de pionero del realismo.

Objetividad, neutralidad, impersonalidad moral, son los elementos que moldean el cuadro del análisis de Zola. Núcleo central de su proyecto, su descripción más acertada podría formularse a la manera de un parafraseo de Il Saggiatore (1623) de Galileo Galilei, cuando desde Pisa nos incitaba a leer el gran libro de la naturaleza con caracteres matemáticos. La propuesta del autor de los Rougon-Macquart, constituye su pendant: hay que leer el gran libro de la literatura con caracteres físico-naturales.

Como hombre de letras, Zola aplica este régimen de lectura a sus novelas. Como crítico literario, da forma epistemológica a sus ideas en una obra esencial: **Le roman expérimental.** Veamos sus tesis básicas.

2. La novela experimental. Epistemología y política en el proyecto naturalista.

Le roman expérimental es el texto en el que Zola aplica el proyecto de epistemología positivista a la ficción literaria. Este ensayo (2) tiene el valor de una inflamada proclama. Al leerlo, se experimenta la sensación de estar frente a alguien quien, con el torso desnudo, canciones de protesta y sumido en humo de la pólvora,

descorriera el telón de una barricada de la comuna parisina de 1848. Medio siglo más tarde al escribir el prólogo de Medan, Zola no ignora su tono, cuando le da a este ensayo el nombre exacto que le corresponde: escritos de combate, manifiestos, si se quiere, elaborados en el fragor mismo de la idea, sin refinamiento alguno de retórica.

Al estampar entre la ciencia y la literatura el signo de la igualdad, en lo que se refiere al tipo de racionalidad, métodos de investigación, sistemas de verificación de sus enunciados, y aura cognoscitiva, Zola actúa con la convicción de sacudir revolucionariamente las concepciones literarias de su época, en un sentido que corre por las antípodas del romanticismo y el simplismo, no menos que del futuro arte narrativo de Marce Proust. Con esta operación, la ficción narrativa no difiere del discurso proposicional y, al mismo tiempo, con esta ecuación se coloca a la primera en armonía con el modelo comteano dominante en el siglo. De hecho Zola no desea más que actuar como testigo y actor, de un mundo que habría accedido a un sistema abarcador de todas las ciencias clasificadas, representadas en un cuadro humano destinado al progreso del orden y la conservación de los ritmos.

La literatura, vista en la lógica de este programa, no debía dilapidar los ecos del triunfo reciente del conocimiento positivo que, aplicando el metodo de la observación y la experimentación, propuesto por Bacon en el siglo XVII,se veía a sí misma como un lugar de inducciones empíricas generalizables de determinaciones sometidas a legalidad causal. El correlato, en lo político, de esta metodología, estaba dado por las distintas notas que, desde el Aufklarung, definian a la modernidad: sociedad desenlazada de los viejos poderes, tumba de los mitos y supersticiones clericales, punto de ruptura histórica con el pasado, y umbral del mundo en cuyo desarrollo futuro el **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano de Condorcet**, había previsto un avance conjunto, seguro y simétrico de la ciencia, la moral y la virtud.

Cada ciencia tiene su meta, y la meta global graficada por Comte en la nueva física-social, que Zola propone para la nueva novela, la conocemos: la objetividad. El cielo de Newton o de Laplace, la mecánica de Lagrange, la medicina de Bichat, la frenología de Gall, la biología de Balinville, constituían los hitos de una marcha canónica que fijaba su paso a las nuevas ciencias sociales. Si algo había que buscar era el logro del espíritu positivo en cada disciplina, entendiendose por tal el espíritu de análisis, la racionalidad en los argumentos, el poder de síntesis y la unidad del metodo. Es este el paso a seguir también por la literatura. Los novelistas, desde luego, se ocupan de las pasiones humanas. Las crean, las cincelan, las retocan, las fingen, las realzan. Pero para aprender de ellas, más que perseguir a los personajes de la **Comedia Humana**, más que detenerse en la avaricia de Grandet, o en el libertinaje de Hulot, más que acompañar a Vautrin o a Rastignac en las páginas de Balzac, o acercarse al pathos de Julien Sorel en **Le rouge et le noir**, habria que consult-

ar al Darwin-psicológico de **La expresión de las emociones en el hombre** o, en todo caso, a la teoría de las pasiones de Th. Ribot, modelo este último, en el que la codicia, la lujuria, la belicosidad, la pereza, el odio, la envidia, son pura herencia del reino animal (3).

Sin embargo, tal como está presentado este cuadro, no entra como calco en las raíces epistemológicas de Zola. Se necesitaba todavía tomar en cuenta algunos matices y hacer algunas reservas. Por esa época, un filosófo de la estirpe de Cuvier, de Gay-Lussac y de Dupuytren, aludo a Claude Bernard, consideraba que, en particular, los experimentadores alemanes Helmholtz, Brucke y Du Bois Raymond, que venían de dar en la Berliner Gesellschaft el juramento fisicalista, aseverado que todas las fuerzas físico-químicas inherentes a la materia eran reductibles a la fuerza de atracción y repulsión, habían sobrevalorado demasiado el papel puramente físico de las acciones nerviosas y musculares, sin distinguir con nitidez el costado fisiológico o vital de la cuestión.

Para oponerse a este reduccionismo físico-químico, y conocer los fenómenos de la vida, Claude Bernard considera indispensable la experimentación. Si Pasteur quiere dirigir la naturaleza, Bernard se deja dirigir por ella. Al axioma de Cuvier, "el observador escucha la naturaleza, el experimentador la interroga, Bernard agrega: hay que hacer las dos cosas; ambos deben escuchar la naturaleza y callarse delante de ella. Sólo que para el observador, la naturaleza habla por sí misma, mientras que para el que experimenta, ella es provocada a hablar. A diferencia de Pasteur y los aprioristas, que quieren dictarle las respuestas conforme a sus ideas, el científico no dicta nada. Para el científico, sólo se trata de comprenderla, punto de vista al que Bernard acuerda esta forma gráfica: "Moi, je suis le secretarie de la nature"

L'Introduction à l'étude de la médicine expérimentale (4), es el texto en el que estas ideas de Bernard, de aplicar el método experimental a los seres vivos, como seres vivos y no como agregados de átomos físico-químicos, seguidas por Zola, cobran cuerpo. La cuestión del método resulta en este texto fundamental, y Zola cree aprender de él, cosas como las siguientes: necesita haber sido educado y haber vivido en los laboratorios para captar en profundidad, la importancia de todos los detalles de la investigación y sus etapas que, a menudo, son ignorados y despreciados por los falsos sabios que se titulan generalizadores. Sin embargo, no se llegará nunca a generalizaciones verdaderamente fecundas y luminosas sobre los fenómenos vitales hasta que se haya experimentado por sí, y removido en el hospital, en el anfiteatro y el laboratorio, el terreno fétido y palpitante de la vida.

Para Claude Bernard, la medicina es una ciencia y no un arte. Desde las primeras páginas de L'Introduction, Zola atrapa este concepto y lo aplica a la novela, deseando, con ello, completar el ciclo incorporando la literatura al Zeitgeist naturalista y positivista de la centuria. De acuerdo con él, si los médicos, entre otros científicos, se

ajustan al empirismo en casi todos los casos, con mayor razón deben hacerlo los novelistas puesto que su propia "ciencia", aduce, es más compleja y menos fija. La novela experimental estaba, pues, al cabo de una ruta en la que la medicina era el más fuerte eslabón, pero no el último. Sólo que el "ámbito vital" de Bernard es el dorso de una hoja cuyo adverso lo constituyen los condicionamientos sociales. L-Legar, en efecto, al conocimiento de la vida intelectual y pasional exige mensurar en qué grado y forma, el temperamento es corregido por el ambiente y las circunstancias sociales. En 1869, con no más de 28 años de edad, y no sedimentado aún su credo naturalista, Zola publica **Teresa Raquin**. Por entonces se anunciaban las leyes mendelianas de la herencia biológica. Teresa Raquin, hija de un militar de la guerra de Africa, está dotada de un instinto apasionado que la sociedad obligaba a reprimir. Historia de una pasión adúltera, crimen y venganza, la crítica la recibe con dureza y disgusto. En el prefacio de la segunda edición, Zola se defiende y, al hacerlo, pone a luz el juego combinado de las variables biológica y social que emplea: "En Teresa Raquin me he propuesto estudiar temperamentos, no caracteres. He elegido personajes completamente dominados por los nervios y la sangre, desprovistos de libre albedrío, arrastrados a cada acto de su vida por las fatalidades de la carne. Teresa y Laurent, son dos bestias humanas, nada más...El alma está completamente ausente. Convengo en ello sin disputa porque lo he querido así. Espero que se comience a comprender que mi objetivo es científico. Si se lee con atención, se verá que cada capítulo es el estudio de un caso curioso de fisiología".

Las distinciones epistemológicas, a su vez, de Claude Bernard, entre observación y experimentación, son muy tomadas en cuenta. Esta distinción, para Zola, pervive en el campo de las letras. Como Jano, el novelista disfruta de dos cabezas, las de un observador y la de un experimentador, punto que defiende por "instituir la experiencia" se corresponde con los procedimientos que la epistemología de nuestros días llamará de "experimentación controlada", los que ya estaban presentes en los cinco métodos de la semejanza y la diferencia propuestos por John Stuart Mill en **Sistema de Lógica**. En términos generales, la tarea consiste en escoger un menú de variables que se suponen ser causas del fenómeno a investigar, rotarlas, luego, hasta identificar las efectivamente relevantes en su producción, y descartar las restantes. Así, las pasiones de Hulot en **la Cousine Bette**, podrían ser testeadas, en este sentido, examinando el impacto que la diversidad de ambientes y circunstancias ejerce sobre ellas. Zola, lo afirma expresamente: este nexo entre pasiones, ambientes y circunstancias, lo lleva a cabo Balzac en la segunda parte de su obra al proceder a la manera de una experimentación controlada. Al someter, en efecto, a Hulot a una serie de pruebas, lo hace pasar por ciertos ambientes para mostrar el funcionamiento de los mecanismos de la pasión. Pero es especialmente en ocasión del análisis de Germinie Lacerteux, en el que dos factores, temperamento y medios dados se hacen variar por su turno, donde Zola alcanza a describir con mayor precisión el mecanismo de la experiencia en la novelística. El prólogo a **La novela experimental** de Aimé Guedj, explica el procedimiento: Si el temperamento es constante todo depende del medio,

de los acontecimientos de la vida. En este caso, Zola comenta: "Poned a esta mujer temblorosa en un medio grosero que hiera todas sus delicadezas, este medio se dirigirá a todo el limón que hay en ella y, poco a poco, matará su alma ahogándola en los ardores del cuerpo y la exhaltación de los sentidos. Esta mujer, esta criatura maldita, será Germinie Lacerteux". Si se varía en cambio el temperamento, lo que queda constante es el medio, cuya influencia explica de este modo: "Poned en su lugar una mujer sanguínea, una fuerte y buena muchacha de temperamento ardiente y potente, en la que los ardores del cuerpo no son contrariados por los ardores del alma...ella vivirá su vida tranquilamente en plena salud, en un aire viciado y nauseabundo".

El paso de la observación a la experimentación es lo que determina que los escritores naturalistas, se trete de Balzac o de los Goncourt, no se constituyan en simples fotógrafos de los hechos recogidos en la primera etapa del método. El resultado global de la operación consiste en captar los hechos de la naturaleza, estudiar los mecanismos que los dirigen y, finalmente, obran sobre ellos modificando medios y circunstancias, sin apartarse nunca de las leyes de la naturaleza.

Llegados a este punto, Zola tendría que afrontar una fuerte y acaso espontánea objeción: ¿ cómo es posible hablar con sentido de experimentación, incluso de experimentar en forma controlada, siendo que en la ficción nos topamos con personajes y situaciones no reales? Esta pregunta, a su turno, da paso a otras dos: ¿En qué forma controvierte esta objeción el programa de cientificización de la literatura?. ¿Supone ella, por sí sola, el colapso de la empresa teorisista en este campo?.

Ferdinad Brunetière, en **Le roman naturaliste,**(5) que es un clásico de la crítica contra Zola, además de considerarlo de estilo chato y cansador, carente de educación literaria y de cultura filosófica, seguidor de Claude Bernard con el mismo escaso éxito que Restif de la Bretonne había seguido el siglo anterior Buffon, recurre a cuestiones metodológicas, para impugnar el proyecto de la literatura experimental. "Idea experimental", dice, son dos palabras que, si algo quiere decir, no puede significar más que una idea inducida, concluída o extraída de la experiencia. Algo posterior y no anterior a la experiencia. Zola no sabe lo que es experimentar, pues si el novelista como el poeta experimenta, no lo pueden hacer más que sobre sí mismos, nunca sobre los otros.

A sabiendas o no, Brunetière provoca un mal entendido ya que mientras él usa la expresión "idea experimental" para aludir el resultado o producto de un proceso, Zola la emplea, por cierto sin la debida precisión, para referirse a una hipótesis que va a ser contrastada o sometida a verificación dentro de un proceso experimental. Pero más allá de este aspecto de la crítica, Brunetière plantea la cuestión central así: "Experimentar sobre Coupeau sería procurarse un Coupeau de uso privado, al que se emborracharía cotidianamente con una dosis determinada; al que, por otro lado, se

impediría hacer algo que arriesgase interrumpir o desviar el curso de la experien[illegible] y al que abriríamos en la mesa de disección, no bien presentara un caso de alcoholismo caracterizado. De otro modo, no hay aquí, ni puede haber experimentación. No hay más que observación y, por ende, es esto suficiente para que la teoría de Zola falle y se desplome".

Ahora bien, para responder a esta cuestión, Zola - de haber contado con los debidos desarrollos conceptuales en su época- hubiera podido muy bien apoyarse en los análisis que se suscitaron en la epistemología contemporánea, a raíz de idénticas dudas y cuestionamientos erigidos contra la cientificidad del pensamiento social en general. Vale la pena hacer una rápida incursión en este debate, por las analogías que presenta con el caso de la narración literaria. Es bien conocido que entre las dificultades metodológicas que se erigieron para reconocer este material de estudio social "qua" científico, una se presentó siempre como la más difícil: la inaplicabilidad de los experimentos a los seres vivos. Como lo explica con claridad Ernest Nagel en (6), lo impiden, ente otras, razones de humanidad y, en segundo lugar, la circunstancia de que si el que investiga tuviese el poder de manipular a su arbitrio y cambiar los módulos que inciden en determinados fenómenos a su respecto, este poder se constituiría en una variable en sí misma, que modificaríea pese las modificaciones iniciales del expeimento.

Ello dio origen a una corriente negativista del pensamiento social,contra la cual se produjo en este siglo una fuerte reacción. Tomando en cuenta lo que ocurre en la práctica real de la ciencias, y no en los cánones ideales a alcanzar, se llegó a la convicción de que los recaudos exigidos para el reconocimiento de la cientificidadm, eran extremadamente estrictos e inaplicables, por lo demás, en el mismo plano de las disciplinas físico-naturales. Así, de ser coherentes con estos recaudos, habría que negar a la astronomía su carácter de ciencia, por no ser susceptibles los cuerpos celestes a cambios inducidos voluntariamente por el investigador, o a otro tipo de manipuleos, siendo que en ella se producen los conocimientos más exactos y rigurosos, y las predicciones más confiables. Estas, y otras dificultades de peso, condujeron a Nagel a plantear el reconocimiento de la cientificidad de las disciplinas sociales, acompañándolo con una propuesta metodológica concreta: sustituir la experimentación controlada por un conjunto de procedimientos a los que atribuyó el nombre de "investigación controlada". No se trata de un simple juego de palabras. El objetivo de la investigación controlada es someter la hipótesis científicas a testeo y comprobación en base a mecanismos distintos de los que se ponen en juego en la experimentación, pero que cumplen el mismo papel lógico. Por ejemplo: investigaciones de campos reales o ideales, modelos simulados, encuestas proyectivas, etc. En el caso de la ficción literaria, una teoría normativa como la que asigna a este espectro caracter científico y valor de verdad estará en condiciones de defender su posición con un sentido analógico, sosteniendo que aunque los sucesos,

acontecimientos y personajes sean irreales, aunque no se pueda experimentar a su respecto, lo esencial es, desde el punto de vista lógico, el valor que se asigna a su actividad y ensamble en la estructura narrativa, en cotejo con el mundo de la realidad. Zola, por cierto, no habló de verdad como coherencia narrativa, lo que le hubiera simplificado mucho más las cosas, pero aún admitiendo su proximidad y parentezco con el criterio verificacionista de la verdad, no puede descartarse la validez de su programa basándose en que el experimento controlado es, por principio, ineludible e irrecusable. Más aún. Por dudosa que fuera, incluso, la factibilidad de invocar métodos de investigación controlada, lo que vertebralmente importa, es el valor lógico de las argumentaciones que brinda al estudiar las pasiones en las novelas en términos de verdad y ciencia. En realidad, hay que hacerle justicia, reconociéndole el gran mérito de superar las ideas de su época, es decir, las propias de un siglo que identificaba la verdad con el hecho real y la ficción con la falsedad. Lo paradójico es que, al dar este paso, partiera precisamente del paradigma que separaba tajantemente verdad y ficción. Aunque se pueda discutir la radicalización de su teoría normativa científica de la novela, lo esencial es advertir que no cayó en la ilusión de creer que se puede hacer ciencia sin emplear ninguna técnica ficcional, y que se pueda escribir ficción sin emplear ninguna técnica o criterio de verdad. Es decisivo por ende, para evaluar el proyecto de Zola, tomar en cuenta no tanto la imposibilidad de experimentar en el campo de la ficción literaria, sino conocer más bien si enlazó con corrección dos modos de representación que supuso homólogos: el que vincula el lenguaje científico con los hechos reales, y el que vincula el lenguaje de la novela con los hechos, sucesos y personajes a los que se remite. Zola no dejó de advertir que mientras los novelistas tratan sólo con acontecimientos imaginarios, los científicos lo hacen con eventos y sucesos reales. Sólo que percibió a uno y otro modo de representación, imaginario y real, como respondiendo desde el punto de vista lógico al mismo tipo de estructura. En esta evaluación, no perdió el rumbo presentando una teoría "garante", como dice Guedj, de los descubrimientos de los novelistas. Por el contrario, se cuidó suficientemente de ofrecer resultados absolutos y tomó distancias con la idea de que la novela se había convertido ya, eo ipso, en una ciencia, a diferencia de lo que ocurría en la medicina: "Sin duda, adujo, estamos lejos aquí de las certezas de la química e incluso de la fisiología. Todavía no conocemos los reactivos que descomponen las pasiones y permiten analizarlas".

Pero la verdad no constituye sólo el centro de sus preocupaciones metodológicas, en su intento de cientificizar la literatura. La verdad se erige en algo más importante. Es su valor supremo de vida. En este sentido, la verdad va a jugar un papel decisivo en su perfil de hombre público y político. Zola y la verdad, la verdad y Zola, se erigen así en el entramado de uno de los episodios que signaron su biografía. Conocemos su nombre: el affaire Dreyfus.

3. El affaire Dreyfus y la verdad en Zola

En la vida social y política de su época, la verdad pone a Zola rojo de pasión. La verdad le despierta las mismas sensaciones que tenía Paul Eluard en relación a esa otra voz grave que es la libertad. Zola se siente, como Eluard, nacido para conocerla, para mencionarla, para escribirla, más allá del silencio, los escalones de la muerte y la lámpara que alumbra.

El 13 de enero de 1898, París despierta sacudida por las páginas de L'Aurore con su célebre "Carta a Félix Faure", Presidente de la República, en defensa de Dreyfus. "...Pero esta carta es larga, señor Presidente, y es tiempo de concluir. Yo acuso al Teniente Coronel Du Patty de Clam, de haber sido el artífice diabólico del error judicial...Yo acuso al General Billot de haber tenido en sus manos las pruebas terminantes de la inocencia de Dreyfus...Yo acuso al General Boisdeffre y al General Gonse de ser los cómplices del mismo crimen..." (7).

Zola es muy conciente de los peligros a los que se expone en su defensa del interno de la Isla del Diablo, y los asume voluntariamente. Cuando acusa a personas que no conoce, ni vió nunca, no lo hace albergando odio o rencor. Lo hace en defensa de la tolerancia, lo hace para salir al cruce de maquinaciones y prejuicios, para abortar intrigas y abusos del poder, para apresurar, en una palabra, la explosión de la verdad. Su inflamada pasión por ésta, no queda desdibujada por la grandilocuente retórica de algunos de sus párrafos y es esta pasión de vida y obra por la verdad que se le reconocerá en su hora. El 5 de octubre de 1902, Antole France, quien lo había atacado duramente durante su vida, pronuncia un discurso en los funerales de Zola en el que alude al papel de la verdad en la obra literaria, las luchas políticas y su ideario social. Zola, "no reveló solamente un error judicial, había denunciado la conjuración de todas las fuerzas de la opresión y la violencia, aliadas para matar en Francia la igualdad social, la idea republicana y el libre pensamiento" (8). Anatole France, llama la atención acerca de la inmensa deuda contraída con él, al evitar que en la tierra de Turgot, de Montesquieu, de Voltaire y Malesherbes se evitara perder la esperanza en la justicia. En Francia, es conocido, el proceso se convirtió en catalizador de un conflicto que invadió todos los estratos, con epicentro en la política. Alrededor del affaire había bandos y comprender el orden en que se distribuían, no ofrece dificultades. En contra de Dreyfus, los sectores ultraconservadores, Charles Maurras, y los Camelots du Roi. Con pocas excepciones, el ejército, la Iglesia y sus adeptos, que veían aquí la ocasión para cobrar revancha por la secularización de la enseñanza. Y, desde luego, los que motorizaban el antisemitismo, con el esterotipo capitán-judío-traidor, acusado de vender información a Alemania. En **El declive del hombre público**, (9) Richard Sennet recuerda a su portavoz principal, Eduardo Drumont, quien para duplicar la injuria, y ponerla más allá de los límites del mismo estereotipo, escribe en La Libre Parola (26.12.1894) que el Capitán no ha cometido un crimen sino un abuso de confianza, pues para cometer

una traición contra su país era necesario previamente tener un país. Enfrente de este grupo, la nueva Francia, las fuerzas herederas de la Revolución y el racionalismo, Zola y el "Yo acuso" a la cabeza.

Para Sennet el conflicto pertenece a un mundo público donde la acción ha perdido significado, excepto en la subordinación a la motivación personal. Drama de moralidad personal, héroe o demonio, Zola logra que la evidencia sólo cuente en la medida que se relacione con la personalidad de sus enemigos. Melodrama escénico, con él se instala la purga como lógica de la personalidad colectiva.

No parece que este juicio haga justicia a Zola, a su interpretación de los hechos, ni al papel que cumpliera en el esclarecimiento de los mismos. Poner a Zola en el mismo lugar que Drumond, es igualar, con escaso sentido histórico, a los que estimulaban la injusticia, la calumnia y la falsedad, con los que combatían estas notas sociales regresivas. Sostener que había bandos y que cada uno quería destruir al otro, es correcto. La historia de la humanidad es, en rigor, la historia de bandos en conflicto, pero no predominantemente la historia de la igualdad ética de los bandos. Si hay casos de excepción, en que ambos carecen de legitimidad, no es éste precisamente uno de ellos.

Que Zola, ya lo vimos, haya incurrido en dramatización, en grandilocuencia y en exageraciones de retórica, de acuerdo. Pero de ningún modo erró en escoger partido y tampoco es incorrecto ver en esta retórica, la suerte de elocuencia que puso en movimiento la verdad. Al tomar enfáticamente en consideración las cuestiones retóricas y semánticas, Sennet deja de percibir los valores que estaban por detrás de las palabras, y se inhibe de apreciar en qué exacta medida el valor verdad actuó de motor en este episodio, y en toda la vida del autor de La Novela Experimental.

4. El affaire Dreyfus y la verdad en Marcel Proust

Con referencia a este punto crucial, hubo otros tipos de retórica sobre la verdad, procedentes también del campo de autores de ficción. Entre los dreyfusistas, por ejemplo, está el lenguaje de Proust. El affaire Dreyfus es un episodio en que las actividades de Zola escritor, y político y de Proust escritor, convergieron. Embarcados en la misma causa, sus lenguajes fueron empero muy distintos y, analizarlos se constituye en un buen motivo para precisar sus paradigmas en literatura, con los puntos de inserción epistemológicos que hemos puntualizado. Acabamos de ver el núcleo del discurso de Zola: la verdad. En Proust, otro es el núcleo: la belleza. Puede sorprendernos, a pesar del carácter eminentemente político del debate, que esta mutación entre verdad y belleza se presente también aquí entre ambos hombres de letras?.

En **Jean Santeuil**, (10) texto más parecido a una autobiografía que a una novela, la quinta parte se ocupa de la vida política de su época. Proust mismo lo definió como un libro nunca hecho sino cosechado, y André Maurois, al prologarlo, fijó sus rasgos distintivos con relación a la **Recherche**, indicando en particular, no sólo su carácter inacabado, sino la ausencia del tema clave de la obra maestra, que consistirá en la metamorfosis de un niño débil en un artista. Falta también la continuidad de sus personajes principales (Odette, Swann, Charlus, Norpois, Vinteuil), la decisión de escribir el libro en primera persona y el coraje de "plonger dans les sulfureux abimes de Sodome". Pero un autor no se forma ex-nihilo, y los elementos de la Recherche preexisten en Jean Santeuil necesariamente. En esta preexistencia se revela, en la escritura, lo que ya Proust sabía por instinto: que la verdad sólo habrá de comenzar cuando el artista tome dos cosas diferentes, plantee sus relaciones y las encierre en los anillos necesarios de un buen estilo. Cubrir la verdad con la belleza, he aquí la tarea esencial que el joven Proust asume y que imprime a su sello, incluso en esta quinta parte, en la que se describen episodios que Zola, por su lado, no había querido, ni hubiera debido, construir desenlazando de la pasión militante. De este modo el lector asistirá a las audiencias de la Corte de Casación, sesionando en la revisión del preceso a Dreyfus, a las entradas del coronel Picquart y del general Boisdeffre, notando a un Proust decepcionado en el primer caso, e impresionado en el segundo, pero haciendo prevalecer siempre el rasgo común de una descripción inundada de belleza formal.

No es que a Proust no le interese la verdad como a Zola, o deje de apasionarse con la causa dreyfusista. En lo que difieren sustancialmente es en el modo de conectarse con el lenguaje. Que verdad y pasión son dos elementos que Proust tiene en cuenta en su descripción de un París agitado y palpitante en los cafés y los salones, en la prensa y en los buffetes de los letrados, de un París efervescente alrededor del Palacio de Justicia, cuando se promovió ese juicio y el de injurias contra Zola por su "J'accuse", se puede detectar leyendo los capítulos V "Preniers temps de l'affaire Dreyfus", VI "Le Colonel Picquart" y VII "De l'Opéra Comique au Palais de Justice". Algunos fragmentos son significativos de este enlace verdad-pasión. Así, cuando luego de referirse a la declaración de M. Chambereux, opinando que la orden de arresto sobre la que parecía reposar la vida política de Francia debía ser revocada, agrega Proust que es siempre con una emoción alegre y viril que se escucha brotar palabras singulares y audaces de la boca de hombres de ciencia que, por una cuestión profesional, vienen a decir la verdad. Una verdad que los preocupa pues es la que han aprendido a amar en su arte, sin vacilar en disgustar a aquellos para quienes ella se presenta de muy distinto modo. A Proust, en efecto, lo conmueve este tipo de verdad del auténtico científico, como es el caso de M. Meyer, adherido a ella por una serie de convicciones que no son las de las conveniencias humanas, incluso las más altas. Es por eso, piensa que "un hombre que tiene por profesión la búsqueda de la verdad en las escrituras o en los intestinos, es impiadoso en cierta forma. Los generales, los jueces pueden venir con sus bellas vestidumbres. El les habla de lo que

sabe, y podeís estar seguros que no cederá, pues como el médico que se hizo protector y amigo de su enfermo porque alguien que tiene una congestión en el pecho no debe salir, es ahora el defensor de Zola, de toda esa gente de las que se preocupaba poco, pero que va a defender ahora con gran calor, no porque los quiera, sino porque la escritura que se les objeta no es de Dreyfus".

Precisemos, entonces, sobre la verdad y pasión. Al igual que en Zola no están ausentes en Proust, a propósito del affaire. Pero la forma expresiva que les acuerda implica un profundo cambio de tono. Verdad y pasión son envueltas en la seducción de las palabras. Veamos, efectivamente, la descripción que hace de la presencia en la Corte de Picquart, el coronel castigado con el retiro, a causa de la verdad de sus declaraciones: "Nada indicaba en él ni la indignación de un crimen judicial perpetuado por el Estado Mayor, ni la firme decisión de cumplir con su deber, ni la indecisión, la reflexión, la lucha de conciencia, en este hombre vestido con un elegante sombrero de copa brillante, y que no miraba a ningún lado, dejando flotar una mirada apacible y como sin pensamiento, a la manera del pequeño humo que se eleva en los pueblos en el azul, soleados por los tiempos como éste, de tal manera que nada se podía adivinar si venía para hablar o para callarse, si respondería o no a las preguntas, si se uniría a la opinión del Estado Mayor o, como se decía, permanecería partidario de Dreyfus...".

No hay que pensar que este tipo de descripción, precisa y cordial, al mismo tiempo, se deba a que Proust simpatizara con Picquart, por su posición en la causa de Dreyfus. Cualquiera de los párrafos que escojamos de su narrativa referida a la presencia del general Boisdeffre, nos alerta sobre la pervivencia de este rasgo de escritura, pese a que Boisdeffre pertenecía al bando denunciado duramente por Zola. Leamos sólo uno de esos fragmentos "...Aunque él tuviese todavía el aspecto muy joven, sus mejillas están revestidas por un tipo de fino acné rojo o violáceo como son la viña virgen, o algunos musgos que revisten los muros en el otoño. Los ojos que parecían fijos con atención, parpadeaban por momentos en una suerte de tic y, de tiempo en tiempo, levantaba su mano sin guantes para tironear su bigote...y el enorme sombrero de copa inclinado sobre la cabeza, todas esas cosas vulgares eran contempladas con una emoción irresistible por todos aquellos que no se habrían animado a aproximarse sin respeto, sintiéndolo investido de toda fuerza inaudita, inmensa, europea, que se volvía aquí una última vez bajo esos ojos plenos de atención, arrojaba un tic sobre los ojos en el momento retornante de la reflexión de este movimiento todavía desconocido y ya realizado, que iba a estallar súbitamente, cambiar con la vida de un hombre y una familia la suerte de Europa".

Este tipo de descripción recuerda a la que en Les Mots, (11) libro en el que Jean Paul Sartre reconstruye su existencia a través de los recuerdos de su infancia, hace de Simonnot, el colaborador de su abuelo que almuerza con ellos los jueves, Sartre, el niño, resume en una sola frase su impresión: Simonnot, una columna. "Yo envidiaba

a ese cincuentenario con mejillas de niña, que lustraba sus bigotes y tenía su copete: cuando Ana María le preguntaba si amaba a Bach, si le gustaba el mar, la montaña, si tenía buen recuerdo de su pueblo natal, se tomaba tiempo para la reflexión y dirigía su mirada interior sobre el masivo granítico de sus gustos...Hombre felíz!. Yo pensaba que él debía despertarse cada mañana en alborozo y hacer la recensión desde algún Punto Sublime de sus picos, sus crestas y sus valles, luego desperezarse voluptuosamente, diciendo: Pues bien, soy yo. Soy el señor Simonnot, por entero". Proust percibe también al general Boisdeffre, a la manera de una estatua, un bloque monolítico, indispensable, además, para el universo. Lenguaje de celos, de respeto y de temor reverencial.

Pero al mismo tiempo, lenguaje preciso, de ritmos concatemados, de estilo y buen miramiento, podrá quizá satisfacer más a Sennet que el de Zola, porque no ahonda flancos opuestos, porque no propone embarcarse en una lucha colectiva, porque no arroja fuego a una Gemeinschaft destructiva, porque cruza la historia con un ligero aire de neutralidad, sin definir comunidades ni grupos en conflicto. Pero entroncado con el caso Dreyfus, muy difícilmente hubiera producido el reactivo y la reacción social del "Yo acuso" en La Aurora del 13 de enero, con su venta de trescientos mil ejemplares en un día. Un revulsivo, sin el cual, la campaña antisemita implementada por los líderes tradicionalistas, por un campesinado conservador del tipo en que se apoyara Luis Bonaparte, satirizado por Hugo y descripto por Marx en El Dieciocho Brumario, y por otra parte de la pequeña burguesía urbana, no hubiera cesado de producir sus efectos y de degradar el curso inmediato de la historia moderna de Francia.

Entendamos, por último, la cuestión con la mayor justeza. No se trata de que la verdad entre las dunas de Proust, envuelta en una explosión de bellas imágenes, carezca de importancia frente a la de Zola. Lo que ocurre es que en determinadas coyunturas históricas e ideológicas, como las del caso Dreyfus, la verdad-alegato de este último, al apoyarse en los valores de la ética y la justicia, produce efectos políticos más extendidos, y de fértil e inmediato resultado. Esta verdad-alegato, susceptible de imantar voluntades, se muestra más persuasiva, más capaz de evocar psicológicamente valores y creencias, y de enlazarse directamente con la variable temporal. Precisamente este enlace de la verdad con el tiempo presente, la transforma por sí misma en un principio social. Razón por la cual su recepción activa, produce en tales casos un efecto político mayor, ante la pasividad de la verdad admirable de la estética referida más bien a un tiempo difuso. De ahí que adquiriera mayor certeza, ya que la verdad, el nombre de la verdad, y sus efectos esenciales, estaban implantados en la arena pública, más que en las subjetividades del escritor. En rigor, la verdad-alegato era la única que podía hablar por su boca sin vacilación y con el mayor ardor, tal como debe hablar la verdad en estas agudas circunstancias de las luchas universales en la historia. Es ésta la forma en que la hizo hablar Emile Zola, escritor, crítico-metodólogo y político.

Notas

(1) Ldwig Wittgenstein, 1969. *Tractatus*, Logico-Philosophicus. Frankfurt. Suhrkamp Verlag.
K.S.Donnellan "Speaking of Nothing", en Philosophical Review 83 (1974).

D. Follesdal, "Meaning and Experience", en Mind and Language, edit. by S. Guttenplan, Oxford 1975.

Saúl Kripke. "Naming and Necessity", en Semantics of Natural Languages, by Donal Davidson and Gilbert Harman. Dordrecht, Boston. Reidel Publishing Company.

Hilary Putnam. "Meaning and the Morals Sciences", Boston, London and Henley. Routledge and Kegan Paul, 1978.

Richard Rorty. "Is there a problem about fictional discourse?", en Funktionen des Fikiven, Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

Rorty resume las tesis esenciales del realismo, entre las que habría que incluir los distintos matices, de la siguiente manera: "7- El conocimiento nos da un cuadro (picture) de la realidad física. 8- Cualquier cosa puede ser un cuadro de la realidad, con arreglo a ciertas convenciones. 9- Así, para eludir el relativismo de los "esquemas conceptuales alternativos" debemos decir que hay una relación palabra-mundo, que se sostiene independientemente de cualquier elección de convenciones, esquemas conceptuales, descripciones identificatorias u otros factores "subjetivos" y que, ellos mismos, son relaciones físicas".

(2) Emile Zola. Le Roman expérimental. París. Flammarion. Int. de André Guedj. El texto agrupa cinco estudios aparecidos primero en ruso en Le Messager de l'Europe, San Petersburgo, y otros dos publicados en Le Bien Public y Le Voltaire. El primer estudio recibe el nombre del libro. El segundo "Lettre à la jeuneusse". Para Guedj, el determinismo teórico y práctico de Zola oscila entre un determinismo mecanicista y un determinismo dialéctico de las relaciones sociales.

(3) Th. Ribor. Essai sur les passions. París. Felix Alcan, 1917. Cap. "Qu'est-ce qu'une passion?" y "La généalogie des passions" pgs. 9-11, y 45 ss.

(4) Claude Bernard. "Principes de Médicine expérimentale". París Presses Universitaires de France, 1947.

(5) Ferdinand Brunetière. "Le Roman naturaliste". París. Calman-Lévy éditeur, 1896. pgs. 123 ss.

(6) Ernest Nagel. "La estructura de la ciencia". Buenos Aires. Paidós, cap. XIII y XIV.

(7) El texto completo de "Yo acuso" puede verse, entre otras publicaciones, en el apéndice del libro de Richard Sennet. El declive del hombre público. Barcelona.Península.

(8) Anatole France. Discurso funerario del 5.10.1902 en el cementerio de Montmartre. Véase Obras Completas. Buenos Aires. Ed. Intermundo, t. VI p.58.

(9) Richard Sennet, op. cit.

(10) Marcel Proust. Jean Santeuil. París. Gallimard, 1952.

(11) Jean Paul Sartre. "Les Mots". París. Gallimard, 1964, pgs.52-53.

LA TEORIA DE LOS GENEROS EN SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS DE AQUINO

Julio Raúl Mendez *

* Universidad Católica de Salta
* Universidad Nacional de Salta

1. La cuestión epocal

No me parece una observación especialmente aguda, pero sí insoslayable que los cambios en el papel social de la mujer constituyen (tal vez) la revolución más importante de este siglo. Más importante que las asombrosas innovaciones científico-tecnológicas, que los movimientos políticos y los modelos de organización social. Se trata de un cambio antropológico en lo más nuclear de la existencia humana. Por ello considero que será la innovación más duradera y significativa.

Un caso de tal magnitud no podía dejar de ser recogido por la filosofía y es por ello que se ha constituído como un tema actual la llamada "teoría de los géneros". Esto ocurre porque si bien no ha sido un tópico ausente en la tradición filosófica occidental, sin embargo a) no ha estado siempre presente, b) no ha tenido la centrabilidad que las circunstancias ahora le proporcionan como desafío, c) ha variado el eje por donde siempre se ha planteado la reflexión.

En efecto, el eje siempre ha estado puesto en el tema de la mujer, no es esto lo que ha variado: lo que ha cambiado es la figura de este eje, al punto tal que se ha producido un clivaje en el discurso filosófico sobre los géneros de la especie humana.

En el seno de esta problemática me propongo aportar dos elementos históricos de diálogo, por aquello que el pensar humano suele hacerse no sólo en una mirada a lo que se le pone delante (con sus raíces históricas) sino, también en remisión constante al seno colectivo (diacrónico y sincrónico) del pensar mismo. Aquí se trata de hacer sentir la voz e insinuar una hermenéutica en este tópico de un pensador del siglo V (San Agustín) y otro del siglo XIII (Santo Tomás de Aquino). Para que el aporte sea claro y válido, expondré los resultados provisorios de una investigación en curso, que toma en cuenta el respectivo contexto histórico-doctrinal, las fuentes y la evolución genético-crítica del pensamiento de los autores escogidos.

En este trabajo supongo la admisión de la diversidad física de los sexos (masculino y femenino) como un apriori biológico que pertenece a la especie humana

constituída; en cambio reconozco como propio de la elaboración cultural la diferenciación de los géneros que recoge esa diversidad y la expresa de modos históricamente variados. El objeto de la indagación es esta última: cómo se encuentra elaborada en Agustín y Tomás la teoría de los géneros. Esta es la que recoge la originaria diversidad biológica y la ubica en un contexto de sentido de modo tal que ser "varón" o ser "mujer" tengan un significado preciso y mutuamente implicado.

2. Agustín: vida y pensamiento

Si es válido reclamar un acercamiento a la vida del filósofo para la hermenéutica de su pensamiento, el caso paradigmático es el de Agustín. En él encontramos estrictamente entramados los procesos de su vida y de su pensamiento, desde su juventud hasta su muerte.

Su vivencia es la de un hogar conflictuado. Nos caracteriza a su padre, Patricio, como infiel, cariñoso, colérico y feroz en extremo; en cambio a su madre, Mónica, como piadosa y caritativa, que perdona al marido las injurias e infidelidades con una gran paciencia. En la descripción que nos hace, Agustín anota que esta actitud evitaba que Mónica fuese castigada físicamente por su marido como era costumbre (1).

En la vida de Agustín aparecen cuatro mujeres, pero sin lugar a dudas quien la impregna totalmente es su madre. No sólo vale la convivencia doméstica, el testimonio de su espíritu y las palabras dichas en tono consejero, también le reconoce Agustín a Mónica competencia en el ámbito intelectual. Contra la opinión común la incorpora en debates filosóficos, le reconoce autoridad para ello aunque contradiga el juicio consolidado de los intelectuales; porque Mónica ha leído los textos sobre los cuales se debate, porque hay antecedentes antiguos de mujeres filósofas, porque le agrada la filosofía que expresa y encarna Mónica, en definitiva porque Mónica se revela como una amante de la filosofía y Agustín se proclama un discípulo en esa escuela materna (2). La misma muerte de Mónica es relatada por Agustín como precedida de un profundo diálogo entre ambos en el puerto ostiense (3).

Las otras tres mujeres son, por una parte aquella con la que vivió en concubinato y tuvo su único hijo Adeodato, por otra una niña prometida con la que nunca llegó a casarse, y por fin una segunda concubina en el intervalo del abandono de la primera y mientras esperaba que la prometida de 10 años alcanzase la edad nábil de los doce (4). Si bien Agustín no menciona el motivo por qué no se casó con la primera, a quien siempre menciona con afecto y reconocimiento, es posible pensar en algún tipo de impedimento de clase social o tal vez de cosanguinidad (5).

3. Diversidad e Igualdad

La comprensión de la posición agustiniana respecto a los géneros nos lleva a recorrer diversas obras suyas y tomar en cuenta las modificaciones que fue experimentando su pensamiento.

En una temprana obra destinada a discutir con los maniqueos sostiene que al decir el Génesis que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios se refiere tanto al varón como a la mujer: ambos son igualmente imagen de Dios por poseer sustancialmente inteligencia y a ambos se subordina el mundo infrahumano (6). Sin embargo en el mismo texto aparece un problema: en una hipótesis las relaciones sexuales son consideradas previo al pecado original como puramente espirituales y teniendo el varón el papel dirigente (activo) y la mujer de dirigida (pasivo) (7). Esta posición es expresamente corregida por el mismo Agustín en una obra de madurez: "repruebo absolutamente lo que dije..." (8).

Esa hipótesis, luego retractada, obedecía en su aspecto principal (espiritual versus carnal) a la polémica antimaniquea sin mayor convicción por parte del autor; el segundo aspecto (la funcional primacía del varón) parece más bien tomado de la mentalidad ambiente. Por ello alegóricamente en el seno del hombre (complexivamente entendido) distingue lo viril (la inteligencia que gobierna) y lo femenino (la acción y las pasiones que obedecen) (9). La misma alegoría aparece en "De vera religione", donde llega a hablar de la "virilidad" de las mujeres que tienen orden interior por la templanza; lo importante es que al aclarar el valor alegórico de la dupla señala que en esta díada inteligencia-pasiones no hay discriminación de sexos pues "en Cristo no hay varón ni mujer" (10). La alegoría es un préstamo de la mentalidad corriente y así se reconoce la presencia y la tensión de ambos elementos (masculino-femenino) tanto en el varón como en la mujer.

Más tarde insistirá en que "hecha a imagen de Dios, la naturaleza humana se compone de dos sexos..." (11); también dirá que hay "dos hombres de distinto sexo", en donde la diversidad proviene del cuerpo pero no del espíritu pues la mujer es también hombre, imagen de Dios, con mente propia y por tanto igualmente racional que el varón (12). De modo que la diversidad sexual sólo reside en lo corpóreo.

Por ello rechaza cualquier sumisión metafísica de la mujer al varón, ambos proceden directamente de Dios con igual dignidad (13). Varón y mujer, por ello, sólo expresan la dualidad sexual creada por Dios para la unidad del vínculo matrimonial; expresamente rechaza en su madurez el uso alegórico de lo masculino como lo que gobierna y lo femenino como lo que obedece, o como la dupla racionalidad-carnalidad pasional (14).

Para ser más explícito afirma que "el sexo femenino no es en la mujer vicio sino naturaleza", es decir no se trata de un hombre disminuído, "la mujer es criatura de Dios como el varón... El que creó a los dos sexos, a los dos restablecerá... El Señor negó que hubiera nupcias en la resurrección, pero no que hubiera mujeres" (15).

4. Ideas y costumbres

El examen de los textos que he citado nos muestra cómo en Agustín están presentes por un lado la doctrina bíblica y por otro su propia experiencia de contacto con la mujer. Los mismos pasajes bíblicos eran objeto de opuestas interpretaciones; es en discusión con ellas que Agustín desarrolla su pensamiento de modo progresivo, distinguiéndose respecto a la mentalidad común.

En el amplio epistolario agustiniano que nos ha llegado encontramos varias cartas dirigidas a mujeres, donde se transparenta la consideración que tenía por el valor de la amistad con ellas y sobre todo por las cualidades de su espíritu. Solía visitar y mantener diálogos intelectuales y espirituales con mujeres de distinta condición; algunas de las cartas (por ejemplo la n.147 a Paulina) son verdaderos tratados teológicos, lo que supone una destinataria culturalmente muy desarrollada.

La convicción de Agustín es que la diversidad sexual no puede ser principio de diferenciación discriminatoria, que todo lo humano se predica igualmente del varón y de la mujer, que la diversidad sólo radica en lo sexual biológico en orden a la generación (16). Esta, a su vez, encuentra su seno apropiado en la comunidad constituída por ambos sexos, la cual se da aunque no haya procreación (como acontece en tantos matrimonios) (17).

En el seno del matrimonio Agustín también reivindica la igualdad en el débito de la fidelidad. Contra la mentalidad corriente que fustigaba el adulterio en la mujer y lo toleraba en los varones por una cierta superioridad suya, Agustín pone la mutua fidelidad de inspiración cristiana: con esto se oponía a la misma legislación civil entonces vigente (18).

La lectura de los textos nos presenta un Agustín consciente de la discontinuidad entre su propuesta y la mentalidad corriente, aun no tiene reparo en criticar al mismo Platón por su visión desmerecida de la mujer (19). En el seno de una sociedad machista sostiene que la esposa no puede ser tratada como objeto de propiedad o de placer (20), niega que sea virilidad auténtica la infidelidad (21) y llega a convocar: "mujeres, defended vuestra causa" (22).

5. Tomás de Aquino: el hombre y su tiempo

En este breve informe sobre un tema complejo de analizar en Tomás, vale recordar algunos elementos situacionales.

Por el problema de la mortalidad y la escasa perspectiva de vida, el tema de la reproducción gozaba de gran importancia social. Se trataba de una sociedad netamente jerarquizada en niveles sociales, papeles y competencias, también en el seno familiar. La fundación de las doctrinas en pilares metafísicos y teológicos tenía un reconocimiento de validez insoslayable. El desarrollo de la ciencia, de base aristotélica, reconocía la diversidad de sexos en el seno de la misma especie humana como una diferencia puramente material según que el semen hubiese alcanzado o no su plena actualidad: por ello la mujer resultaba un varón frustrado.

Esta última proposición oficiaba de sustento "científico" a las explicaciones sobre la diferencia de géneros y la adjudicación de distintos papeles en la vida doméstica y social. También servía para interpretar los textos sagrados. Nuestro autor no se dedicó a la embriología y simplemente usó el común patrimonio de su tiempo con las discontinuidades que veremos.

En cuanto a la experiencia social que pudo tener Tomás respecto a la mujer, es de una posición aminorada en lo jurídico y en el protagonismo público. Sin embargo conoce el reinado de Blanca de Castilla en París, también conoce algunas mujeres con instrucción superior (él mismo enseña teología a sus hermanas).

6. Diversidad e Igualdad

Si bien Tomás hace suya la embriología aristotélica, recluye la diversidad sexual al plano accidental de la materia y reclama tanto para el varón como para la mujer la posesión íntegra de la naturaleza humana.

Pero el mismo Aristóteles le proporciona en el seno de esa igualdad una diferencia radical: el varón es principio activo, la mujer es principio pasivo o potencial. Estos elementos son permanentemente utilizados por el Aquinate.

En cambio rechaza que lo femenino no pertenezca a la estructura necesaria de lo humano, como si fuese un accidente preterintencional (23). De manera que no sólo el alma de la mujer es directamente creada por Dios sino que su cuerpo (definidor de la sexualidad) es expresamente querido y creado así por Dios.

En este mismo contexto señala Tomás que lo propiamente distintivo de la mujer es la maternidad, de modo que la diferencia con el varón (y la paternidad) reside en

orden a la generación de los hijos. Si bien aquí reafirma la igualdad esencial y señala que el hombre como tal tiene dimensiones (las espirituales) que exceden a la procreación, con lo que deja los principios para recuperar la igualdad en los géneros, sin embargo retoma los datos sociológicos de la primacía activa del varón (24).

Pero la coherencia con los principios y la discontinuidad con la estructura teórica que hace de soporte a la sociología vigente se hace presente a propósito de la virginidad. Este tema iguala los géneros y no hay proyección de la diversidad de sexos en el caso de la continencia como virtud: es la misma perfección del espíritu, aquí no hay activo ni pasivo porque no hay ejercicio corpóreo de la sexualidad (25).

7. Los horizontes teológicos

Cuando Tomás interpreta la Biblia frecuentemente lo hace proyectando los principios aristotélicos que he señalado; sin embargo de la Sagrada Escritura recoge elementos que en la especulación teológica resultan disruptivos respecto a la tradición aristotélica y son fecundos para una diversa concepción de los géneros y una organización social diversa a la vigente entonces.

Por ejemplo, la igualdad que surge de la vocación al bautismo para el varón y la mujer, mientras la circuncisión era sólo masculina (26). En cuanto a la sexualidad masculina de Jesucristo señala que no era necesaria en sentido absoluto que así fuera la Encarnación: podría haberse encarnado el Verbo en modo femenino; en ambos casos sería el Dios hecho hombre, la masculinidad sólo tiene razones de conveniencia de orden social (27), que advertimos como culturales.

De la misma Encarnación deriva la glorificación de ambos sexos y rechaza (con Agustín) todo menosprecio de la mujer (28).

El central tema de la feminidad como pasividad e imperfección por su papel en la generación será trascendido definitivamente en la perspectiva escatológica. El sexo femenino no es una imperfección sino una muestra de la sabiduría divina y la diversidad sexual permanecerá en la resurrección, cada uno en plenitud de gloria sin diferencias (29). Este principio lo aporta la revelación neotestamentaria.

El caso preclaro de dignidad de una mujer que encontramos descrito en Tomás es el de la Virgen María. Reconociéndole la misma naturaleza humana de toda mujer, la presenta en su plena capacidad de disponer de sí sin dependencia de varón, capaz de consentir libremente nada menos que ante Dios. Más aún, dignificada más por su aceptación que por su concepción física y constituída en representante de la humanidad y testigo del gran misterio en que participa (30). Estos caracteres no eran ciertamente recogidos por la mentalidad de la época como propios de una mujer; por

este camino Tomás trasciende los condicionantes aristotélicos y los sociojurídicos de su tiempo.

Notas

(1) Cfr. Confesiones IX, 9, 19-20.

(2) Cfr. De ordine I, 11, 32-33.

(3) Cfr. Confesiones IX, 10.

(4) Cfr. Confesiones IV.

(5) Esta hipótesis sugiere N. Blázquez, 1984, en su Introducción a la Filosofía de San Agustín, Madrid, p. 27.

(6) Cfr. De Génesi contra manicheos I, 17, 27-28. La obra está datada entre los años 388 y 389.

(7) Cfr. Idem I, 19, 30.

(8) Cfr. Retractationes I, 10, 2. Obra escrita entre 426 y 427.

(9) Cfr. De Génesi contra manicheos I, 24, 42.

(10) Cfr. De vera religione 41, 78. Obra datada en 390.

(11) Cfr. De Trinitate XII, 7, 10.

(12) Cfr. De Genesi ad litteram III, 22, 34.

(13) Cfr. Ibidem IX, 15.

(14) Cfr. De civitate Dei XIV, 22.

(15) Cfr. Idem XXII, 17. Esto en abierta polémica con Orígenes y los armenos que, por considerar a la mujer como un hombre disminuído, sostenían que la mujer no resucitará en su sexo sino en el del varón.

(16) Cfr. De Genesi ad litteram IX, 3, 5.

(17) Cfr. De bono coniugali 3, 3.

(18) Cfr. De coniugiis adulterinis II, 8, 7.

(19) Cfr. Contra Iulianum opus imperfectum VI, 22.

(20) Cfr. De Ordine II, 4.

(21) Cfr. Sermones 343, 7; 132, 2, 2.

(22) Cfr. Sermones 392, 4, 4.

(23) Cfr. S. Theol I q.92 a.1 ad 1; q.99 a.2 ad 1 et ad 2.

(24) Cfr. S. Theol I q.92 a.1.

(25) Cfr. S. Theol II-II q.152 a.5; Summa contra Gentiles III, 136-137; Q. Quodlibetalis VI, q.VI a.18.

(26) Cfr. S. Theol III q.70 a.2 ad 4.

(27) Cfr. In Sent III d.12 q.3 a.1.

(28) Cfr. S. Theol III q.31 a.4.

(29) Cfr. Summa contra Gentiles IV, 88; In Sent. IV dist.44 q.11 a.3 sol.3; Super Evang. Matthei lect.IV.

(30) Cfr. S. Theol III q.30 - Respecto a la libertad de la mujer en el consentimiento matrimonial y la igual obligación de fidelidad, ver In Sent IV dist. 26-27.

TEORIA SOCIAL Y PLURALIDAD TEORICA

Lic. Patricia E. Morey *

* Centro de Investigaciones - Facultad de Filosofía y Humanidades

Las dicotomías filosóficas clásicas (individuo vs. sociedad, realismo vs. nominalismo, el todo como suma de las partes) se secularizan trasladándose a la teoría social. Comte, Durkheim y Marx argumentan a través de sus obras a favor de la estructura, los límites impuestos por ella, y de su preeminencia en relación al fenómeno sicológico y a la acción individual. La rebelión micro enfatiza al individuo o a su interacción en pequeños grupos - comunicación, intercambio, cooperación, conflicto. Las posturas micro clásicas -etnometodología e interaccionismo simbólico- se presentan como alternativas antagónicas, enfatizando las decisiones, intenciones, interpretaciones y la contingencia de la acción a nivel del individuo.

Se sugiere en este trabajo que no existen esquemas referenciales privilegiados y que las dicotomías planteadas en sociología reflejadas en análisis económicos y políticos -surgen de una búsqueda de fundamentos innecesarios para la constitución fértil de una disciplina. Toda investigación comienza con un recorte analítico (recorte en tiempo y espacio), necesariamente parcial y que presenta al mismo tiempo una riqueza informativa y un "insight" teórico que justifica su producción. La idea de que micro y macro no deban considerarse como categorías absolutas sino como polos de un contiguo (Collins p. 386) dificulta la construcción final de síntesis teóricas a la Guiddens. Creemos que la variedad de enfoques, de teorías y de aproximaciones constituyen la situación normal en ciencias sociales (y en muchas investigaciones de punta en ciencias naturales) y que cualquier intento de reducción o de incorporar niveles de síntesis abarcativas como necesarias para la cientificidad de la disciplina es una exigencia superflua para la afirmación de su validez epistemológica.

Por un lado las teorías macro poseen cualidades distintivas que las hacen susceptibles de ser estudiadas independientemente del individuo. Sus unidades de análisis constituyen una escala mayor en el espacio y en el tiempo, y están formadas por mayor número de personas. Munch y Smelser (1987) las definen como "estructuras en la sociedad (grupos, organizaciones, instituciones y producciones culturales) que se mantienen por mecanismos de control social y que constituyen tanto oportunidades como limitaciones a la interacción y comportamiento individual". Los clásicos de la teoría social constituyen ejemplos del énfasis puesto en el análisis macro. La definición misma de sociología de Durkheim apunta a mostrar una realidad sui generis diferente al comportamiento individual.

Por el otro, la rebelión, que comienza a mediados de la década del 50, rechaza los grandes sistemas téoricos ("Bringing Men Back In," Homans, 1964) postulando leyes de pequeños grupos como los principios fundamentales de la teoría social. Se produce una reducción al individuo y al estudio conductista del mismo, rechazando las explicaciones funcionalistas como vacías. Influenciados por principios positivistas clásicos (definiciones operativas, individualismo metodológico) constituyen el ataque naturalista a las explicaciones macro. Desde otra perspectiva teórica, Blumer (1969) defiende un mayor realismo empírico, observando al individuo real negociando permanentemente, interpretando e interactuando. Sus ataques a las teorías macro provienen de priorizar la interpretación como metodología sociológica y de criticar niveles macro por su carácter determinista.

Con Goffman (1961) y Garfinkel se legitima la investigación cualitativa y el distanciamiento a metodologías cuantitativas de análisis y se intensifican las críticas lapidarias al nivel de análisis macro - estructuras, valores y normas como conceptos abstractos sin posibilidad de observación, los conceptos se reifican y desnaturalizan, sociedad, estado y clase constituyen sólo palabras, entidades artificiales-que apuntan a destacar la novedosa y única realidad: el individuo. Según las diferentes corrientes de investigación se destaca y jerarquiza algún aspecto de este individuo: la racionalidad, la emotividad, o su capacidad interpretativa. Realizar un análisis de estas tendencias reduccionistas y dicotómicas en sociología constituye una labor relevante por sus importantes repercusiones en otros ámbitos de las ciencias sociales.

Muchas posiciones micro, como algunas macro, pecan de intentar encontrar un punto arquimídeo básico lo suficientemente sólido como para reducir los restantes niveles de análisis. Una visión refrescante, la de Jeffrey Alexander sugiere una fase diferente en la presente década de debate teórico (Alexander, Gieben, 1987, pág. 31) marcada por una serie de esfuerzos de unión y conexión de cada perspectiva. Alexander señala que la problemática, a pesar de que aún se conceptualiza en términos antagónicos -Boudon desde una perspectiva individualista, Blau insiste en que el comienzo sólo puede ser desde la estructura social, Luhman que las diferencias corresponden a esferas empíricas diferentes que han emergido de forma evolutiva- todos coinciden en la necesidad de producir interconexiones múltiples.

Frente a estos reduccionismos, observables en una gran cantidad de estudios sociológicos, se destacan propuestas de síntesis teórica como un desideratum epistémico necesario. En este sentido creemos que la elaboración de Anthony Guiddens (1979) constituye una óptima resolución que incorpora la estructura social y al individuo, en el intento de resolver las dicotomías de otros campos teóricos en perspectivas dinámicas en su teoría de la estructuración.

Alexander aunque acepta un continuo ontológico, intenta la producción de síntesis teóricas entre la acción como contingencia y su rol sistemático, entre el

estructuralismo y la etnometodología, entre interaccionismo simbólico y teorías de intercambio (Alex. 1987). Alexander reconoce que la distinción es analítica y que el punto de partida implica una elección y que siempre existen procesos más pequeños o por debajo del nivel de análisis, o más generales o de alcances más amplios (lo que es micro para un nivel puede ser macro en otro, pág. 291). Sin embargo resalta que "estos nuevos enfoques deberán ser articulados de manera tal que les permitan estar interrelacionados con una comprensión sistemática de otros niveles. Solo de esta manera se preservarán sus aportes mientras se mantiene una teoría abarcativa y verdaderamente general" (pág. 292). Afirma que del modelo ideal, no solamente combinará dos o tres opciones teoréticas de manera ad-hoc, sino que proveerá un modelo sistemático en donde todas las opciones se incluyen como dimensiones analíticas de la realidad empírica. Esto podrá lograrse sobre la base de una comprensión multidimensional de la acción y de las relaciones entre diferentes niveles de organización empírica" (pág. 37).

Guiddens también defiende la importancia tanto de establecer conexiones entre posiciones divergentes como la intención de trascenderlas (pág. 240). "La teoría social hoy -afirma Guiddens- está necesitada de reconstrucciones sistemáticas" y la suya aunque informada desde la hermenéutica, el funcionalismo y el estructuralismo se presenta como síntesis de ideas sociales anteriores y prefacio para el estudio de la sociedad contemporánea (pág. 2). La ausencia de teoría unitaria (Kuhn, 1962; Alexander, 1987; Collins, 1988) permanece para muchos sociólogos como síntoma de inmadurez de las disciplinas sociales, es por eso que se la postula como desideratum.

Creemos que esta exigencia proviene de una imagen deformada de las mismas ciencias naturales. Achinstein en las críticas a la concepción heredada, (en Suppe, 1974) hablaba de la imposibilidad de encontrar propiedades profundas y generales comunes a todas las teorías, ante la diversidad y multiplicidad observada.

Si, como Collins (1988) aceptamos que "micro y macro no deberían tomarse como categorías de análisis absolutas, sino como polos de un contínuo donde cada nivel puede ser más micro o macro dependiendo si miramos hacia una mayor o menor unidad en dimensiones espacio-temporales", entonces deberíamos cuestionar la persistencia del ideal omniabarcativo. Las entidades macro mayores son aquellas que cubren el mayor territorio y duran más tiempo, las entidades micro en unidades de tiempo pequeñas - algunos segundos o menos- y en pequeñas unidades espaciales (pág. 386-387). Las combinaciones y recortes posibles son casi infinitas, como también las unidades de tiempo y espacio. Collins por ejemplo señala que Homans es más micro que Blumer y Garfinkel en la dimensión espacial, ya que apunta a la reducción de la sociología a los principios de la psicología individual y no de situaciones interpersonales, pero en la dimensión temporal Homans requiere de

períodos de tiempo mayores para la explicación de sus principios psicológicos (premios y castigos, refuerzos y expectativas).

Lo sorprendente es que luego del reconocimiento de estas relativas bases no realistas ni substantivas, afirma que la búsqueda de reducciones de un nivel de análisis a otro se debe al "objetivo aceptado de construcción teórica". El ideal cognoscitivo de unificación es superior al de este excelente análisis de la realidad como un continuo espacio-temporal. También Alexander, ejemplifica con las diferentes unidades de estudio en las ciencias de la vida -fisiología, bioquímica, biología molecular-y señala la dificultad de privilegiar algún nivel entre ellos, pero luego postula el ideal del marco conceptual integrado.

Se observa que en teoría sociológica, se utilizan presuposiciones epistemológicas limitantes y que significan una contradicción entre los deseos manifiestos (síntesis, unidad teórica) y la realidad observable (dicotomías, pluralismo, divergencia). Este pluralismo teórico no se debe al tardío arribo de las disciplinas sociales al escenario científico, sino a la riqueza de la realidad a describir, y a un concepto de las ciencias naturales como unitarias y libres de diferentes aproximaciones -concepto que ha sido modificado con el estudio histórico de las profundas divergencias existentes en la historia de las ciencias naturales (Laudan, 1988)-.

Pero si aceptamos que existen múltiples recortes posibles en el continuo espacio-temporal social, que existe un reconocido principio en filosofía de la ciencia sobre la subdeterminación teórica en relación a los hechos (Laudan, 1988), si aceptamos la complejidad del proceso ontológico y del énfasis parcial de algunos aspectos de la realidad en las construcciones teóricas, deberemos aceptar la renuncia a punto arquimídeo de sustentación y la de bases de observación privilegiadas. Aún identificando los mismos elementos, podríamos construir modelos diferentes jerarquizando y enfatizando algunos aspectos sobre otros.

Se sugiere -como afirma N. Goodman (1978)- que no poseemos esquemas referenciales prolijos - ni reglas fijas para la transformación de la física, la biología y la psicología - ni pueden ser combinados por conjunción (pág. 3). Cada visión de la realidad puede presentar un interés teórico, una riqueza empírica por sí misma, sin necesidad de ser base de o integrante de un conocimiento perfectamente estructurado. Es posible que la búsqueda de síntesis teórica entre unidades de análisis diferentes más que una exigencia epistemológica sea una característica psicológica (a percibir globalmente, a ver unidades y no diferencias) o propiedades sociológicas (rechazo de lo diferente, tipificación, procedimientos de razonamiento generalizantes estudiados por la etnometodología) y se explique por la influencia residual de un fisicalismo monopólico o de un positivismo atomista ya que tampoco en ciencias naturales ha sido posible la reducción de las diferentes disciplinas al nivel de la física.

La cuestión no es si las unidades más pequeñas constituyen el basamento. Si la reducción se dirige al individuo. ¿A qué nivel de lo individual? El nivel reflexivo de la conciencia y la autopercepción, o el nivel behaviorista de la conducta exterior o el de interpretaciones y re-interpretaciones de la situación social o el de las conductas desarrolladas en la interacción? ¿Qué debe priorizarse, el orden y el equilibrio o las tensiones y el conflicto latente? Ambos constituyen basamentos presupuestos en redes teóricas e investigaciones fructíferas en curso. El rechazo del ideal epistemológico de unidad teórica, no significa, sin embargo, que se desconozca la importancia de la búsqueda de interrelaciones fértiles entre unidades de análisis diferentes, de interdependencia que constituyan incentivos para la profundización cognitiva y de riqueza informativa. La aceptación de un pluralismo teórico descartaría, en síntesis, exigencias gnoseológicas de exclusividad y de niveles fundantes y excluyentes, la de objetivos y procedimientos, de unidades y metodologías únicas y correctas, sin abandonar criterios de rigurosidad, de fertilidad y predictibilidad, de resultados interesantes y de contribuciones poderosas y novedosas, de la búsqueda del mayor contenido cognitivo que ilumine la comprensión de la conducta del ser humano.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, J. 1987, . The Micro-Macro Link, University of California Press ltd.

BLUMER, H., 1969. Symbolic Interactionism, Englewood Cliffs Prentice Hall.

COLEMAN, J., 1990. Foundations of Social Theory, Harvard University Press. U.S.A.

COLLINS, R., 1988. Theoretical Sociology, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

GUIDDENS, A., 1979. Central Problems in Social Theory, Redwood Burn Ltd. Great Britain.

GOFFMAN, E., 1961. Asylums, Doubleday, New York.

GOODMAN, N., 1978. Ways of Worldmaking, Hacket Pub. Company, Indianapolis.

HOMANS, G., 1964. Bringing Men Back In, American Sociological Review 29: 809-818.

SUPPE, F., 1974. La Estructura de las Teorías Científicas, Nacional Madrid.

LA VERDAD DE LA HISTORIA Y LA VERDAD EN LA HISTORIA

María Inés Mudrovcic *

* Universidad Nacional del Comahue
* CONICET

Introducción

El problema de la verdad y la historia es tan viejo como la historia misma; más aún, se lo identifica con su nacimiento. Sin embargo, no es sino recién en la edad moderna cuando se comienza a hacer cuestión de la efectiva posibilidad de alcanzar lo verdadero en historia. A partir de allí, el problema de la verdad ha llevado a la historia a confrontarse con el mito, los dogmas religiosos, la ciencia y la literatura. La cuestión tiene que ver -fundamentalmente- con la posibilidad de la fundación de la historia, tal como se desprende de los muchos trabajos que se han dedicado al tema. Sin embargo, en el debate actual, existe una ambigüedad con respecto a la naturaleza de la verdad misma y su relación con la historia. Este trabajo intenta, en la medida de nuestras posibilidades, mostrar qué dos sentidos de verdad se encuentran involucrados en la discusión, y de qué modo determinan el concepto que la historia tiene de sí misma.

Cuando hablamos de "verdad" y la aplicamos a la historia, podemos distinguir -claramente- dos sentidos: a) uno epistémico y b) otro metafísico. Por sentido metafísico de la verdad, entendemos aquél que acentúa su "aspecto eterno", manteniéndola en una relación trascendente con respecto al marco temporal de los eventos. El acontecer histórico -en su conjunto- adquiere sentido en relación a la verdad, que asume las características de un absoluto. La verdad está más allá de la dimensión temporal de la historia, cuyo transcurrir conduce -inexorablemente- a alcanzarla. Es desde este punto de vista que hablamos de **la verdad de la historia**.

Por el contrario, cuando nos referimos a la verdad en su sentido epistémico, la relacionamos con el conocimiento histórico. Las discusiones versan, entonces, acerca de la posibilidad de verificación de los juicios históricos; la accesibilidad del pasado; la relatividad de los resultados alcanzados por el historiador; etc. La verdad atañe a una proposición o conjunto de proposiciones que expresan la realidad pasada. En este contexto se asume la historicidad de la verdad misma, problema que surge del

carácter esencialmente limitado e individual del conocimiento humano. Es en este sentido que es posible hablar de **las verdades en la historia**.

La verdad de la historia

El sentido metafísico de la verdad se relaciona con aquella teoría que interpreta a la historia universal como una sucesión de acontecimientos que adquieren unidad pues se encuentran dirigidos a un fin (1). Es este fin el que confiere significado a todo el proceso, sea que este significado esté dado por la Providencia, el Progreso, la Razón o la Lucha de Clases. El telos -como verdad- organiza y da sentido al acontecer histórico.

Este modo de comprender a la historia en tanto proceso humano dirigido a un fin, es preparado por el siglo XVIII (Voltaire, Condorcet), siendo Hegel y Marx, en el siglo pasado, sus exponentes más famosos. El polémico artículo de Fukuyama, "El fin de la historia", constituye su última versión contemporánea.

Si bien después de Hegel la dimensión histórica del hombre pasó a ser patrimonio definitivo de la filosofía, las consecuencias de semejante adquisición no han sido suficientemente discutidas. Una de ellas es la necesidad de plantearse el fin de la historia. Para algunos -Fukuyama entre ellos- sin el concepto del final de la historia, el historicismo está condenado al relativismo, pudiéndose llegar -de este modo- a justificar cualquier teoría o aventura política, como el facismo o la glorificación de la guerra (2).

Tratar de acotar el significado de "historicismo" no es tarea fácil. Se han llamado "historicistas" a filosofías tan dispares como la de Dilthey y la de Marx; la de Mannheim y la de Heidegger. Pero a nuestros fines podemos llamar historicista aquella corriente que afirma que tanto el hombre como sus productos son el resultado del devenir histórico: es el poder de la historia sobre el hombre. El argumento, entonces, es el siguiente: si todo lo humano es producto de la historia, la misma persona que sostiene tal opinión deberá honestamente preguntarse si tanto él como su historicismo no serán también producto de su tiempo. "La verdad es históricamente relativa", pero aún así, si se quiere ser consecuente, se tendrá que afirmar la relatividad de la proposición anterior. De este modo, el cambio histórico nos enfrentaría, aparentemente, con la aniquilación de la Verdad y el pensamiento mismo: al más puro sin-sentido. Y es, entonces, el fin -como apriori histórico- que otorga sentido y valor de verdad al resto de la serie temporal. La historia es el camino que conduce a la verdad, que una vez alcanzada, marca el fin de la historia misma. El cambio histórico no es aleatorio, sino que tiene una dirección que otorga objetividad a la evolución histórica del hombre. Y cuando ese fin llegue, hará surgir "la verdad antropológica del hombre, el tiempo calendárico podrá muy bien seguir su

marcha; será como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente a la esencia humana" (3). El fin constituye el patrón a-temporal a partir del cual son verdaderos los acontecimientos de la historia.

La verdad en la historia

Sin embargo, si asumimos la temporalidad de la verdad misma, abandonamos su sentido metafísico para atender a la relación que se establece entre el historiador, su especial perspectiva temporal y el conocimiento que adquiere de los acontecimientos pasados. Desde este punto de vista consideramos a la verdad en su sentido epistémico. Verdad, conocimiento e historia se explican - entonces- a partir de teorías como la de la correspondencia y la de la congruencia, entre otras. Excede los límites de este trabajo desarrollarlas a todas; sin embargo, es interesante -a nuestros fines- poner de relieve la particular relación que se entabla, en este nivel, entre tiempo y verdad.

Podemos señalar en este contexto, al igual que en el anterior, una dimensión a-temporal de la verdad. Sin embargo, con consecuencias diferentes, tal como se desprende de los problemas que se presentan, por ejemplo, al verificacionismo. En este sentido, Ayer llega a concluir que los eventos no son, propiamente hablando, ni pasados, ni presentes, ni futuros. El evento descripto en una proposición es independiente de la relación temporal que tenga con el que habla. En la proposición "César murió en Roma en el 44 A.C."; el evento "la muerte de César" no es, considerado en sí mismo, un evento pasado:

> "La verdad o la falsedad de un enunciado que pretende describir el estado del tiempo en una fecha dada es completamente independiente del momento en que es expresado. Al combinar una descripción del evento en cuestión con una referencia a la posición temporal del que habla, el uso de los tiempos del verbo aporta simultáneamente dos informaciones que son lógicamente distintas" (4).

La consecuencia de ello es que si un evento es verificable cuando es actual, lo será también si es pasado o futuro. En realidad, una proposición temporal consta de dos componentes: a) la información acerca del evento y b) su localización temporal. Su verdad es resultado de la conjunción de ambos elementos; sin embargo, son lógicamente independientes.

Por el contrario, si se admite que la verdad depende del tiempo en que es proferida; que no hay verdad definitiva, sino "grados" de verdad; se asume, entonces, su historicidad. Así, el prurito del teórico y epistemólogo de la historia de poner en relación, verdad y tiempo, queda fuera de lugar cuando Danto señala el particular privilegio de la perspectiva temporal relativa del historiador.

El testigo ya no es más el observador privilegiado de los hechos. Existen descripciones de los mismos que ningún testigo podría proferir, ya que "la verdad completa referente a un acontecimiento sólo puede ser conocida, y a veces sólo mucho después de que el acontecimiento mismo haya tenido lugar, y sólo los historiadores pueden contar esa parte del relato" (5). Ningún testigo -por más perfecto que fuese- podría haber afirmado en el 270 A.C. "Aristarco anticipó en el 270 A.C. la teoría que Copérnico publicó en 1543 D.C.". Es además, una proposición inverificable en el tiempo de Aristarco. Sólo un historiador posterior al año 1543 podría haber interpretado lo que hizo Aristarco a la luz de lo que luego realizó Copérnico. La acción de Aristarco es descripta con relación a la acción de Copérnico, siendo ambas, anteriores a la perspectiva temporal del historiador. El historiador habrá descripto un acontecimiento utilizando lo que Danto denomina una oración narrativa.

La oración narrativa es una posible descripción de la acción. Relaciona dos acontecimientos, describiendo el primero a la luz del segundo; siendo ambos, anteriores al punto temporal del historiador. Los acontecimientos discontinuos son organizados en estructuras temporales. Estas, sin embargo, no son definitivas; cambian cuando los acontecimientos son relacionados con otros, o surgen nuevos descubrimientos que permiten reorganizar en forma diferente al pasado. Las estructuras temporales son, en cierto sentido, **ad hoc**, y dependen de cómo se relacionen los acontecimientos. Por ello, dado un acontecimiento O, nunca podremos saber todas las oraciones narrativas verdaderas de O; pues para ello deberíamos conocer todas las estructuras temporales en que los historiadores futuros colocarán a O en función de sus intereses presentes. O el futuro está abierto o postulamos el fin de la historia.

Conclusiones

He considerado dos de las maneras en que se relacionan verdad e historia. Trataremos ahora sus consecuencias.

1. En su sentido metafísico, verdad e historia son incompatibles, no pueden darse simultáneamente. La historia es el recorrido cuya meta es la verdad, que una vez alcanzada marca el final de la historia misma.

2. Esta incompatibilidad es resultado de una concepción a- temporal de la verdad misma. La verdad se la concibe como separada del tiempo y de la historia misma.

3. Esta concepción a-temporal de la verdad tiene, también, consecuencias paradójicas en el caso de tomar a la verdad en su sentido epistémico, como -según ya vimos- ocurre en el verificacionismo. El acontecimiento debe aislarse de su dimensión temporal para poder "verificarse".

4. El sentido metafísico es incompatible con el sentido epistémico de verdad en la historia, pues ambos suponen concepciones diferentes de lo que debe entenderse por historia. El sentido metafísico de verdad se relaciona con **el conjunto de toda la historia**, en tanto Pasado, Presente y Futuro. Se ofrecen explicaciones del Pasado basándose en lo que ocurrirá en el Futuro. Y si se concluye que ha tenido lugar ese estado de acontecimientos futuros que dan sentido al resto, se proclama, sin más, el fin de la historia. Estas teorías de la historia y la verdad incurren en lo que Danto -siguiendo a Popper- denomina profecía (una afirmación incondicional acerca del futuro). Por el contrario, si nos atenemos al sentido epistémico de la verdad, el concepto subyacente de historia es algo mucho más modesto. Ya no aludimos al conjunto de toda la historia, sino al pasado tal como es reconstruído a partir del presente del historiador.

Para algunos la verdad estará definitivamente ligada al sentido de la historia en su totalidad; para otros, sólo se podrá hablar de verdad con relación al conocimiento histórico. Pero, a pesar de ello, discriminar ambos sentidos en nuestras discusiones filosóficas contribuirá a clarificar el discurso.

Notas

(1) Cfr. Löwith, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, 1973, p. 7 y ssg.

(2) El artículo de Fukuyama fue publicado por primera vez en la revista **The National Interest** en 1989. Su versión castellana apareció en **Doxa, Cuadernos de Ciencias Sociales, Año I**, 1: 3-12. 1990.

(3) Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1981, p. 257.

(4) Ayer, *El problema del conocimiento*, Bs. As. Eudeba, 1962, p. 192.

(5) Danto, *Narration and Knowledge*, Columnbia Univ. Press, Nueva York, 1985, p. 151.

UN MODELO FORMAL PARA LA ENSEÑANZA FILOSOFICA EN LA ESCUELA SECUNDARIA Y UN EJEMPLO DE APLICACION DEL MISMO

Guillermo A. Obiols *

* Universidad de Buenos Aires

En la primera parte de este artículo presentaremos un ejemplo de problema filosófico, el de la existencia de Dios, y mostraremos su posible tratamiento en la escuela media; esto nos permitirá en la segunda parte considerar las características de un modelo formal para la enseñanza filosófica en el nivel.

Primera parte

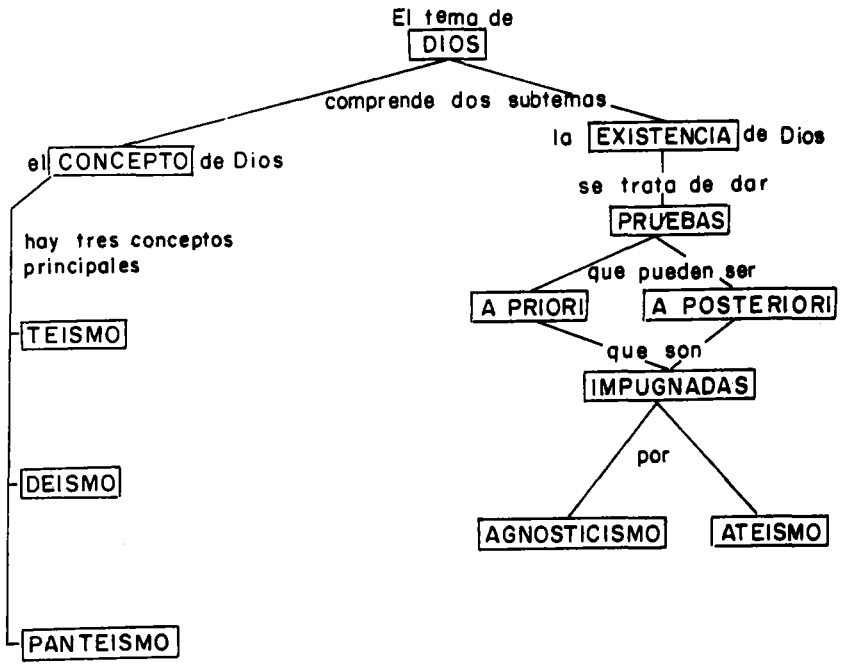
La cuestión de la existencia o inexistencia de Dios suele ser un tema de inquietud en el adolescente que, a menudo, experimenta crisis religiosas al poner en tela de juicio la cosmovisión y los valores heredados del medio ambiente familiar (1). El tema, en consecuencia, puede ser de interés para los alumnos.

¿Qué conocen los alumnos sobre el tema? Los creyentes afirman por su fe la existencia de Dios; en general, tienen un concepto más o menos confuso de Dios y suelen tener algún conocimiento intuitivo y cierta confianza en argumentaciones como la de la causa primera o la del orden del mundo. Los no creyentes suelen conocer, pero impugnan estos mismos argumentos.

¿Qué relevancia puede tener el tema para el alumno? En primer término pueden aclararse las propias ideas del adolescente; en segundo lugar puede comprender mejor ideas presentes en el mundo circundante, ideas que, por ejemplo, hacen depender una escala de valores de la existencia de Dios o que, en el extremo opuesto, impugnan la objetividad de una escala de valores al negar la existencia de Dios.

¿Qué contenidos básicos o fundamentales comprende el tema? Para contestar esta pregunta deberíamos seleccionar los conceptos fundamentales y trazar las relaciones que los vinculan, es decir, construir un esquema o estructura conceptual. La selección de tales conceptos y la construcción de ún esquema es una cuestión personal del docente en la que está involucrada su concepción del tema. Lo que importa es que,

en cualquier caso, la selección y estructuración de los conceptos responda a un orden lógico y un criterio explícito. El siguiente es un esquema posible.



Fijar la estructura conceptual de un tema lleva a una elección de contenidos más fundamentada, a un ordenamiento lógico de los mismos y tiende, aunque por sí sólo no se logre, a neutralizar el enciclopedismo, en la medida que se puede diferenciar entre conceptos centrales y periféricos de un tema dado.

¿Cómo construir la estructura conceptual de un determinado tema? Hay una condición básica: conocer con cierta profundidad el tema cuya estructura conceptual se pretende establecer. Satisfecha esta condición el primer paso es ubicar los conceptos centrales del tema, los conceptos "llave" que son los que tienen un alto nivel de abstracción, generalidad, posibilidad de múltiples conexiones, permanencia y estabilidad, y simplicidad lógica. El segundo paso es establecer la red de interrelaciones o red semántica entre los mismos. Una red consta de un conjunto de nodos o puntos

interconectados por un conjunto de nexos. La unidad básica se denomina "triple" y está formada por dos puntos y un nexo que los relaciona, es decir, dos conceptos y una relación existente entre ellos. En este segundo paso se procede por el método de ensayo y error, distribuyendo en un papel los conceptos considerados centrales y ubicando las relaciones que los vinculan (2).

¿Qué objetivos generales se desea que el alumno logre? En el plano cognoscitivo, que el alumno logre conocer un vocabulario básico sobre el tema, comprender la estructura fundamental del mismo y comprender distintas posiciones filosóficas sobre la cuestión. En el plano de las habilidades, examinar lógicamente los argumentos y contraargumentos sobre la existencia de Dios. En el plano de las actitudes y hábitos, desarrollar el hábito de examinar sus creencias y la actitud de escuchar y considerar juicios distintos a los propios (3).

¿Qué metodología de enseñanza poner en práctica para alcanzar estos objetivos? Con esta pregunta llegamos al núcleo del problema didáctico. Si consideramos los objetivos que hemos planteado, está claro que una exposición tradicional en la que el profesor presenta el tema, lo desarrolla y señala conclusiones sobre el mismo, por muy bien articulada que se halle y por sólidos que sean los conocimientos del profesor no constituye, por sí sola, una metodología adecuada. Esto no significa totalmente la exposición, sino subordinarla a una estrategia más global. En esta estrategia se podrán distinguir tres momentos: el inicio, el desarrollo y el cierre del tema (4).

En el inicio se tratará de plantear el problema, ubicar su importancia, motivar a los alumnos, conocer sus conocimientos sobre el tema. Al respecto el profesor puede empezar por señalar que en principio, el tema consiste en argumentar racionalmente en pro o en contra de la existencia de Dios, en dar pruebas y tratar de rebatirlas. Inmediatamente podrá señalar que según la respuesta que se dé a la pregunta "¿existe Dios?" surgirán maneras de entender el mundo, la vida y las acciones humanas que se denominan "concepciones espiritualistas" y "concepciones materialistas". A continuación podrá escribir en el pizarrón las siguientes frases:

"...el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre". J.P. Sartre.

"Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó". Génesis. Y preguntar "¿Qué tipo de concepción expresa cada una de estas frases?". Al recoger los juicios formulados por los alumnos deberá corregir, integrar y sintetizar sus aportes.

Como última actividad de esta frase de iniciación podrá el profesor dividir a la clase en grupos de cuatro o cinco alumnos que en un lapso de diez minutos deberán contestar las siguientes preguntas: "¿Qué se entiende por Dios? ¿Existe? ¿Por qué?"

Podrán leerse las respuestas de dos o tres grupos como mínimo y hasta que quede claro que hay dos problemas: el del concepto de Dios y el de la existencia de Dios. Con el planteamiento de la distinción entre concepto y existencia de Dios y el anticipo del tratamiento de estos dos grandes temas se puede considerar finalizada la etapa de iniciación.

La segunda fase consiste en el desarrollo del tema, esta es la fase en la que se produce el aprendizaje propiamente dicho, es decir, el alumno, a partir de lo que conoce sobre el tema, con ayuda del profesor, podrá dar un salto cualitativo en la comprensión del problema planteado. Se trata ahora de que el alumno logre comprender tres conceptos de Dios: deísta, teista y panteísta. Conviene partir de lo concreto, de lo próximo al alumno, para, a partir de ello ir a la abstracción filosófica, a la historia de la filosofía o a los textos filosóficos. Es posible plantear una actividad grupal como la siguiente: cada uno de los grupos anteriormente constituidos deberá leer los tres textos que se transcriben a continuación y señalar las características que se atribuyen a Dios en uno solo de los mismos.

Texto 1

Creo en un solo Dios, que existe desde siempre. Dios crea, cuida y gobierna todas las cosas. Dios sabe lo que hago y lo que pienso.

Dios es perfectísimo y espiritual: no tiene cuerpo como nosotros. Nadie es tan bueno y poderoso como El. Dios es amor.

Dios dice siempre la verdad; es fiel a su palabra y cumple lo que promete; por eso, tenemos que creer y confiar en El. Dios está siempre con nosotros.

Las verdades de nuestra fe. Breve compendio de doctrina cristiana. Bs. As., Claretiana, 1980.

Texto 2

Entrevista a Alejandro Lerner (músico).

- ¿Sos religioso?

- No creo en Dios como religión. Creo en un orden natural que se llama Dios y que hace que las plantas crezcan, que los hombres amen, que actúen de cierta manera, que mueran... Es un espíritu que reina en todo el Universo.

En LA RAZON, Bs. As., 18-09-85.

Texto 3

Entrevista a Carlo Rubbia (Premio Nobel de Física)

- Llega un momento en que el científico da un salto cualitativo hacia el plano filosófico. Existe una frontera de conocimiento, a partir de la cual caben nuevas grandes preguntas. ¿Cuáles son las que se hace un físico de altas energías en estos momentos?

- Hemos descubierto una muy precisa y ordenada imagen de nuestro mundo. Para mí, está claro que esto no puede ser consecuencia de la casualidad. No puedo creer que todos estos fenómenos, que se unen como perfectos engranajes, puedan ser el resultado de una fluctuación estadística o una combinación del azar. Hay, evidentemente, algo o alguien haciendo las cosas como son. Vemos los efectos de esa presencia, pero no la presencia misma. Es éste el punto en que la ciencia se acerca más a lo que yo llamo religión, sin que me esté refiriendo a ninguna religión concreta.

En LA RAZON, Bs. As., 01-09-85.

Al realizar la puesta en común el profesor puede distinguir tres espacios en el pizarrón e ir anotando las ideas fundamentales que cada grupo haya descubierto en cada texto. Concluida la puesta en común, y a partir de los "elementos" teístas, deístas y panteístas descubiertos en los textos, el profesor podrá realizar una exposición que podrá acompañar de interrogatorio y un esquema conceptual en el pizarrón sobre el tema "El deísmo, el teísmo y el panteísmo en el pensamiento filosófico y religioso". Como cierre de este primer tema de la fase de desarrollo podrá plantear una rápida evaluación, consistente en seleccionar fragmentos de filósofos como Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Pascal, Spinoza, Voltaire, Hegel, etc. y pedir a los alumnos que identifiquen cuál de los conceptos de Dios se sostiene, predominantemente, en cada fragmento. También se puede pedir una breve reflexión escrita (no más de diez renglones en no más de diez minutos) individual sobre el tema "Concepto de Dios y religión". Estos breves escritos tendrán por función fijar los conceptos al plantear la necesidad de operar con ellos, estimular la capacidad de pensar y la de emplear conceptos filosóficos en el análisis de cuestiones extrafilosóficas (en este caso la religión).

El segundo tema a tratar en la fase de desarrollo de la unidad es el tema de la existencia de Dios. Aquí el método fundamental puede ser la lectura y el análisis de una selección de breves textos filosóficos (5). No podemos ni queremos seguir ex-

poniendo con detalle el modo de conducir la clase en la fase de desarrollo, no se trata de dar una receta para cada tema, sino de mostrar una modalidad de trabajo.

Resta considerar el tercer momento de nuestra unidad: el cierre. En esta fase del proceso de enseñanza-aprendizaje es conveniente plantear tareas que apunten a la síntesis, la aplicación y la evaluación. La síntesis supone integrar los temas tratados desde el inicio de la consideración del problema; la aplicación constituye un ejercicio que refuerza la fijación del aprendizaje realizado y, si es un aplicación real, le da sentido al mismo; la evaluación del aprendizaje de los alumnos permitirá además evaluar el proceso de enseñanza-aprendizaje llevado adelante.

En lo que hace a la síntesis, tal vez, lo más adecuado sea una exposición dialogada en la que con ayuda de los alumnos el profesor vuelque en el pizarrón el esquema conceptual del problema que, con las modificacioens o agregados que en el desarrollo del tema se hayan efectuado, había organizado previamente.

En lo que se refiere a la aplicación y a la evaluación... ¿nos animaremos a plantear a los alumnos que realicen una dramatización? ¿Podrán ellos construir una representación en la que se discutan las posiciones estudiadas? ¿Quizás podríamos ayudarles a prepararla? ¿Podríamos sugerirles que hubiera cinco personajes principales: un teísta, un deísta, un panteísta, un ateo y un agnóstico? ¿Suministrarles bibliografía adicional? ¿Pedir a los alumnos que presentaran por escrito el guión de la representación? ¿Corregirlo?

Respecto a la dramatización en el curso de filosofía Domínguez Reboiras y Orio de Miguel dicen:

Con las dramatizaciones se pretende proporcionar al alumno un sistema de contrastación con el que verifique si los conceptos que él maneja y expresa en lenguaje lógico-racional están realmente asumidos y asimilados como experiencia vital, o tan sólo sabe hablar de ellos sin poder aplicarlos y reconocerlos cuando se presentan a través de otro código-envase, es decir, en su realidad concreta. Los conceptos filosóficos sólo son válidos si sirven para interpretar y conocer la realidad; por el contrario, si se quedan en pura consecuencia de palabras más o menos bien ordenadas, son vacíos (6).

Pero tal vez nosotros, el grupo de alumnos o ambos no se animen a dramatizar. Tal vez algunos alumnos se entusiasmen pero no todos. En consecuencia, ¿qué otra actividad puede servir para la aplicación y la evaluación? Se podría plantear que en forma individual o en pequeños grupos efectuaran una encuesta a cuatro o cinco personas en torno a la cuestión del concepto y la existencia de Dios y que analizaran las respuestas. Naturalmente sería necesario ayudarles a redactar la encuesta, discutir cómo se haría el análisis de las respuestas, etc. Lo importante es que en cualquier

caso, en el cierre del tema se sintetice, se integre y se vuelva sobre el punto de partida: lo concreto.

Segunda parte

Creemos que el ejemplo considerado nos permitirá ahora presentar de un modo más claro y comprensible un modelo formal para la enseñanza filosófica en la escuela secundaria. Lo consideramos formal porque el mismo propone considerar una serie de variables y es susceptible de recibir distintas interpretaciones materiales al aplicárselo al tratamiento de distintos contenidos.

1. El proceso de enseñanza-aprendizaje filosófico en la escuela secundaria debe tener dos caras: la filosofía y el filosofar; lo informativo y lo formativo. En las concepciones más tradicionales, el sustantivo, la filosofía, ha sido excluyente y la asignatura se ha limitado a una instancia en la que se suministra información filosófica a los alumnos. Como contrapartida, plantear el filosofar sin estudiar el contenido, lleva a transformar la clase de filosofía en una "charla de café".

2. Planteamos tres áreas de objetivos básicos: que el alumno logre una comprensión de ciertos contenidos filosóficos, desarrollar habilidades comprendidas bajo el nombre de pensamiento crítico en materia filosófica y desarrollar actitudes de tolerancia, respeto y discusión racional de distintas ideas filosóficas. Los tres objetivos son importantes y ninguno es previo a cualquier otro.

3. Al seleccionar contenidos debería atenderse a la importancia de los temas en función de algún criterio, pero también a las inquietudes, intereses, necesidades y conocimientos previos de los alumnos. Los contenidos deberían estructurarse en esquemas conceptuales y organizarse alrededor de algún eje articulador.

4. En lo que hace a la metodología, el curso y las unidades que lo integran deberían contener tres momentos: inicio, desarrollo y cierre que deberían coincidir con la secuencia concreto, abstracto y concreto.

5. En el inicio, concreto, se trata de plantear un problema, a partir de elementos familiares al alumno, haciendo uso de recursos no tradicionales como historietas, films, textos literarios, material periodístico, etc.

6. En el desarrollo, momento en el que se acude a la abstracción filosófica, lo esencial es analizar soluciones, lo que supone acudir a las fuentes filosóficas (los textos) y la historia de la filosofía, como elementos necesarios para aclarar el problema. Aquí se trata de destacar el significado y la actualidad de las ideas

filosóficas y en el proceso de análisis, de estimular la capacidad de pensar de los alumnos: comparar tesis, explicitar criterios o supuestos, etc.

7. El cierre es el momento en el que se vuelve a lo concreto, se trata, aquí, de sintetizar y evaluar lo aprendido.

Notas

(1) Acerca de las crisis religiosas en la adolescencia, ver, por ejemplo, Knobel, Mauricio, "El síndrome de la adolescencia normal" en Aberastury, A. y Knobel, M. La adolescencia normal, Bs. As., Paidós, 1985 11a. reimpresión.

(2) Acerca de la estructura conceptual, ver, por ejemplo, Lafourcade, P.,Planeamiento, conducción y evaluación en la enseñanza superior, Kapeluz, Bs. As. 1974. pág. 56.

(3) Sobre los objetivos de la enseñanza filosófica ver Obiols, G.A., "Aprender filosofía", en Actas del V Congreso Nacional de Filosofía en Revista de filosofía y de teoría política, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 1986.

(4) Sobre el inicio, desarrollo y cierre de unidad ver Mermelstein, M., Guía para la planificación del proceso de enseñanza", Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As. 1988.

(5) Una selección de fragmentos sobre el tema de la existencia de Dios se encontrará en Obiols, G.A. Problemas filosóficos. Antología básica de filosofía, Bs. As., Hachette, capítulo V: "La razón, la fe y la existencia de Dios", donde se incluyen textos de San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Kant y Russell. 1987.

(6) Domínguez Reboiras, M.L. y Orio de Miguel, B., Método activo. Una propuesta filosófica, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1985, pág. 179.

ACCIONES COMPLEJAS E INFERENCIAS ADVERBIALES

Carlos A. Oller *

* Universidad de Buenos Aires

1. Forma lógica de las oraciones de acción y teoría de la verdad

La solución que propone Donald Davidson para el problema de la forma lógica de las oraciones de acción se inscribe dentro de un marco más amplio. Este marco lo proporciona su concepto de la forma lógica basado en una teoría de la verdad de tipo tarskiano, según el cual se ha dado la forma lógica de una oración cuando se han proporcionado las condiciones de verdad de esa oración en el contexto de una teoría de la verdad que se aplique a la totalidad del lenguaje. La teoría en la que está pensando Davidson es una en que se muestre cómo la verdad o falsedad de las oraciones del lenguaje se debe a la manera en que están compuestas. Para ello deberá indicar cómo se puede generar recursivamente una infinidad de oraciones a partir de una provisión finita de elementos relevantes para la verdad, el vocabulario del lenguaje, utilizando un número finito de recursos, como por ejemplo, la cuantificación. Una teoría tal entrañará para cada oración O de un lenguaje L un teorema de la forma:

(1) O es verdadera en L si y sólo si p

donde p debe ser reemplazada por una oración que establezca las condiciones bajo las cuales O es verdadera. Según lo anterior, p proporcionará también la forma lógica de la oración O.

El concepto de forma lógica depende, pues, según Davidson, de una teoría de la verdad que cumpla con los requisitos antes mencionados. Desde este punto de vista, un enfoque puramente sintáctico de la cuestión de la forma lógica de un determinado tipo de oraciones resulta insatisfactorio. En efecto, un enfoque tal nos llevaría a proponer reglas de traducción e inferencia que justifiquen los patrones de argumentación intuitivamente válidos. De esta manera, generalizaríamos los datos que una teoría acerca de la forma lógica debería explicar, pero no tendríamos una teoría tal.

2. La forma de las oraciones de acción

El fundamento de la solución que Davidson ofrece al problema de la forma lógica de las oraciones de acción está en la idea de que éstas contienen una referencia implícita a acciones, consideradas como un tipo de eventos, y que los modificadores adverbiales que aparecen en ellas expresan propiedades de esas acciones. Así, una oración como:

(2) Juan visitó a Pedro en el hospital por la tarde.

contiene, según esta teoría, una referencia a una visita de Juan a Pedro, que ha tenido lugar en el hospital y por la tarde. De acuerdo con ello, las condiciones de verdad de (2) quedan enunciadas por:

(3) "Juan visitó a Pedro en el hospital por la tarde" es verdadera en castellano si y sólo si existe un evento e, tal que e es una visita de Juan a Pedro, y e ha tenido lugar en el hospital, y ha ocurrido por la tarde.

(3) proporciona también, según lo visto, la forma lógica de (2), que en un lenguaje semi-formal sería:

(4) (Ee) (Visita (Juan, Pedro, e) & En (el hospital, e) & Por (la tarde, e)).

Como se observa, las preposiciones son tratadas como predicados independientes.

Davidson considera que un mérito de su teoría reside en que permite solucionar el problema planteado por Kenny con respecto a la poliadicidad variable de los verbos de acción. Para ver en qué consiste este problema, considérense las siguients oraciones:

(5) Juan pasea.

(6) Juan pasea por el parque.

(7) Juan pasea por el parque a medianoche.

Si se analizan estas oraciones en lógica de primer orden de manera de considerar a "pasea" como un predicado monádico en (5), diádico en (6), y triádico en (7), entonces se habrá perdido en la formalización la relación de implicación que, intituivamente, existe entre (7) y (6), (7) y (5), y (6) y (5). Un análisis de tipo davidsoniano, como el siguiente:

(5') (Ee) (Paseo (Juan, e)).

(6') (Ee) (Paseo (Juan, e) & Por (el parque, e)).

(7') (Ee) (paseo (Juan, e) & Por (el parque, e) & A (medianoche, e)).

pone de manifiesto el elemento común presente en las tres oraciones, asegurando la implicación entre los pares de oraciones mencionadas en virtud de la regla de distribución del cuantificador existencial en conjunción y la regla de simplificación.

3. Oraciones de acción de inferencias adverbiales

Las inferencias entre oraciones de acción que han ocupado gran parte de la atención de los lógicos son aquellas que es posible llamar "inferencias adverbiales". En efecto, estas inferencias involucran a oraciones que presentan algún tipo de modificación adverbial, y su validez no se ve reflejada en la validez formal de las que, siguiendo los procedimientos standard de traducción, serían sus representaciones en el lenguaje de la lógica elemental.

La inferencia adverbial que ha sido más estudiada y discutida es la que refleja la propiedad de separabilidad que tienen ciertos modificadores adverbiales. Esta propiedad permite inferir de una oración que presenta uno o más modificadores adverbiales, otra en que alguno o todos esos modificadores se han omitido. La inferencia de (5) a partir de (7) ejemplifica esta propiedad, y, como se ha visto, el análisis de Davidson permite validar este tipo de inferencias.

Otro patrón inferencial ilustra la propiedad distributiva de ciertos modificadores adverbiales respecto de la conjunción y de la disyunción, ejemplificada en los siguientes argumentos:

(8) Juan canta y baila en el parque.
Juan canta en el parque y Juan baila en el parque.

(9) Por la tarde, Juan vendrá o llamará.
Juan vendrá por la tarde o Juan llamará por la tarde.

Sin embargo, se ha hecho notar en la literatura que es posible encontrar excepciones a la distributividad de los modificadores adverbiales, como lo ilustran las siguientes inferencias intuitivamente inválidas:

(10) En dos meses, Juan leyó el libro y escribió una reseña.
En dos meses, Juan leyó el libro y, en dos meses, Juan escribió una reseña.

(11) Permanentemente, Juan falta o llega tarde.
Permanentemente, Juan falta, o, permanentemente, Juan llega tarde.

La explicación de esta falla de distributividad nos llevará, en el próximo parágrafo, a plantear la necesidad de aceptar la existencia de acciones compuestas o complejas.

4. Acciones complejas

El análisis que hace Davidson de las oraciones de acción, y la semántica que propone para ellas, hacen jugar a los eventos, de los cuales las acciones son una especie, un papel fundamental. En efecto, las condiciones de verdad que indica para las oraciones de acción nos comprometen a aceptar la existencia de acciones dado que en ellas se cuantifica sobre este tipo de eventos. Además, el hecho que de las acciones se prediquen propiedades espaciales, temporales, etc., indica que estas entidades son particulares concretos. Davidson considera que este argumento es el más importante que puede ofrecerse a favor de la ontología de los eventos, y que las otras razones que pueden esgrimirse son síntomas de la recogida por él. Los otros argumentos se basan en que no es posible ofrecer una teoría satisfactoria de la acción, de la explicación, de la causalidad o de la relación entre lo físico y lo mental, sin presuponer la existencia de los eventos como individuos.

Los argumentos que Davidson presenta para respaldar su afirmación acerca del compromiso existencial que conlleva su análisis puede usarse para argumentar en favor de la existencia de acciones compuestas, y, por ende, de eventos compuestos. En efecto, en una oración como "Permanentemente, Juan falta o llega tarde" la propiedad expresada por el advervio "permanentemente" se atribuye a la acción disyuntiva, compuesta, de faltar o llegar tarde, y no a esas acciones tomadas por separado. Esto explica por qué de esa oración no puede inferirse "Permanentemente, Juan falta, o, permanentemente, Juan llega tarde", es decir, por qué la inferencia (11) es inválida.

Las condiciones de verdad de aquella oración, que servirán para determinar su forma lógica, quedan enunciadas por:

(12) "Permanentemente, Juan falta o llega tarde" es verdadera en castellano si y sólo si existe un evento (compuesto) e, tal que e es una falta o llegada tarde de Juan, y e es permanente.

En las condiciones de verdad (12) estamos cuantificando sobre eventos compuestos, y, por lo tanto, de acuerdo con la argumentación de Davidson, nos comprometemos a aceptar su existencia.

Uno de los problemas que ha llevado a algunos lógicos a rechazar el análisis de Davidson de la forma de las oraciones de acción ha sido la imposibilidad de explicar determinados patrones inferenciales dentro del marco de su teoría. La introducción de acciones complejas en un análisis de este tipo permite subsanar parcialmente esta dificultad, como se ha ilustrado con el caso de la falla de la distributividad de las expresiones adverbiales.

Bibliografía

BOROWSKI, E.J., 1974. Adverbials in Action Sentences, Synthese 28: 483-512.

CLARK, R., 1970. Concerning the Logic of Predicate Modifiers, Nous 4: pp. 311-335.

DAVIDSON, D., 1985. The Logical Form of Action Sentences, en Essays on Actions and Events, Oxford, Clarendon Press, pp: 105-148.

DAVIDSON, D., 1985. Adverbs of Action, en Vermazen y Hintikka eds., Essays on Davidson, Oxford, Clarendon Press, pp: 230-241.

LAKOFF, G., 1973. Notes on What It Would Take to Understand How One Adverbs Works, The Monist 57: pp. 328-343.

PORN, I., 1983. On the Logic of Adverbs, Studia Logica, 42: pp. 287- 292.

THOMASON, R.H. Y STALNAKER, R.C., 1973. A Semantic Theory of Adverbs, Linguistic Inquiry 4: pp. 195-220.

A. RORTY. HORIZONTE POSTFILOSOFICO, PRAGMATISMO Y CONVERSACION

Alicia Páez *

*Universidad Nacional de Buenos Aires.

En sus escritos de fines de los años '70 Rorty emprendió una crítica de la filosofía tradicional que, radicalizada en ensayos posteriores, culmina en el esbozo de una cultura postfilosófica, hecha verosímil por analogía con el proceso de secularización ilustrada que sustituyó a la cultura centrada en la religión. En La filosofía y el espejo de la naturaleza se trataba de atacar la tradición cartesiano-kantiana de una filosofía epistemológicamente centrada, en tanto disciplina básica que enjuicia las pretensiones del resto de la cultura y les asigna tutelarmente sus papeles. Tal crítica, apoyada en cierta filosofía analítica reciente (Quine, Sellars y Davidson sobre todo), se dirigía sin embargo más allá de esta tendencia, interpretada en su conjunto como una variante de la tradición moderna, y desembocaba en una nueva ubicación de la filosofía como parte de la conversación con el resto de la cultura y su historia. En otros trabajos, (1) la figura de ese horizonte postfilosófico se diseña como efecto de la confluencia entre la autocancelación de la filosofía analítica, operada por sus representantes más agudos, y las tendencias europeo-continentales: Heidegger y los nietzscheanos franceses como Foucault y Derrida. Rorty acentúa la coincidencia de resultados entre ambas posiciones: lo que queda cuestionado en el conjunto de la tradición, toda metafísica y filosofía trascendental, esencialista y fundamentadora, actitud cuyo precedente encuentra en el pragmatismo norteamericano que se propone renovar. En la elaboración de esta peculiar versión desconstructiva del "logocentrismo" occidental retoma la noción de conversación. En lo que sigue, examinaré algunos efectos de sentido de la adopción de esta metáfora conversacional, así como los contornos problemáticos que adquiere a la luz de ciertos textos más recientes de Rorty.

1. La nueva metáfora: voces y mirada.

La caracterización de la filosofía en términos de conversación -figura tomada de Oakeshott - tiene en FEN por lo pronto el efecto de desplazar las metáforas visuales, especialmente la de la mente, o el lenguaje, como espejos de la realidad, central en la concepción de la filosofía como epistemología.

A la presunta unidad de miradas y visiones se sustituye asimismo la pluralidad de las voces, que permite considerar a los filósofos como exhibiendo el tipo de sabiduría práctica necesaria para "entrar en conversación con desconocidos", sin suponer por

ende un terreno común ni un vocabulario único compartido. La posibilidad del diálogo intrafilosófico así evocado por la metáfora se opone a la idea tradicional de la filosofía como una disciplina caracterizada por un conjunto de problemas y métodos especiales -una suerte de género natural-, construida sobre fundamentos como un edificio progresivo, según el paradigma científico, que, en su devenir histórico, no haría sino mejorar el tratamiento de cuestiones perennes mediante la institucionalización del propio vocabulario. Se trata ahora de admitir la alteridad de discursos, como la que representan los filósofos edificantes o reactivos (Dewey, Wittgenstein, Heidegger), que "destruyen" en beneficio de la propia generación, frente a los filósofos sistemáticos o constructivos de inspiración epistemológica (2).

El modelo que aquellos encarnan -Rorty obviamente, se pone de su lado- queda reflejado más adecuadamente en la metáfora conversacional; si tomamos la conversación como forma típica del intercambio verbal ordinario, los varios discursos que en ella entran en relación no necesitan suponer una matriz permanente que una a los conversantes, o el descubrimiento de un terreno común previamente existente. Este aspecto de la metáfora es el que Rorty acentúa, como veremos, en lo concerniente a la relación entre la filosofía y el resto de la cultura.

2. La conversación como práctica social.

Otro rasgo de la conversación -tal vez el central para la crítica sustantiva desarrollada en FEN- que surge como excedente de sentido metafórico, es el que permite caracterizar al conocimiento como cuestión de justificación según prácticas sociales. Oponiendo a los análisis trascendentales de la racionalidad y la autoridad epistemológica el enraizamiento de éstas en las prácticas sociales la "impureza de la razón pura", según la expresión de McCarthy (3), Rorty reformula la comprensión del conocimiento, bajo el rótulo de conductismo epistemológico, como cuestión de entender las prácticas sociales en que justificamos creencias: "...la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social" (4).

La investigación tradicional de la "esencia" del conocimiento se convierte así en el estudio de ciertos modos de interacción, especialmente los que cuentan como prácticas de justificación -por parte de una sociedad, profesión o grupo-, abordables cono los "métodos empírico-más-hermenéuticos" de la antropología cultural y la historia intelectual; se convierte en conocimiento etnográfico de las reglas de un juego lingüístico como "todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en ese juego" (5). Concepción ésta -de evidente origen en Wittgenstein- que, se puede señalar, se aproxima a la arqueología foucaultiana de las prácticas discursivas productoras de conocimiento, cuyas reglas socio-históricas

deciden lo que cuenta como discurso "verdadero", y cuyos simpatizantes norteamericanos traducen al modelo de los actos de habla "serios" (6).

Esta perspectiva, que constituye la versión pragmatista del conocimiento en Rorty (éste recuerda los antecedentes en James y Dewey, como forma de rechazo a la tradicional búsqueda de certeza mediante fundamentaciones últimas), encuentra en la conversación, como se vio, su expresión metafórica: las variedades corrientes de la conversación constituyen formas de interacción reguladas por "convenciones" características que las especifican y sancionan como modos de la socialidad. Vale tal vez la pena reforzar la analogía recordando los abordajes de la conversación ordinaria por parte de la sociología y la etnometodología, que subrayan la peculiar regulación social de los intercambios verbales, como por ejemplo el tipo de sistema "interaccionalmente controlado" o colaborativamente ratificado por los partícipes, análogos por su estructuración a otras actividades sociales (7).

3. Conversación, historia y discontinuidad.

La filosofía tradicional es para Rorty un intento de escapar a la historia, que la corriente analítica reitera al empeñarse en construir un "marco de referencia permanente y neutral de la investigación". La metáfora conversacional permite destacar la necesidad de incorporar el sentido de lo histórico para conjurar las ilusiones de permanencia.

Podríamos decir que, si una conversación puede ser continua y progresiva, le es no menos propio el poder cambiar de tema y tomar giros imprevistos y contingentes. Es a esta luz que Rorty enfoca la historia de la filosofía y el centramiento epistemológico como un episodio en ella, y señala su imprevisible futuro, acercándose explícitamente a Foucault al enfatizar las discontinuidades y mutaciones, el azar de los orígenes, que se oponen a toda visión "progresiva" (hegeliana) o "regresiva" (heideggeriana) del devenir de las ideas.

Si Rorty invoca a Hegel por su historización de la razón, el énfasis se pone en las contingencias, los accidentes, en la mortalidad de los vocabularios sin verdades inmutables, en el hecho de que incluso la "especialidad" de una filosofía historicista -redescribir descripciones previas- carece de un punto de referencia extrahistórico que imponga, se podría decir, alguna unidad necesaria del relato. El historicismo profesado por Rorty debe entenderse, contra toda atribución de una legalidad que haga de la historia una narrativa signada por la necesidad, en la perspectiva de la cambiante y azarosa conversación (8).

También en cuanto a este aspecto de la conversación filosófica se apoya en el pragamatismo. En su versión de los antecesores -como Dewey-, o de su propia

variante, a menudo presenta esta perspectiva como enfrentando el legado de la tradición, no tanto en términos de refutación, cuanto más bien como propuesta de "cambiar de tema": el abandono de vocabularios y descripciones no pretende revestir con nuevos ropajes los mismos viejos problemas; comprobado su fracaso como herramientas para habérselas con el mundo, se trata de proponer otras descripciones que valen, podríamos decir, con intentos de imprimir nuevos giros temáticos a la conversación.

Respecto al valor de esta extracción de un sentido historicista a la metáfora conversacional, puede decirse que ella resulta más ajustada a los rasgos de la conversación ordinaria. El reconocimiento del cambio de tema como posibilidad intrínseca de la conversación, de la que no pueden dar cuenta ciertos intentos de teorizar sobre ésta según una inspiración normativo-racional, como el de Grice, podría verse como una clave de la retórica rortiana que asume los datos de la conversación efectiva en lugar de suponer en ella una discutible racionalidad.

4. Conversación y argumentación.

Los rasgos hasta aquí señalados confluyen y se refuerzan al confrontarse conversación y argumentación, contexto en que se manifiestan las aproximaciones y diferencias entre Rorty y Habermas. Si en FEN se apela a la conversación de un modo que la distingue de la práctica argumentativo-consensual, en otros textos se extiende el alcance de la metáfora hasta convertirla en pieza clave de una defensa del pragmatismo que abarca, por un lado, la discusión de la actividad filosófica profesional, y por otro, una reflexión sobre la racionalidad propia del "modo europeo de vida". La conversación metaforiza, en el primer caso, una modalidad concebida como más edificante que profesional-argumentativa (el ideal de establecer verdades acumulativas mediante "controversias bien estructuradas sobre problemas estrictamente definidos"). En el segundo, metaforiza las prácticas culturales (intelectuales y sociopolíticas) que constituyen "nuestra" tradición según rasgos que intentan sustituir la habitual concepción de la razón por las solas restricciones "conversacionales" que son los puntos de partida y apoyo contingentes propios del carácter comunitario de nuestros proyectos, falibles y transitorios, admitidos como única guía (9).

Puede decirse que la conversación designa, entonces, una concepción de las prácticas culturales que comparte rasgos con la argumentación como ejercicio intersubjetivo orientado hacia el acuerdo, como en Habermas y a partir de los antecedentes pragmatistas reconocidos por éste. Rorty coincide asimismo en la valoración habernasiana de la comunicación no distorsionada como preventivo contra la admisión de los resultados de cualquier acuerdo comunicativo. Pero la noción de

conversación también se aparta de la argumentación, y por ende del "discurso" en el sentido estricto de Habermas, por implicar el rechazo de las demandas de validez universal y de toda fundamentación mediante "principios", como los presupuestos pragmáticos inevitables de Habermas, entendidos como ese "algo" más amplio o básico que la pura socialidad de las prácticas que deciden lo que cuenta como resultado de los encuentros libres y abiertos de los partícipes, o de la sustitución de una fundamentación ahistórica mediante la idea de "convergencia" de la comunicación no distorsionada (la aproximación asintótica a focii imaginarii a lo Hegel o Peirce) como garantía de racionalidad (10).

Estas diferencias con la racionalidad comunicativa de Habermas pueden verse expresadas en la propuesta de sustituir la noción de conversación a la de "razón" -precisamente el tejido de ideas que el pragmatista intenta desconstruir. Mencionaré algunas indicaciones de esa sustitución. El acuerdo sólo vale como orientación de la conversación, se trata sólo de la esperanza de alcanzarlo, o de llegar a un desacuerdo interesante y fructífero. Las aportaciones a un discurso no son todas "conmensurables", esto es, capaces de ser sometidas a reglas o criterios comunes que fijen lo que valga como resolución de las controversias. El supuesto de que la conversación tiene al consenso racional como su meta natural equivale, en el plano del ejercicio "profesional", a "reducir la conversación a argumentación", esto es, a "conversar para hacer innecesaria la conversación ulterior". En el plano del diálogo histórico de la filosofía con la tradición europea, la conversación es un fin en sí misma, no un medio para alcanzar la meta del acuerdo; esto es, se trata meramente de nuestro proyecto, y el logro del acuerdo es un momento esencial de la actividad, pero no debe confundirse con su fin. La afirmación de la contingencia de dicho proyecto implica sostener que él no tiene garantías metafísicas o epistemológicas de éxito, e incluso, que no podemos dar al éxito más sentido que el de "continuación" (11).

Esta versión no argumentativa de las prácticas culturales aproxima la metáfora conversacional a los abordajes lingüísticos de la conversación como "enunciación que se satisface con su cumplimiento, y no conlleva ni objeto ni fin" (12), o como "arte civilizado de hablar", que subrayan su puro valor de afirmación del vínculo social.

En definitiva, por el énfasis en la contingencia de los puntos de partida y apoyo, la figura conversacional de las prácticas culturales se diferencia de la idea de racionalidad comunicativa de Habermas en un aspecto crucial: ésta reiteraría la pretensión de fundamentar una práctica, según algún sistema de necesidades y constricciones, como intento de eludir el carácter irremediablemente "flotante" de las conversaciones en que participamos.

5. La cultura como conversación extendida.

El ataque a la epistemología en tanto investigación de la esencia del conocimiento arrastra la pérdida de su lugar central como "supervisora cultural". La filosofía, como la poesía, se comprende mejor como una de las muchas voces en la conversción de la cultura. El horizonte postfilosófico esbozado en texto posteriores a FEN confirma la imagen conjetural, o la utopía, de una cultura descentrada, sin disciplina fundacional o área paradigmática, en que las barreras entre las diversas prácticas se atenúan, más allá de los casilleros profesionales. La filosofía puede tener su papel -no preferencial-, como mediadora socrática entre discursos que rompen su aislamiento, o como productora de nuevos vocabularios o redescripciones de los lenguajes "que la raza ha inventado". En este contexto mayor del diálogo entre zonas de la cultura, la metáfora conversacional subraya los efectos negativos de la "autonomía" disciplinar-profesional: su aislamiento o pérdida de significación para el conjunto cultural -lo que Rorty cuestiona a la filosofía analítica, frente a la relevancia que el pragmatismo de entreguerras confería al compromiso del filósofo con el resto de la cultura (13).

La conversación general, como tejido de muchos hilos o pluralidad de voces alternantes, y disposición a familiarizarse con desconocidos, destaca otro matiz de sentido metafórico: el carácter moral-participativo, y a la vez relajado, no constreñido, la cortesía recíproca -la virtud social-, y el brillo revelador, creativo, de la conversación entre pares civilizados.

6. El declive de la metáfora.

En lo visto hasta aquí, la metáfora conversacional permitía la coexistencia de motivos diferentes pero no incompatibles: el componente comunitario -el carácter compartido y la eventual continuación de los proyectos culturales-, y el componente no fundacional sintetizado en el historicismo rortiano. Pero en los textos más recientes aparecen variaciones que, en mi opinión, atenúan el poder de aquella metáfora.

En CP, el esbozo de una cultura postfilosófica más afín a la tendencia europeo-continental, y la correspondiente figura del filósofo como próxima al intelectual literario o crítico cultural, parecen aun compatibles con la versión de la filosofía como parte de la conversación, y Rorty puede aun invocar la tradición pragmatista como vía hacia esa cultura posible. Sin embargo, resulta sugestivo comprobar la ausencia de la palabra "conversación" (14). La tarea filosófica se formula, cada vez más, en términos de "género literario", con Derrida como representante típico: actividad de confrontar vocabularios, sin argumentar, y sobre todo, desplazar los aceptados mediante la invención de otros nuevos más interesantes.

Posición que parece acentuada en CIS, por una apuesta utópica a favor de la "narrativa" y en contra de la "teoría", por la autoimagen del filósofo como auxiliar del poeta, y por la recuperación del énfasis romántico en lo poético como invención de lenguajes y descripciones (15).

El problema, a los fines de asimilar la metáfora conversacional a esta nueva figura, es que ella parece insuficiente para abarcar el interés ético-socio-político, central en la tradición pragmatista, que aquella permitía en cambio articular, como resultaba señalado por el propio Rorty (en FEN y otros textos del mismo período) en su valoración de Dewey: sintetizador éste de las dimensiones ética y estética en su concepto ampliado de experiencia, pensador de la filosofía como instrumento de transformación social, encarnación ejemplar de la figura del intelectual público; al destacar, en fin, su pragmatismo - o el de S.Hook - como la más lograda expresión del pensamiento liberal radical (16).

En todo caso, hay que coincidir con McCarthy en que, en los trabajos más recientes, se advierte la preocupación de Rorty por la tensión entre la tendencia esteticista de la cultura literaria y el ethos cívico e igualitario del liberalismo social democrático (17). Podría decirse, es más, que Rorty encarna él mismo esa tensión, al tratar de retener ambos aspectos, representados típicamente por autores como Foucault y Habermas: el énfasis en la autonomía o autoinvención estética, frente al énfasis social-liberal en la justicia. La "solución rortiana consiste en afirmar una separación de esferas entre lo privado y lo público, igualmente válidos pero inconmensurables: no susceptibles de unificación teórica. La figura de ironista liberal representa esta peculiar reunión de lo no unificable: lo primero retiene la actitud historicista y desfundadora; lo segundo, el compromiso con una ética de la solidaridad y la no crueldad. Consecuentemente, Rorty propone "privatizar" la filosofía y teoría ironista, como más apta para lograr la autoperfección, pero útil para los propósitos públicos, a fin de evitar que se vuelva una amenaza para el liberalismo político (18). El pensamiento postestructuralista, es obvio, queda así situado del lado de la edificación privada.

Excede los límites de este trabajo analizar los complejos intentos del autor por elaborar esta problemática. Quisiera en cambio señalar el efecto de este nuevo enfoque sobre los alcances de la metáfora conversacional. La indicada separación de lo privado y lo público implica que "el vocabulario de la autocreación es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para argumentar. El vocabulario de la justicia es necesariamente público y compartido, un medium para el intercambio argumentativo" (19). Parecería que lo "conversable" se identificara con lo argumentable, para quedar ahora del lado de los intereses sociales, y Rorty se acercara más a la posición de Habermas. Pero, en rigor, habría que decir que la "conversación" ha agotado su potencial semántico para adecuarse a una descripción de la filosofía y su posición en el conjunto de la cultura. En efecto, ella, en

cualquiera de sus sentidos metafóricos posibles, es asunto público; la noción de lo privado, en el sentido visto, se presta mal a la metáfora.

El historicismo, la afirmación de la contingencia, la no-argumentatividad, en fin, los rasgos críticos de la posición rortiana, al asimilarse ahora a la cuestión privada de la autoinvención estética, parecen monologizarse. Su invocado pragmatismo también parece seriamente afectado. La filosofía irónista, ¿puede seguir siendo una voz en la conversación general de la cultura? ¿O habría que pensar tal vez en múltiples "conversaciones privadas", necesariamente marginales respecto de la conversación pública? La conversación, se dirá, admite subdivisiones genéricas; pero este giro escapa, en mi opinión, a las intenciones primeras de Rorty.

Esto no quiere decir que la cuestión de fondo -la imposible unificación del irónismo teórico y la preocupación social- no subsista; la difícil posición de Rorty tal vez sea índice de un escollo efectivo o insalvable. Pero, en todo caso, la metáfora conversacional ha tocado sus límites de sentido.

Notas

1) *Consequences of Pragmatism* (en adelante CP), Minneapolis, Univ.of Minnesota Press, 1982, Introducción; *Contingency, Irony and Solidarity* (en adelante CIS) Cambrige Univ.Press, 1989.

2) *La filosofía y el espejo...(en* adelante FEN), Madrid, Cátedra, 1983 (1979), cap. VIt., Introd.

3) McCARTHY,T. 1990. *Filosofía y teoría crítica en los Estados Unidos,* Isegoría,. N 1.

4) FEN, op. cit., p 161. Subrayado mío

5) Ibid., p. 165.

6) DREYFUSS, H. y RABINOW, P.,1982. *Michel Foucault*. The Univ.of Chicago Press.

7)GOFFMAN, I., The Neglected Situation, J.Gunperz y D. Hynes, *The Ethnography of Communication,* Wisconsin, Menascha, 1964.

8) FENa, op. cit., p.352. R. Bernstein, *Philosophy in the Coversation of Mankind,* The Review of Metaphysics, V. XXXIII, 4, 1980, p.761.

9) *Pragmatism, Relativism, ande Irrationalism,* CP

10) Ibid.; CIS, op. cit., cap. III

11) FEN, op. cit. caps. VII y VIII; Pragmatism, relativism, and Irrationalism.

12) BENVENISTE, E. 1974. *Problemes de linguistique génèrale,* II, Gallinard, p. 86

13) FEN, cap. VIII; Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture, CP; ibid., Introducción.

14) Sólo figura una vez, en una nota, en CP, Introducción.

15) McCARTHY, T., *Private Irony and Public Decency: Ricahrd Rorty's New Pragmatism,* Critical Inquiry, vol. 16, 2, 1990, CIS, op.cit., cap. I.

16) *Professionalized Philosophy...,* Method, Social Sciencie, and Social Hope, CP.

17) *Private Irony...,* p. 364.

18)CIS, Introd. caps. II, IV y V.

19) Ibid. p.14.

LOS GRADOS DE LA NECESIDAD LOGICA

Gladys Palau *

* Universidad de Buenos Aires

Desde Aristóteles una proposición es (lógicamente) **necesaria** cuando su negación no es posible y una proposición es (lógicamente) posible cuando no es necesria su negación. Esta es sin duda alguna la primera presentación de la llamada lógica de las modalidades y en particular la primera caracterización de la **necesidad lógica**. Debieron pasar siglos para que se diera otro enfoque más filosófico quizás, al análisis de esta noción. En efecto, fue Leibniz el primero que la definió como verdad en **todos los mundos posibles,** introduciendo de esta forma en el campo de la metalógica y de la filosofía de la lógica, uno de los conceptos más ricos a juzgar por los desarrollos posteriores que la involucran.

Para Leibniz, el mundo actual es uno de los infinitos mundos posibles que pueden haber existido, pero es el mejor de todos, ya que ha sido el elegido por Dios para la creación. La postulación de infinitos mundos posibles, trae como primera consecuencia la relativización de la verdad y la falsedad respecto a un mundo determinado. De esta forma, una proposición verdadera en el mundo actual puede tener un valor de verdad distinto en otro mundo posible. Las que son verdaderas en el mundo actual y en cualquier otro mundo posible son precisamente las proposiciones **necesarias** o, como las llamó también Leibniz las *verdades de razón o verdades eternas*. Pero ¿qué entendía Leibniz por *mundo posible*? Siguiendo la interpretación de Benson Mates (1968), un mundo posible es un conjunto maximal de conceptos individuales completos mutuamente composibles; donde por *concepto individual completo* debe entenderse un conjunto maximal de atributos simples compatibles y por *mutuamente composibles*, la relación que expresa la posibilidad que tienen dos conceptos individuales completos de ser realizados en un mismo individuo. De esta forma, un concepto individual completo es algo así como una descripción asociada a un nombre índividual y que contiene todos los atributos de ese individuo, incluso todo lo que le ha sucedido y le sucederá. Por ejemplo, al nombre *Judas* le corresponde el individuo Judas y se le asocia el concepto individual completo que contiene todos los atributos simples que en el mundo actual ha tenido Judas. Si Judas en el mundo actual ha tenido el atributo de delatar a Cristo, no hay otro mundo en el cual Judas no haya delatado a Cristo. En otras palabras, para Leibniz un mismo individuo no puede tener atributos distintos en mundos posibles distintos y por lo tanto, todos los mundos posibles están poblados por individuos distintos. Desde un punto de vista estrictamente lógico, los mundos posibles, en tanto conjunto maximales de conceptos individuales completos, son conjuntos disyuntos.

Pero a la inversa, lo que sí es posible en la ontología leibniziana, es que el conjunto formado por todos los atributos simples (que será posiblemente infinito), sea el mismo para todos los mundos posibles y, de acuerdo a su posibilidad de realización conjunta o compatibilidad, se combinen para conformar conceptos individuales completos distintos. En cualquiera de estos mundos, una proposición que hable sobre un nombre que no denota, será considerada falsa respecto a ese mundo y una proposición verdadera de ese mundo y de todos los otros mundos posibles, será necesaria respecto a ese mundo. Pero como según su tesis respecto de la similaridad en la construcción de los mundos, todos ellos están a la par respecto a su posibilidad lógica, una proposición que, si es verdadera respecto a un mundo, entonces lo es también en todos los otros mundos posibles, será, a secas, verdadera en todo mundo posible y por lo tanto, necesaria. De esta forma, para Leibniz, la necesidad no está relativizada a ningún mundo y hay sólo una clase de necesidad lógica (1).

En la lógica contemporánea fue C.I. Lewis (1932), quien construyó los primeros sistemas sintácticos modales que pretendieron formalizar la necesidad lógica sobre la base de las primeras definiciones aristotélicas. Pero, en el campo de la semántica, fue Carnap (1946,1947) quien construyó la primera interpretación para esos sistemas a partir de alguna idea de Wittgenstein, según su propio reconocimiento. Para Carnap, una proposición es lógicamente necesaria en un lenguaje S_1, si es **L-verdadera** en S_1, una proposición es L-verdadera en S_1, si es verdadera en toda **descripción de estado** y finalmente, una *descripción de estado* en S_1 es una clase de sentencias de S_1 que contiene para cada sentencia atómica o bien a ella misma o bien a su negación, ya que ella, según las propias palabras de Carnap, *brinda una descripción de un posible estado del universo de individuos respecto a todas las propiedades y relaciones expresadas por los predicados del sistema* (1947). El mismo Carnap postula que este concepto de descripción de estado representa la idea Leibniziana de mundo posible y la de *estado-de-cosas* de Wittgenstein y que su noción de *L-verdadero* (verdad lógica) es el *explicatum* de la noción de la verdad necesaria de Leibniz y de verdad *a priori* de Kant.

Aceptando la interpretación de descripción de estado como sinónima de mundo posible, tal como lo sostiene Carnap, y reformulando su semántica en términos más modernos, se puede llamar *modelo modal carnapiano* (BULL & SEGERBERG, 1984) a una dupla<UV>, donde U es cualquier conjunto de mundos posibles (descripciones de estado) y V una función (valuación) que asigna a cada preposición atómica p y mundo posible m_i un valor de verdad V (p,m_i). Cambiando adecuadamente las valuaciones para los casos en que la proposición sea molecular, se llega a la formulación de las condiciones de verdad para una proposición necesaria: una proposición p es necesaria (lógicamente) en un mundo posible m_i, sí y sólo sí, para todo mundo posible m_j, p es verdadera en m_j (2). Nótese que tanto para Leibniz como para Carnap, los mundos posibles a tener en cuenta para validar una proposición necesaria son todos , sin restricciones, concordando de esta manera con

la famosa sentencia de Wittgenstein del Tractatus: verdad necesaria hay una sola. Sin embargo, tal como lo veremos de inmediato, esta característica es la primera que se pierde en las semánticas que precisamente se desarrollan a partir de la noción de mundo posible.

Con los trabajos de S.A. KRIPKE (1959, 1963, 1965) y J. HINTIKKA (1957, 1961, 1963) y otros se inaugura un nuevo tipo de semántica para los sistemas modales, que se diferencia de la clásica por las siguientes peculiaridades (Hintikka, 1963) (3):

1) Se aparta de la idea de que una proposición necesaria debe ser verdadera en **todo** mundo posible.

2) Los mundos posibles no están todos a la *par* respecto de un mundo; en otras palabras, dado un mundo posible cualquiera, no se supone que todos los demás estén relacionados con él, o estrictamente hablando, sean *accesibles a* él.

3) Para definir una proposición necesaria sólo hay que tener en cuenta tales mundos accesibles.

Estas modificaciones se acompañan de otras que permiten introducir diferencias más profundas respecto de la primera idea leibniziana de necesidad lógica, de las cuales sólo mencionaremos las que a nuestro objetivo más importan:

a) que la relación llamada de *accesibilidad* entre mundos posibles pueda tener distintas propiedades;
b) que se eliminen las presuposiciones existenciales, permitiéndose términos que no denoten y
c) que los mundos accesibles respecto a un mundo posible cualquiera tenga el mismo o distintos dominios.

Se permiten mundos en los cuales, por ejemplo Judas no exista y sí exista Pegaso.

Tomando como base las características mencionadas, es posible construir una semántica para el cálculo proposicional modal (CPM) y para el cálculo cuantificacional modal (CCM). Pero, previamente a considerar los problemas que surgen a partir de la adopción de estas semánticas, es necesario reseñar brevemente los sistemas modales que tomaremos como referencia para nuestro análisis.

Entre los numerosos sistemas de lógica proposicional modal existentes los más usuales, según la presentación que de los mismos hacen G.E. HUGHES & CRESSWELL (1968, 1984), es decir, los sistemas **T, S4 y S5** para la lógica modal proposicional y para la cuantificacional. El sistema **T** está construído sobre la base de

cualquier sistema de lógica proposicional equivalente al del **Principia** de B. Russell más el agregado de dos axiomas modales que involucran al operador modal *"es necesario que"*, y que simbolizaremos mediante la letra **L**, a saber:

Ax1 (T) : Lp → p (llamado axioma de la Necesidad), que dice que si una proposición es necesaria, entonces es verdadera; el axioma
Ax2 (T) : L (p → q) → (Lp → Lq), que dice que si una proposición condicional es necesaria, entonces la necesidad del antecedente implica materialmente la necesidad del consecuente.

El sistema cuenta, además con una regla de inferencia propia, llamada Regla de necesariedad, que afirma que si una fórmula A es una tesis (teorema), entonces la necesidad de A es también una tesis; simbólicamente:

|- *a* entonces |- L*a*

El operador *"es posible que"*, simbolizaremos con la letra **M**, se introduce en la forma usual mencionada al comienzo y la implicación estricta es definida como la necesidad de la implicación material.

El sistema **S4** se construye sobre la base de **T**, más el axioma propio:
Ax (S4) : Lp → LLp, que dice que si una proposición es necesaria, entonces es necesario que sea necesaria.

El sistema **S5** tiene la misma base **T** más el axioma de S5:
Ax (S5) : Mp → LMp, el cual nos dice que si una proposición es posible, entonces es necesaria su posibilidad.

Sobre la base misma de **T**, más la tesis MLP → p, se obtiene un sistema modal más débil que S5 y que no contiene a S4 ni está contenido en él, llamado sistema *Brouweriano* (4), pero que nosotros no consideraremos aquí.

Pasemos ahora a la semántica de estos sistemas. Definiremos un **modelo-CPM** a una terna<M,R,V> en la que **M** es un conjunto de objetos (mundos posibles), **R** una relación diádica definida para todos los miembros de M y V una función de asignación de valor o *valuación* de fórmulas que debe cumplir determinadas condiciones (5), de las que nos interesa mencionar sólo la que atañe a la necesidad: una proposición necesaria p es verdadera en un mundo m_i, que pertenezca a M, sii para cualquier mundo m_j, que pertenezca a M y accesible a m_i, p es verdadera en m_j .

Los resultados interesantes surgen al tomar en cuenta las distintas propiedades que puede tener la relación de accesibilidad. En efecto, se demuestra que las tesis de **T** son válidas si la relación **R** de accesibilidad es reflexiva; que las tesis de S4 son

válidas si **R** es una relación de equivalencia, es decir, reflexiva, simétrica y transitiva. Más aún, Hughes y Cresswell (1984) demuestran que toda estructura <M,R> de **T** es reflexiva, (o sea que toda estructura <M,R> en la que Lp→p es válida es reflexiva); que toda estructura<M,R>en la que es válida la fórmula Lp→ LLp es transitiva y que toda estructura<M,R> en la que es válida la fórmula ¬p→L¬p es simétrica. Pero como en esta fórmula es teorema en S5, se sigue que toda estructura M,R de S5 es simétrica, además de reflexiva y transitiva.

Estos resultados muestran que las propiedades que la relación de accesibilidad tiene en cada sistema, restringen el conjunto de mundos que hay que tener en cuenta para determinar si una proposición es necesaria en un mundo posible. En otras palabras, para decidir si una proposición *p* es necesaria, no hay que considerar todos los mundos que son miembros de M, sino aquellos que están bajo la relación de accesibilidad, y cuáles han de ser ellos dependen de las propiedades que posea tal relación de accesibilidad. Luego, **una proposición p es necesariamente verdadera en un mundo mi sii es verdadera en todo mundo mj que es accesible a mi.** Introducir esta relación en la semántica de los sistemas modales, tal como se dijo ya al principio, implica abandonar la idea de Leibniz de que una proposición es necesaria cuando es verdadera en **todos** los mundos posibles. Cabe entonces preguntarnos

1) **¿Cuál de estos sistemas se acerca más a la idea leibniziana de verdad lógicamente necesaria?** y
2) si se diera el caso que ninguno de ellos la reflejara **¿qué tipo de necesidad se expresa en cada uno de ellos?**.

Tratemos pues, de esbozar alguna respuesta para estas preguntas.

En T, la única restricción que se le impone a la relación de accesibilidad es que sea reflexiva, es decir que todos los mundos posibles sean accesibles a sí mismos, y por lo tanto podría darse el caso de un mundo posible que sólo tuviera relación de accesibilidad consigo mismo, posibilidad esta que muestra la debilidad de la noción de necesidad expresada por T. Por su parte el axioma propio de S4 afirma que si una proposición es necesaria respecto a un mundo m_i accesible a m_j, es necesaria también en todo mundo posible m_k accesible a m_j. Puede verse que este axioma se satisface sólo si la relación de accesibilidad es transitiva. Como en S5 se exige además de la transitividad, que la relación de accesibilidad sea simétrica, es decir que si una proposición es necesaria respecto a un mundo m_j, y m_j, es accesible a m_i, entonces también es necesaria en m_i, se dice que la conjunción de ambas propiedades produce una imagen tipo "espejo" en la que todos los mundos se "miran" entre sí y por lo tanto parece ser S5 el que más refleja la necesidad lógica. Se dice que *parece* reflejar la necesidad lógica, porque en realidad la expresividad de S5 no alcanza para expresar la idea leibniziana de esta noción. Esto es así porque en S5, al ser la

relación de accesibilidad una relación de equivalencia, produce en el conjunto de mundos posibles **M** una partición en clases de equivalencias en el sentido de que dos diferentes miembros de una misma clase siempre tienen la relación entre ellos (en este caso, son siempre accesibles unos respecto de los otros), mientras que miembros de clases de equivalencia distintas nunca tienen entre ellos la relación. Por lo tanto, los mundos que en S5 son accesibles entre ellos, son todos los mundos de una misma clase de equivalencia, pero no todos los mundos posibles que son miembros del conjunto **M**. Para cumplir con el requerimiento leibniziano de que los mundos a tomar en cuenta para validar una proposición necesaria deben ser todos los mundos posibles, habría que requerir que la clase de equivalencia fuera una sola, requerimiento que, según Hintikka (1963), no afecta la satisfacibilidad de las fórmulas de S5 (proposicional). Con esta presuposición evidentemente se captarían las ideas clásicas de verdad lógicamente necesaria en tanto verdad en todo mundo posible y de posibilidad lógica en tanto verdad en algún mundo posible. Pero, desde un punto de vista formal, este requerimiento hace que tal sistema se convierta en un sistema especial y por lo tanto, poco fructífero para la lógica (Hintikka, 1963). En síntesis, hemos visto que según sea el sistema, se puede definir en él un concepto de necesidad siempre relativizado a un subconjunto de mundos posibles y que ninguno de ellos atrapa completamente el sentido leibniziano de la necesidad lógica.

Pero este panorama se complica aún más cuando se trata de sistemas del CCM. Los distintos sistemas modales para la lógica cuantificacional se construyen agregando al CC ordinario, los axiomas de T, de S4 o de S5. La semántica de estos sistemas se construye en forma análoga a la de los sistemas del CPM con las especificaciones propias a toda lógica cuantificacional (6). Para comenzar, definiremos un **modelo-CCM** como una cuaterna⟨M,R,D,V⟩ donde **M y R** significan lo mismo que en los modelos-CPM; **V** se redefine para el caso particular de las fórmulas del CCM y donde **D** es un conjunto (o dominio) de individuos. La condición para que una fórmula *a* perteneciente a CCM sea necesaria sigue siendo la misma que para CPM. Pero cuando al CC ordinario se le agregan los sistemas modales, cualquiera que éste sea, surgen problemas, especialmente por el alcance de los operadores modales sobre fórmulas cuantificadas. Hay una fórmula que es la representante típica de estos problemas y la que mejor los ilustra. Nos referimos a la llamada fórmula de Barcan (1962):

FB. $(x)\, L \varphi x \rightarrow L\, (x) \varphi x$

La cual dice que si para todo individuo, es necesario que tenga la propiedad φ, entonces, es necesario que todos los individuos tengan la propiedad φ (7). Además de plantear el problema referido a las modalidades *de dicto y de re* y del que no nos ocuparemos, esta fórmula presenta las siguientes características: no es válida en todo sistema del CCM y su validez depende de la semántica adoptada, ya que desde el punto de vista formal, en T y en S4 FB es independiente (8). Veremos ahora que es

precisamente la especificación del dominio D en el modelo, más las condiciones impuestas a R, la que hace que FB sea o no válida.

En efecto, la validez de FB depende de que en cada modelo, el dominio D sea el mismo conjunto de individuos. Como desde el punto de vista sintáctico, FB es independiente, se puede construir un sistema T + FB y S4 + FB cuya semántica tendrá la peculiaridad de hacer válida a FB y también otra en la que no valiera FB. Para ello, hay que permitir en la semántica que los dominios de individuos en los distintos mundos sean distintos, es decir, que a cada mundo accesible, le corresponda un dominio distinto. En esta semántica un modelo será una quintupla ⟨M,R,D,Q,V⟩ donde Q es una función cuyo argumento es un miembro de M y donde la función valuación V tiene la peculiaridad de que para algunos casos queda sin definir (9) y los restantes mantienen su significación anterior. El dominio de individuos seleccionado por Q es un subconjunto de D y además debe suponerse que siempre que se cumpla $m_i R m_j$, entonces el dominio de m_i está incluído en el dominio de m_j.

Con una semántica así construída, puede verse fácilmente que la fórmula de Barcan no es válida en T ni en S4 (10). Pero resulta, que aún dentro de esta semántica (construída para demostrar la invalidez de FB), cuando el sistema en cuestión es S5, FB es válida. Esto es así, porque R en S5 es simétrica y si además el dominio de m_i está incluído en el de m_j, entonces por simetría, el dominio de m_j está incluído en el dominio de m_i y por lo tanto tienen el mismo dominio y los individuos de los distintos mundos accesibles son los mismos.

Sin embargo, puede haber un sistema S5 en el cual FB no sea una fórmula válida. Si se construye una semántica como la de Kripke (1963), en la cual a cada mundo le corresponde un dominio distinto, es decir, el dominio de los individuos que existen en ese mundo, pero sin el requisito de la inclusión de los dominios y en la que no hay ninguna fórmula que quede sin valuación, (las fórmulas que tienen predicados vacíos toman el valor F y se cuantifica sólo sobre los individuos que existen en ese mundo), se puede construir un contraejemplo en el cual FB sea inválida y también su conversa (11). Esto plantea una dificultad ya que en S5 ambas fórmulas son teoremas, pero sucede que en las demostraciones se utiliza la tesis de CC $(x)\varphi x \rightarrow \varphi y$, que tampoco resulta válida en el sistema de Kripke. Nosotros no profundizaremos más en estas diferencias ya que nuestro propósito ha sido solamente mostrar que dentro del CCM, los distintos sistemas modales definen distintos conceptos de necesidad, ya que el conjunto de tesis modales difiere de uno a otro, según sea el subconjunto de mundos a tener en cuenta y el dominio de individuos que se les hace corresponder a ellos.

A los efectos de responder a nuestra primera pregunta, nos falta aún dar algunas especificaciones respecto a la semántica del sistema de Benson Mates para el concepto leibniziano de necesidad lógica, cuyos conceptos fundamentales precisamos

al comienzo. El sistema está construído sobre el CC con identidad ordinario (en particular el sistema K de Kalish & Montague, 1965) al que se le agregan las siguientes especificaciones:

i) restricciones a dos axiomas a fin de expresar la idea leibniziana de que lo que no existe no tiene propiedades (12) y la suposición de que haya constantes que no denoten
ii) el operador modal "es necesario que" y
iii) todos los predicados son monádicos.

La semántica, para adecuarla más al marco leibniziano, está dada en términos de atributos y conceptos. Nosotros la expresaremos en forma similar a las anteriores, diciendo que un *modelo-L* es una quintupla $\langle U,R,D,G,V\rangle$ donde U es un conjunto infinito denumerable de conceptos individuales completos, tal como fue caracterizado al comienzo de este trabajo; R es la relación de equivalencia a la que ya explicamos como *composibilidad* y que se define sobre U; D es el conjunto de mundos posibles (o sea conjuntos maximales de conceptos individuales completos) originados por R; G es el mundo actual y que es también un miembro de D y V una función valuación que da un valor de verdad a cada proposición respecto de un miembro de D. Esta permite definir la necesidad de una proposición en forma análoga a las anteriores, o sea:

La es verdadera respecto a G sii a es verdadera en todo mundo posible.

En este sistema son tesis los axiomas de T y de S4 (13), todos los teoremas del sistema de Kripke (1963) y no es válida FB y tampoco, entre otras, la ley de especificación universal y la generalización a partir de una constante individual, en razón de que los mundos posibles tienen todos dominios disyuntos.

Retomemos ahora nuestra pregunta ¿cuál de los sistemas modales presentados parece reflejar más la idea leibniziana de verdad necesaria?. Por lo dicho anteriormente, tal vez el elegido deba ser S5 ya que con una sola condición *ad-hoc* se puede cumplir con la exigencia leibniziana de tener en cuenta la totalidad de los mundos posibles. Pero entonces se vuelve paradójico que sea un sistema especial, con una condición *ad-hoc*, el que resulte el más apropiado para expresar una noción que debería ser, sin lugar a dudas, la más formal de todas las nociones lógicas, y por lo tanto no sujeta a ninguna suposición extra lógica. Pero, respecto de esta cuestión, en primer lugar, deseamos destacar que ninguno de los sistemas modales, ni aún el específico de Benson Mates, definen el concepto de *verdad necesaria* dentro del sistema, ya que sólo dicen en términos de valores de verdad cuando una proposición necesaria es verdadera respecto de un mundo posible; recién después se caracteriza desde fuera del sistema el concepto de verdad necesaria como verdad en todo mundo posible. En segundo lugar, hemos podido observar que la validez de determinadas

fórmulas modales estaba en función de determinadas especificaciones extralógicas que las semánticas respectivas fijaban para sus modelos. En otras palabras, en ningún sistema se define el concepto de verdad lógicamente necesaria en términos lógicos solamente. En todos ellos se apela al concepto de mundo posible y este concepto tiene además connotaciones diferentes según la posición filosófica desde donde se lo caracteriza. En la interpretación presentada de Leibniz, conjuntos maximales de conceptos individuales completos; en Carnap, descripciones de estado; en los restantes se restringe el concepto a los mundos accesibles. Además, la misma relación de accesibilidad también puede ser interpretada en formas distintas, alternatividad en Hintikka, situaciones contrafácticas o posibilidad relativa en Kripke, concebibilidad en la presentación estándar de Hughes & Cresswell, entre otras. Creo que son precisamente estos presupuestos los que hacen sostener a Cocchiarella (1984) que en realidad estas semánticas describen una necesidad metafísica, acordando de esta manera con el mismo Kripke quien en **Naming and Necessity** afirmó que la necesidad caracterizada en la semántica de sus sistemas no era una necesidad lógica formal sino una necesidad metafísica (14). No cabe duda que este resultado es fuente de una gran perplejidad y prácticamente deja sin caracterización al concepto de necesidad lógica y por ello nos resistimos a aceptarlo como respuesta a nuestra segunda pregunta.

Pero, antes de tomar una decisión al respecto, profundicemos algo más en este tipo de respuestas. En primer lugar acordemos que de los sistemas presentados -sin considerar el de Mates por tratarse de un sistema especial- que efectivamente es S5 el que refleja más el sentido absoluto de la necesidad lógica que parece exigir la idea leibniziana. Si esto se admite, entonces tiene sentido preguntarse qué tipo de necesidad reflejan los otros sistemas. Hintikka (1963) adopta la posición de que los distintos sistemas modales pueden caracterizar distintos tipos de necesidad. Así, por ejemplo, S4 formaliza adecuadamente, aceptando determinadas especificaciones, su sistema de lógica epistémica expuesto en **Knowledge and Belief**. Otros autores, como Lemmon (16), sostienen que interpretando el operador modal L como *es **informalmente probable en matemáticas***, entonces es S4 el que resulta apropiado y que si se lo interpreta como *se da analíticamente el caso de que,* entonces es S5 el correcto. Pero, obviamente, esta adecuación o corrección depende de lo que filosóficamente se entiende por las nociones que el sistema formaliza, ya que según vimos, para Carnap su sistema modal, que es equivalente a S5, es el adecuado para expresar las nociones de verdad lógica, verdad analítica y verdad necesaria, por lo cual resultan a la postre sinónimas. De adoptarse la posición de que los sistemas modales caracterizan distinas nociones de necesidad, pero que ninguna de ellas es la necesidad lógica clásica, entonces es válida la conclusión de que tales nociones de necesidad son más bien filosóficas, por no decir metafísicas.

Pero, si ninguno de los sistemas modales expresa la necesidad lógica, entonces ¿qué debe entenderse por proposición lógicamente necesaria?.

El argumento de que no se trata de un concepto lógico porque sus distintas elucidaciones suponen especificaciones no formales, o expresado de otro modo, como lo hace Cocchiarella (1984) cuando alude a la arbitrariedad de los mundos elegidos por las distintas relaciones de accesibilidad, creo que no es sólido. ¿Acaso la noción de *enunciado universalmente válido*, tal como se la define en la semántica de la lógica de orden uno, no se basa en el significado -obviamente no formal- de las constantes lógicas?. De todas maneras, debemos reconocer como una dificultad el hecho de que los sistemas modales, tal como han sido presentados, definan distintas nociones de necesidad, pero no por ello estamos obligados a admitir que no reflejan la necesidad lógica. Para que se entienda nuestra posición, creemos indispensable hacer la siguiente observación: del hecho de que los distintos sistemas modales presentados e incluso todos los restantes que aquí ni siquiera se han mencionado, sean apropiados para definir otras nociones filosóficas, (17) no se sigue que ellos no expresen ningún tipo de necesidad lógica. Esto se seguiría, si se tiene como modelo el concepto leibniziano de necesidad, el cual va necesariamente asociado al presupuesto de unicidad de las verdades de la lógica clásica. Pero, si estamos dispuestos a aceptar otras lógicas divergentes de alguna forma de la lógica clásica y a defender la tesis, que ya hemos defendido antes (1990) según la cual las verdades o principios lógicos son tales respecto de determinados contextos o dominios de discurso, creemos que debemos aceptar también que es posible hablar de grados de necesidad lógica.

BIBLIOGRAFIA

BARCAN, R, 1962. *Interpreting Quantification*, INQUIRY, Vol. 5.

COCCHIARELLA, Nino, 1984. *Philosophical Perspectives on Quantification in Tense and Modal Logic,* en Handbook of Philosophical Logic, Reidel Publish.

GARSON, J., 1984. *Quantification in Modal Logic,* en Handbook of Philosophical Logic, Riedel Publish.

BULL, R. & SEGERBERG, K., 1984. *Basic Modal Logic,* en Handbook of Philosophical Logic, Riedel Publish.

CARNAP, R., 1946. *Modalities and Cuantification,* Journal of Symbolic Logic, 11.
1947. Meaning an Necessity, Chicago Press.

HINTIKKA, J., 1961. Modality and Quantification, en HINTIKKA: Models for Modalities, Reidel Publish.

1963. *The modes of Modalities*, idem.

HUGHES, G. & CRESSWELL, M., 1968. *Introducción a la lógica modal,* Tecnos,
1984. *A Companion to Modal Logic*, Methuen.

KRIPKE, S., 1959. *A Completeness Theorem in Modal Logic,* JSL. Vol.24
1963a. Semantical Analysis of Modal Logic I, Zeitchr. Math. Logik und Grundlagen der Math., Vol. 9.
1963b. *Semantical Consideration on Modal Logic,* Acta Philosophica Fennica.
1965. *Semantical Analysis of Modal Logic II,* Symposium on the Theory of models. North Holland Publ.
1972 *Naming and Necessity,* en Semantics of Natural Language, Reidel Publish.

LEWIS, C. & LANGFORD, C., 1932. *Symbolic Logic,* Dover Publication.

LEWIS, David, 1986. On th Plurality of worlds, Basil Blackwell.

MATES, Benson, 1968. *Leibniz on Possible Worlds*, en Logic, Methodology and Philosophy of Science, North Holland Publ.

PALAU, G. 1990. *Lógicas divergentes y principios lógicos,* Rev. Latinoamericana de Filosofía, XVI.

Notas

(1) En el artículo mencionado, Benson Mates aclara que una primera respuesta sobre qué entiende Leibniz por *mundo posible* sería afirmar que es una colección de individuos. Pero, como para Leibniz los únicos individuos que existen son los del mundo actual, se obtendría entonces la consecuencia insatisfactoria de que los mundos posibles distintos del actual tendrían dominio nulo. Se ha intentado salvar esta dificultad suponiendo que las entidades que pueblan los otros mundos posibles son *individuos posibles* que en el lugar de existir, subsisten. Sin embargo, Benson Mates opina que, pese a que en algunos pasajes Leibniz parece hacer afirmaciones que darían la razón a esta interpretación, su metafísica ofrece la posibilidad de otra interpretación, que es la que él adopta y que nosotros hemos reseñado brevemente. Desde un punto de vista estrictamente lógico y no ontológico, esta cuestión no es esencial, ya que a los fines de caracterizar el concepto de proposición logicamente necesaria, solo importará, como se verá en nuestra exposición, que los dominios de los mundos posibles, sean conjuntos disyuntos. Como desarrollo peculiar de esta problemática remitimos a la obra de N. Rescher, **A Theory of Possibility,** *A Constructivistic and Conceptualistic Account of Possible Individuals and Possible Worlds.* Univ. of. Pittsburgh Press, 1975.

(2) La formulación precisa que de la semántica carnapiana hacen Bull & Segerberg (1984) es la siguiente:

Se llama modelo carnapiano<UV>si U es un conjunto (de mundos posibles) y V (la valuación) es una función que asigna a cada proposición atómica P y mundo posible x, un valor de verdad V (P,x), que es T (verdadero) y F (falso), tal que respeta las siguientes condiciones:

$\vdash x$ sii V(P,x) = T, si P es una proposición atómica.
$\vdash x \neg A$ sii not $\vdash x$ A
$\vdash x$ A.B sii $\vdash x$ A y $\vdash x$ B
$\vdash x$ A v B sii $\vdash x$ A o $\vdash x$ B
$\vdash x$ A $\rightarrow$ B sii si $\vdash x$ A entonces $\vdash x$ B
$\vdash x$ LA sii (y)$\in$U $\vdash xy$ A
$\vdash x$ MA sii (Ey)$\in$U $\vdash xy$ A

Siendo L el operador modal "es necesario que" y M el operador "es posible que" y los restantes símbolos lógicos, los conectivos lógicos clásicos, intuitivamente estas cláusulas quieren decir que: una proposición atómica es verdadera respecto de un mundo (descripción de estado) x sii la valuación le asignó T (verdad) en ese mundo; una proposición A . B es verdadera respecto a un mundo x sii A es verdadera respecto a x y B es verdadera respecto a x; una proposición A v B es verdadera respecto a un mundo x sii A es verdadera respecto a x o B es verdadera respecto a x; una proposición A$\rightarrow$ B es verdadera respecto a x sii, si A es verdadera respecto a x, entonces B es verdadera respecto a x; una proposición LA es verdadera respecto a x sii para todo mundo posible y que pertenezca a M, entonces A es verdadera respecto a y; finalmente una proposición MA es verdadera respecto a un mundo x, sii existe un mundo posible y, tal que A es verdadera respecto a y. Las condiciones para las proposiciones cuantificadas existencial y universalmente no son dadas en el artículo porque éste sólo abarca al cálculo proposicional modal.

(3) En el mencionado artículo, Hintikka alude a diversas formas en que se puede modificar un sistema modal básico de la lógica proposicional, como por ejemplo el sistema M de Von Wright de 1951. Entre tales modificaciones, nos interesa destacar: i) las que surgen cuando a la relación de accesibilidad R entre mundos posibles se le permite que posea más o menos propiedades. Si por ejemplo, se le pide que sea sólo irreflexiva, se obtendrá un sistema más débil que M y en el que no será tesis Lp$\rightarrow$p (qué sí lo es en M). Si, por el contrario, se pide reflexividad y transitividad, se obtendrá un sistema más fuerte que M y lo mismo con otras propiedades, como lo mostraremos en el texto de nuestro artículo. Otra forma de modificar un sistema modal consiste en eliminar las presuposiciones existenciales, permitiendo términos que no denotan y admitiendo que si es verdad lo que es verdadero para todo mundo existente, entonces es verdadero para un individuo siempre que ese individuo exista.

Un sistema de este tipo es también más débil que M y en él no valen leyes fundamentales para la lógica cuantificacional clásica. También se pueden obtener modificaciones en los sistemas modales, admitiendo que los individuos que existen en el mundo actual, también existen en los mundos accesibles o bien admitir que los mundos accesibles tienen menos individuos que el mundo actual. Es interesante destacar que estas modificaciones a la semántica de los sistemas modales, es independiente de la cuestión de qué se entiende por *mundo posible* y por la relación de *accesibilidad*, Hintikka, por ejemplo, introduce la noción de *conjunto modelo*, como la contrapartida formal de una descripción (parcial o exhaustiva) de un posible estado de cosas (o mundo posible). Así, una proposición puede ser verdadera en un determinado estado de cosas y falso en otro, o a la inversa. Estos distintos estados de cosas que podrían haberse dado en lugar del actual, son para Hintikka mundos alternativos al mundo actual y por ello llama a la relación de accesibilidad, relación de *alternatividad*. Por su parte, Kripke (1972), se ocupa de despojar a la noción de mundo posible de toda connotación realista, y la caracteriza a partir de la noción *situación contrafáctica* y la relación de accesibilidad (1963 a y 1965) es presentada como una relación de relatividad de un mundo respecto a otro, de tal forma que la expresión *el mundo m, es accesible al mundo m*, debe leerse como *el mundo m, es relativamente posible al mundo m*,. Otros como D. Lewis (en todos sus trabajos al respecto) tienen una concepción realista acerca de los mundos posibles y sostiene (1986) que la semántica para la lógica modal no necesita de mundos posibles, sino de ciertas entidades que sean consideradas *como mundos posibles*; éstos se necesitan para aplicar los resultados de las investigaciones metalógicas de los sistemas modales, pero ellas no dicen nada acerca de los mundos posibles. Para una interpretación más de las nociones de accesibilidad, remitimos a Hughes & Cresswell (1968), donde mundo posible es caracterizado como *estado de hechos concebibles e imaginable* y accesibilidad como la concebibilidad de un mundo a partir de otro.

Nosotros no hemos incluído esta problemática, ya que por su complicidad requeriría un tratamiento independiente y porque la concepción que se tenga acerca de lo que es un mundo posible no altera sustancialmente el enfoque del problema que planteamos en el artículo.

(4) Hughes & Cresswell (1984) y Bull & Segerberg llaman *sistema de lógica modal normal y lógica clásica modal* respectivamente, a aquellos sistemas de lógica modal que cumplen las siguientes condiciones: (i) todas las tautologías del cálculo proposicional clásico son teoremas en él; (ii) contiene la fórmula L (p$\rightarrow$q)$\rightarrow$Lp$\rightarrow$Lq y (iii) contiene determinadas reglas de transformación (sustitución uniforme, *modus ponens* y necesitación). Se obtiene así el sistema modal K más débil de todos y que tiene la propiedad de que sus teoremas serán fórmulas válidas en todo otro sistema modal normal. Pero, la caracterización más débil de la necesidad lógica, la da el sistema T, propuesto por primera vez por Feys en 1937. Este sistema, que obviamente es un sistema modal normal porque contiene todas las tesis de K, cumple además con los *mínimos* requisitos indispensables para caracterizar la noción de

necesidad lógica, a saber: contiene las interdefiniciones de los operadores modales *L* y *M* y contiene como tesis la fórmula Lp→p (axioma de la necesidad). Es por ello que, cuando se tratan los sistemas modales como posibles formalizaciones de la necesidad lógica, se comienza con el sistema T y luego se consideran los otros sistemas que como el S4 y S5 de Lewis y el B de Brower, tienen como base a T. A este respecto creemos necesario hacer algunas aclaraciones. Los primeros sistemas modales presentados por C.I. Lewis, los sistemas S1, S2 (en **Symbolic Logic**) y el S3 (en **A Survey of Symbolic Logic**), son sistemas sobre la implicación estricta que contienen como modalidad primitiva, el operador M. Estos sistemas difieren del sistema T, esencialmente porque no contienen la regla de la necesariedad, pero están contenidos en T, y por ello son lógicamente más débiles que T. Para una exposición sistemática de estos sistemas como asimismo para la presentación de otros sistemas proposicionales modales tanto normales como *alternativos*, remitimos a Hughes & Cresswell (1968, cap. XIV-XVI).

(5) Ya que la clase de modelos que se asocia a cada sistema modal depende de las propiedades asignadas a la relación de accesibilidad, creemos necesario aclarar cómo se especifican las condiciones que debe cumplir la función V para cada uno de ellos, suponiendo que la base proposicional tiene como primitivos $\neg$ y $\rightarrow$. Primero se define **modelo-T** como la terna <M,R,V>, donde R tiene la propiedad de ser reflexiva y V debe cumplir las siguientes condiciones:

1. Para cualquier variable proposicional *p* y mundo posible (accesible) m_i , E M, V (p, m_i) = O o V (p,m_i) = 1.
2.[V,¬]: Para cualquier f. *a* y mundo m_i, V (¬a, m_i)= 1 si V (a,m_i) = O, o de lo contrario V (¬ a, m_i) = O.
3.[V,→]: Para cualesquiera fs. a y B y cualquier m_i E M, V ((a→B),m_i)= 1 si V(a,m_i)= O y V(B,m_i)=1, o si V(a,m_i)= O y V(B,m_i)= O, o si V(a,m_i)= 1 y V(B,m_i)= 1 ; o de lo contrario V((a→B),m_i)= O.
4.[V,L]: Para cualquier f.a y mundo m_i E M, V(La, m_i)=1, si para todo m_j E M, tal que m_j Rm_j. V(a,m_j) = 1 de lo contrario, V(a,m_j) = O. Luego se define la validez de una fórmula a en T de la forma que sigue: una f. a es válida T sii para todo modelo-T <M,R,V>y para todo mundo m_i M, V(a,m_i) = 1.

Similarmente se construye un modelo-S4 y un modelo-S5, exigiendo que R sea transitiva y de equivalencia respectivamente y se define validez de una fórmula a en forma análoga a T.

(6) Una taxonomía exhautiva de la diversidad de los sistemas modales cuantificacionales como así mismo un tratamiento de los problemas semánticos y filosóficos que éstos involucran, se encuentra en el artículo de James W. Garson *Quantification in Modal Logic*, en **Hand Book of Philosophical Logic, Extensions of Classical Logic**, pp. 249-307.

(7) Por interdefinibilidad de los operadores modales y la tesis de transposición de CP, a partir de FB se obtiene una forma equivalente, que en ocasiones se la usa en el lugar de FB a saber: M (Ex) 0x - (Ex) 0x. La inversa de FB es: **I (FB):** L (x) 0x -. (x)L0x.

(8) En el trabajo hemos dicho que los sistemas modales cuantificacionales se construyen sobre CC ordinario al que se le agregan los sistemas, T, S4, S5 u otro, obteniéndose el TC, S4C, etc. Nosotros seguiremos usando la nomenclatura de T, S4, S5, etc. ya que el contexto alcanza para reconocer si se trata de un sistema modal proposicional o cuantificacional.

En S5 FB es un teorema. Se puede demostrar a sí mismo que FB es tesis en el sistema Brouweriano. Sin embargo, no es tesis ni en T ni en S4. Por otra parte, la I(FB) es tesis en T y por lo tanto también lo es en S4 y S5. Pero, FB es consistente con T y con S4, lo cual quiere decir que se puede agregar a ellos sin engendrar ninguna contradicción y de ese modo obtener un sistema T más FB y un sistema S4 más FB, lo cual permite que se pueda construir una semántica con o sin FB para esos sistemas. Para ver las demostraciones de estos resultados remitimos a Hughes & Cresswell (1968).

(9) Esto es así porque, como en los casos anteriores, V asigna a cada variable individual un miembro de D. Pero, puede suceder que, para una fórmula atómica A, el valor que V ha asignado a cualquiera de las variables individuales de A, no se encuentre en el dominio determinado por la función Q (que era un cierto conjunto del dominio D), y en ese caso B(A, m_i) queda sin definir. Está definida cuando todos esos valores están en el conjunto seleccionado por Q.

(10) Para ver la invalidez de FB en T, según la semántica descripta, remitimos también a Hughes & Cresswell (1968).

(11) En la semántica de Kripke toda fórmula atómica queda definida (y por lo tanto toda fórmula también), porque en ella no se exige que los valores asignados pertenezcan al conjunto seleccionado por Q para que la función quede definida; por el contrario, cuando el valor asignado no pertenezca al conjunto seleccionado por Q, V(0x,mi) = O. Esto tiene una consecuencia importante: cuando se da el caso de una asignación como la anterior, la fórmula: (x)0x - 0y (que es una tesis de CC) resulta inválida. Y como ésta es una de las tesis de CC usada para demostrar en S5 la validez de FB, resulta que FB es inválida en S5- Kripke. Esto lleva a que en CC de Kripke, sean teoremas sólo las clausuras universales de la fórmula anterior y que ninguna fórmula con variables libres pueda ser teorema. Para ver la invalidez de FB en el sistema de Kripke, como asimismo la de su inversa, remitimos nuevamente a la obra antes mencionada de Hughes & Cresswell.

(12) Para ver la presentación formal completa del sistema de Benson Mates remitimos al artículo mencionado en el texto. Pero aquí creemos conveniente hacer algunas aclaraciones que hagan comprensible el por qué de las restricciones a los axiomas que citamos en el texto. La primera de ellas, se basa en el principio escolástico *Nihil nullae propietates sunt* (nada posee ninguna propiedad) o según otra formulación *Non entis nulla sunt attributa* (lo que no existe no tiene ninguna propiedad). Este principio que, parafraseado, afirma algo casi obvio como que todo lo que existe tiene alguna propiedad, es utilizado por Leibniz, según la interpretación de Mates, para fundamentar la decisión de que toda proposición atómica que contiene término que no denotan es falsa y afirmar que un nombre no denota si toda la proposición atómica que lo contiene es falsa. La segunda es consecuencia de la primera ya que se explicita para permitir que no toda constante individual del sistema tenga denotación.

(13) Para ver la totalidad de la tesis del sistema de Mates que son tesis, como asimismo las que no lo son, remitimos nuevamente al mencionado artículo. Aquí sólo queremos explicar intuitivamente por qué no son válidas ni FB ni su conversa. Puesto que para Leibniz la existencia es un predicado, decir que el antecedente de FB $(x)L\phi x$ es verdadero respecto del mundo actual, querría decir que para todo individuo que existe en el mundo actual existiría necesariamente; luego Judas tendría la propiedad de existir necesariamente en el mundo actual, pero de allí no se sigue el consecuente de una fórmula $L(x)\phi x$, puesto que no es verdadero respecto al mundo actual que en todos los mundos posibles Judas exista. Para ver la invalidez de la conversa de FB, hagamos que sea la propiedad de la autoidentidad. Luego, es verdad respecto del mundo actual que en todo mundo posible todo individuo es idéntico a sí mismo, pero es falso que todos los individuos del mundo actual tengan en todo mundo posible la propiedad de la autoidentidad, ya que no existen en otro mundo posible.

(14) En la pág. 261 Kripke afirma: "Some times this (necessity) is used in an epistemological way and might then mean a priori. And, of course, some times it is used in a physical way when people distinguish between physical and logical necessity. But what I am concerned with here is a notion which is not of epistemology but of methaphysics, in some (I hope) nonpejorative sense. We ask whether something might been true, or might had been false. Well, if something is false, it's obviously not necessarily true. If it is true, it had been otherwise? It is possible that, in this respect, the world swould had been different from de way it is? If the answer is 'no', then this fact about the world is a necessary one. If the answer is 'yes', then this fact about the world is a contingent one. This in and of itself has nothing to do with anyone's knowledge of anything. It certanly a philosophical

thesis, and not a mater of obvious definitional equivalence, eithe that everything a *priori* is necessary or that everything necessary is a *priori*".

(15) En el mismo artículo Hintikka hace notar aunque no directamente cómo este problema se relaciona con las definiciones que se den de otras nociones lógicas, como por ejemplo el de *verdad lógica* al sostener que si las verdades lógicas no se consideran en sí mismas sino que se las caracteriza como aquellas fórmulas que pueden ser **probadas** en un sistema deductivo determinado, entonces Lp es interpretada *como p puede ser probada por medio de las reglas de S y Mp como p no puede ser falsada en S.* Pero hace notar que con esta interpretación el axioma propio de S5 $Mp \rightarrow LMp$ no resulta válido y por lo tanto S5 no sirve como formalización adecuada para la verdad lógica en tanto verdad lógica probada.

(16) Para profundizar en esta problemática remitimos al artículo de Lemmon *Is there only one correct system of modal logic?* en Aristotelian Society, Sup. Vol. XXXIII, 1959.

LA IDENTIDAD DEL DISCURSO ESTETICO Y LA CRITICA IDEOLOGICA EN LA ETAPA POST-ESTRUCTURALISTA DE ROLAND BARTHES

Prof. Juan J. E. Peñafort *

* Universidad Nacional de San Juan

1.- Introducción: La utopía en "El placer del texto" (1).

1.1 .- El compromiso histórico y social del arte.

Las formas de la destructividad artística adoptadas por los artistas se explican, según R. Barthes, por el intento de romper la implicación con la historia y la sociedad. El autor comparte la intención pero propone un nuevo programa, ya que juzga inadecuados los modos adoptados,- cambios de medios expresivos, conceptualización o abandono del arte -, o son exteriores al mismo, o son recuperados por la sociedad. El plan en cuestión se formula como una subversión sutil, una evasión de la dialéctica por desplazamiento. Una forma dentro del arte, pero no referida a los términos históricos.

Sin duda es una propuesta de destrucción que implica una normativa de creación y recepción. Las interpretaciones al respecto son dispares: quienes atienden la destrucción, consideran al programa como continuidad del vanguardismo y su efecto desarticulante sobre la racionalidad social (3). Los que tematizaron el desplazamiento remiten la posición a la ética del dandysmo (4).

Se trata de una vieja cuestión y de una antigua solución. Sin embargo, cobra vigencia por la ubicación como antecedente del esteticismo post-moderno y justificación de la reacción artística neo-conservadora.

En esta ponencia el tema se desarrolla a partir de los enunciados referentes a la "estética" en "el placer del texto", "la lección inaugural" (5) y "Ronald Barthes par Ronald Barthes" (6). El objetivo es presentar el tema del compromiso desde el núcleo utópico, y demostrar el nuevo horizonte de su propuesta.

1.2. Utopía y Atopía en "El Placer del Texto"

La destrucción como subversión estética se realiza en y por el lenguaje, puesto que el objeto estético es lingüístico y es relevado en lenguajes. En el sistema de Barthes el lenguaje es histórico aunque sea perpetuo. En este punto aparece la contradicción

que la subversión se efectuaría transhistóricamente. El cambio de la subversión es ejemplificado en una hipotética "Sociedad de los Amigos del Texto" (7), en la cual pierden significancia las contradicciones, las imposturas ideológicas, los conflictos y las diferencias por improductores de placer. Se trata, según sus palabras de una atopía.

En el seno de la "Sociedad de Amigos..." se supera la contradicción histórica del lenguaje: el uso instrumental o decorativo (de la cultura burguesa) y el uso estereotipado (de la cultura popular) (8); pero también la contradicción entre el placer y la racionalidad propuesta en los discursos ideológicos: "la derecha con un mismo movimiento expide hacia la izquierda todo lo que es abstracto, incómodo, político y se guarda todo el placer para si, y en la izquierda, por moralidad...todo residuo de hedonismo aparece como sospechoso y desdeñable... En la derecha el placer es reivindicado, contra el intelectualismo... En la izquierda, el compromiso se opone al simple deleite" (9).

La Sociedad de Amigos se revela como tercer término, tanto en el uso del lenguaje como en la forma de asumir el placer. Si bien es denominada atopía, en realidad es el lugar de la alta cultura, en el momento histórico del goce mayor (10). Pero Barthes incorpora en la historia una nueva contradicción: "el goce se refugia en una opción excesiva... o bien es una práctica de mandarinato (alternativa de extenuación de la cultura burguesa), o bien es una idea utópica (la de una cultura del porvenir, surgida de una revolución radical, inaudita, imprevisible), de la cual el que hoy escribe, sólo sabe una cosa; que tal como Moisés no entrará en ella" (11). Si la atopía es el mandarinato, entonces, no significa el fin de la historia; sino simplemente una instancia de la misma. Quien se opone es la idea utópica. La tensión entre atopía y utopía pone al descubierto un nuevo horizonte sobre el compromiso histórico y social del arte.

Discursivamente, la atopía y la utopía cumplen funciones críticas, sin embargo se aplican sobre universos diferentes: la atopía sobre la extensión de la cultura -la sincronía-; en tanto que la utopía sobre las posibilidades del devenir y sus variaciones -la diacronía-. Mientras que la atopía toma un contenido positivo, la utopía es negativa. Mientras que una clasifica, la otra desordena.

1.3.- El Horizonte de Enunciación de la Utopía.

Varias utopías clásicas recorren la obra, pero sin duda el horizonte de referencia es la idea de Mallarmé : "cambiar el lenguaje", a la que asimila el "cambiar el mundo" de Marx (12).

Desde un punto de vista formal, la atopía es la realización de la utopía de Mallarmé: un discurso sin garantías lógicas, pleno de matáforas, perforado por

términos importados, oscilante entre la ficción y la no ficción. Un cambiar el lenguaje en el cual se incluye al mismo Barthes. Pero a estos aspectos, se agrega al enunciar la utopía, una "fuga hacia adelante", tanto para desalienar el presente, como para abandonar el uso del lenguaje extendido y repetido bajo la custodia de la ley (13).

La atopía ubica el ideal al hilo de la tecnología: las armas del freudo-marxismo y la sexualpolitik; el rechazo del proletariado como agente de la revolución en el capitalismo tardío, la destrucción de la Metafísica, la crítica a la ideologización del lenguaje de la ciencia.

La utopía delimita como provisorio todo topoi. La negatividad la convierte en un descentramiento, que también es silencio. Un extremo donde la unión de lenguaje e historia no supone un final, sino un estar en camino abierto. Por lo tanto, la enunciación de la utopía impone un regreso: ni la ciencia, ni el lenguaje tecnificado por la belleza oficia como una garantía que lo posible sea real. Por ello, el trabajo sobre la categoría estética es un punto generado en este regreso.

2.- Desarrollo: La estética y la concebibilidad de la utopía.

2.1.- El Uso de la Categoría "Estética" en las Obras de Barthes.

R. Barthes incorpora en su discurso la palabra "estética" con muy diversos significados. Solamente se tienen en cuenta en este trabajo, aquellos que se articulan con la idea de posibilidad. En las obras tratadas se toman tres determinaciones, distintas entre si, y con significados equívocos: la Estética, un valor, una función del lenguaje, etc.

La primera: "imaginar una estética del placer textual fundada hasta el final en el placer del consumidor" (15), se ubica en un plano epistemológico, se refiere a la disciplina, y le impone el punto de vista de la diferencia.

La segunda: "si fuera posible imaginar una estética del placer textual" (16), en el universo del discurso intradisciplinar remite a la definición de objeto; e incorpora el problema de la presencia y el de la ausencia.

La tercera: "... este puede ser el rol de la estética en nuestra sociedad: proveer (suministrar, sugerir) las reglas de un discurso indirecto y transitivo" (17), en una perspectiva normativa, se propone una clase de preceptiva, desde la presencia de la sociedad.

Los tres usos normativizan en diversos planos y con distintas categorías un proyecto teórico, sin embargo, el mismo es limitado o restringido en otra parte de su discurso.

El proyecto de una estética fundada en el placer de la recepción queda condicionado por la naturaleza individual del placer. Así, el resultado se reduce a una introspección privada, a la colección de textos que dieron placer a alguien; pero no permite sostener tesis o seguir un diseño al respecto, porque el placer desaparece en lo común y lo general (18). La determinación del objeto estético en el texto, se contrapone con la naturaleza del texto: carece de una estructura permamente, es heterogéneo (19).

Finalmente, la idea de una estética normativa solamente sería posible si las normas fueran engendradas por discursos ejemplares no en contenidos teóricos (20).

El planteamiento del conflicto de la posibilidad constituye la dirección del análisis categorial: poner ante la prueba del nuevo sistema de supuestos, los supuestos no dichos en la metadisciplinariedad, intradisciplinariedad y transdisciplinariedad. En el primer caso, la individualidad ajusta el problema de la sustituibilidad de la categoría; el segundo, enfrenta el significante con los referentes inefables. El tercero, incorpora el problema del sentido, de una pragmática textual.

2.2 Determinación del idealismo y la regresividad de la categoría estética.

Barthes afirma que la categoría estética posee un fondo idealista y regresivo que intenta modificar en su discurso (21). El placer estético posee esa estructura, puesto que es definido, separado, clasificado por el metalenguaje filosófico, con o sin sujeto individual.

La estética nace de la crisis de la estructura de las doctrinas del placer, de la disolución de los sistemas. La codificación y recodificación se produjo en la disciplina alrededor de otra categoría: el espíritu. Desde ese sustrato se distingue de los demás placeres, se piensa y dice su identidad desde ese fundamento.

El placer en el nuevo código ocupa un lugar en sí, distinto del para mi. Pero se trata de una sustancia precaria: el valor no viene de si mismo: o es considerado un impulso hacia otro punto, entonces es Deseo, o es una instancia que puede y debe ser recuperada por la totalidad del Espíritu.

Ciertamente el placer estético es pensado porque posee una cierta insuperabilidad, pero es desde esta manera de manifestarse la que permite ser pensado como una forma universal. Lo irreductible, el placer empíricamente vivido es abstraído en la categoría, lo privado, las conmociones, estímulos, sentimentalismos, quedan fuera.

Pero por otra parte, la forma universal no resiste una constatación empírica; por ello, el placer estético se define desde la humanidad atópica. Lo regresivo y lo progresivo se relaciona con el uso que se hace del placer enunciado, del signo.

El progresivismo es empirismo (22), la aprehensión empirista de lo real. Pero lo real no es un dato originario, es un horizonte técnico del juego perpetuo de deseos y lenguajes, no funda la verdad.

2.3 La reversión del idealismo estético.

En el dulce apocalipsis del presente (25) se realiza el nihilismo. Todo "El placer del texto" contituye un intertexto con Nietzche. Los grandes temas de la obra se remiten a las tesis del conocer como interpretar, el proyecto de ciencia como ciencia del devenir y el nihilismo como desvalorización de los valores superiores.

El placer/goce individual es quien realiza el nihilismo, es el único camino, según Barthes, puesto que posee la fuerza capaz de suspender todos los valores, de colocar en " epojé" su si mismo, puesto que en él, el valor vale para mi (26).

Por el placer/goce no se reemplazan los valores; se niegan. En esto se aleja de la posición acerca del placer de los "filósofos de las sospechas": Niestzche consideraba al hedonismo un pesimismo, Freud lo calificó de deceptivo, Marx lo subordinó a los valores fuertes. Todo discurso que no asuma el placer es aún un idealismo.

En la realización del nihilismo se desploma axiológicamente la crítica de arte, la teoría, el contenido permanente de la estética. Pero no basta con anular los fines universales de la ciencia, ni negar la objetivación del sujeto; sino nombrar y producir el placer;lo nuevo.

2.3.2 De la Retórica del Placer/Goce a la Producción del Placer/Goce.

Barthes se remite a otra tradición: el materialismo (cita a Epicuro, Diderot, Sade, Fourier) (27, y el hedonismo marginal (nuevamente Sade y Fourier)). Pero desde el nihilismo, el camino es diferente.

Porque el placer no puede ser dicho en tratados, en teorías, acerca de generalidades, es mi placer/goce.

Se trata de la modificación del lenguaje del placer/goce. Un lenguaje que no intenta comprenderlo; sino extenderlo. A esta forma la denomina anamnesis : hacer presente el placer ya sido, para volver a ser dichoso o desdichado (29).

La teoría no es antiteoría, es producción del placer/goce, cuya elongación realiza el nihilismo.

Este modo de nombrar no es metalingüístico, destruye la propia categoría discursiva, ataca las estructuras canónicas de la lengua (30). En fin, no otorga reglas sabias para la interpretación e impide que el sentido, como sobredeterminación de contenidos culturales, como simbología; se estructure.

En este punto, el autor se enfrenta con el problema de circulación social, donde la normatividad debe ser planteada.

2.4 La reversión de la regresividad estética.

La progresividad/regresividad son posiciones en el campo del discurso de la acción, donde la realidad no es negada sino considerada un horizonte operativo. Al respecto, Barthes propone igualar el placer estético con los demás placeres de la vida e inclusive asumir el goce como momento irrecuperable para la subjetividad. Esto es un desmontaje del sistema estético sobre el supuesto de la indisociación de la vida contemplativa y la vida activa (31).

La estética del placer textual ha desalojado de manera casi deductiva, las tesis idealistas del placer estético. La reversión de la regresividad se dispersa en múltiples caminos que exigen la reconstrucción.

2.4.1 El Recurso A B. Brecht

La intertextualidad con Brecht es una constante a lo largo de toda la obra de Barthes. En relación con el tema propuesto se evidencia este recurso en dos puntos : 1) Al delimitar la función del discurso estético en la sociedad, y, 2) Al plantear el rol del discurso estético en el discurso político; ambos como cuestión del leguaje en el discurso de lo real.

Cuando Barthes afirma que la contraideología se incorpora a la ideología, plantea una salida: "Con Brecht, la crítica ideológica no se hace directamente (sino ella habría producido una vez más un discurso tautológico, militante, repetitivo), ella pasa por espacios estéticos, la contraideología se desliza por una ficción, tal vez no realista pero justa.

Este puede ser el rol de la estética en nuestra sociedad: proveer las reglas de un discurso indirecto y transitivo (se puede transformar el lenguaje pero no ostentar su dominación y su buena conciencia)".

De este texto se deduce que la única crítica ideológica posible es el discurso estético, - obra, anamnesis -. Sin embargo, no todo discurso estético es crítica

ideológica, de lo cual se concluye que no es arte, sino la función de los espacios estéticos - el placer/goce -, y la ficción - el desliz de lo real -.

Lo justo es dicho en el discurso donde también se nombra la libertad, el poder, la dominación, la sociedad, lo real en tanto encuentro de lenguajes y deseos. El seno de un conflicto: lo propio (la libertad) y lo arrogado (el poder). Porque la libertad es el intento de sustraerse de cualquier poder (33) y no someterse a nadie, mientras que el poder, los poderes, se definen por la arrogancia (34); no en sentido moral, sino jurídico: atribuirse una facultad, auto-otorgarse una jurisdicción; apropiarse de alguien que ante la ley no tiene responsables; su conflicto se extiende en todos los espacios sociales y en la eternidad de la historia.

Pero la libertad, los poderes y lo justo existen parasitariamente en el lenguaje. Pero el lenguaje, en la historia, es un poder, - el poder podría afirmarse ejercido en el orden y gregariedad de la lengua. La asersión obligada de los enunciados, arroga el decir. Pero aquello que se denomina modalidades y operadores, plantea la cuestión de la relación con otros discursos. La duda, la política. El discurso estético como crítica ideológica solamente puede ser indirecto, no repetitivo; un lenguaje donde el saber, la coincidencia del lenguaje y las cosas, las palabras comunes no se afirman ni niegan.

La transitividad es consecuencia de lo indirecto, un nuevo modo de trabajar con el lenguaje: no natural, imposible de probar, en fin; una combinaria de biografía, historia, clase social, neurosis que no se arroga la producción y utilización del mundo.

No se trata de un instrumento en la lucha de dos ideologías rivales; sino la desestabilización del uso ideológico del lenguaje.

2.4.2. El Discurso Estético y su Irrupción Política

Entregada la crítica ideológica al discurso estético puede pensarse que la historia no existe; sin embargo la justicia sigue siendo nombrada. Los efectos de cada discurso siguen operando con sus signos sobre el fondo operativo (el lenguaje de lo real). Lo que la crítica ideológica efectúa es una forma de irrupción en la política, en tanto que el poder no es solamente una cuestión política sino también ideológica.

Dice Barthes: "Para que el discurso político no sea repetitivo (ideológico) son necesarias dos condiciones raras: o bien que él instituya por él mismo un nuevo modo de discursividad, o que por un simple entendimiento del lenguaje produzca un texto estricto y libre, que asuma la marca de su singularidad... es el caso de Brecht .. o que transforme la materia del lenguaje..." (36).

El discurso estético es una forma de discurso político, irrumpe en el aspecto ideológico del conflicto del poder y la libertad, como crítica ideológica. La ideología vive en el lenguaje: por ello la crítica afecta la marca de la modalidad o trabaja la materia del lenguaje. El placer y el goce son formas de crítica, con independencia del contenido. Aunque cualquier texto pueda hacer estallar el placer, existen ideales estéticos, los nuevos, los personales; las antiquísimos valores románticos en otro horizonte.

La Sociedad de Amigos del Texto en el placer se encuentran pues entregados a la crítica ideológica. Sin embargo, en la sincronía su tiempo es repetitivo. Frente a ello, un placer/goce utópico, en una cultura del porvenir instala la perpetuidad. Lo perpetuo es el conflicto, la apertura a la historicidad y de la historicidad.

2.5 Conclusión. El Compromiso Histórico y Social del Arte como Efecto de la Utopía.

La marca singular, el trabajo sobre la materia del lenguaje es opuesto al discurso político en tanto es crítica de su repetición. Por esta oposición el sujeto político y el sujeto estético son malos sujetos en uno y en otro discurso. Cada uno de los discursos tiende a arrogarse el otro. Por ello afirma: "siendo la estética el arte de ver las formas separándolas de sus causas y metas, y constituyendo un sistema suficiente de valores, en realidad no hay nada más opuesto a la política" (37).

Se podría agregar al repertorio de las oposiciones la ciencia y la moral.

El discurso estético pareciera ubicarse en el precario límite de la acción y el entendimiento en que fue ubicada por la modernidad. Pero la forma no es un absoluto, es resto y suplemento de todos los enunciados; su sujeto es diferente de la subjetividad, pero también de la ilusión de sujeto, es un sujeto ficticio que marca, enuncia, como profecía, la duda, la abjuración, el obcecarse; desde el placer/goce precario, precoz, retardado. No se trata de una pérdida, pero tampoco de una recuperación, sino de un quiebre. Pero la ideología se ha definido como repetición y consistencia, por ello es necesario que el trabajo sobre el lenguaje no lo sea; que el placer no lo sea; esto solamente lo puede quebrar la idea utópica, no en cuanto género, sino como negatividad.

Es esta perspectiva que la ruptura del compromiso no sea sino la hipérbole del compromiso, de la implicación; es decir no el fruto de la decepción política, sino de la acción verdaderamente política.

La ambigüedad de las interpretaciones no es infundada: el modelo del placer, llevado a una proyección histórica aparece como una temporalidad mítica; es esta la

posición del esteticismo. Frente a ello la utopía ofrece una posibilidad diferente: incorporar un nuevo sujeto abierto a la historicidad.

Mucho más difícil es refutar la teoría del antiprogresismo de la experiencia estética; a partir de la teoría de las modalidades de enunciación sería posible encontrar una respuesta: porque se abjura, se profetiza, se duda, se obseca. Eso propone el tema del sujeto y sus utopías. Y la confrontación con todas las utopías.

Para la estética queda la tematización de los supuestos impensados por Barthes, la historia, el lenguaje, la libertad y el poder. Si bien pudo afirmar la fractura de la unidad moral de la obra por perversión no por liberalismo, la relación con la historia y sus cuestionamientos no superan el problema de la libertad más allá del cuestionamiento del ser estético desde la historia.

Notas

1. **BARTHES, R.**1973. *Le plaisir du texte*. 1973. Du Seuil. Ed citada El placer del texto, Siglo XXI, 7 ed. 1987. Trad. Nicolás Rosa. México.

2. *El Placer del Texto,* pág. 88

3. Tesis de Habermas sobre el post-estructuralismo, en Wellmer, A. *La dialéctica de la modernidad y la post-modernidad.* Debats, N 14, 1985.

4. **HUYSSEN, A.** 1987. *Guía del post-modernismo*. Punto de vista. N 29.

5. **BARTHES, R.** 1987. *Lección inaugural.* Siglo XXI 4 ed. México.

6. **BARTHES, R.** 1975. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Seuil. Paris.

7. *El P.del T.* pág. 26

8. *El P.del T.* pág. 63

9. *El P.del T.* pág. 37

10. *L.I.* 146

11. *El P.del T.* pág. 64

12 .*L.I.* pág. 129

13. *El P.del T.* pág. 67

14. *B. par B.* pág. 138

15. *El P.del T.* pág. 95

16 *El P.del T.* pág. 108

17. *B. par B.* pág. 108

18 *El P. del T.* pág. 55

19. Idem. pág. 84

20. Idem. pág. 36

21. *B. par B.* pág. 87

22. Idem. pág. 170

23. Idem. pág. 169

24. Idem. pág. 87

25. *L.I.* pág. 146

26. *El P. del T.* pág. 72

27. Idem. pág. 95

28. Idem. pág. 95

29. **BARTHES, R.** 1980. *Sobre el Amor*. Rev. Eco, set. N 227.

30 *El P. del T.* pág. 51-52

31. Idem. pág. 94

32. *B. par B.* pág. 108

33. *L.I.* pág. 121

34. Idem. pág. 117

35. *B. par B.*. pág. 51

36. Idem. pág. 58

37. Idem. pág. 172

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, R. 1953. *Le degré zéro de l'écriture.* Du Seuil. Paris.

1957. *Mythologies.* Du Seuil. Paris.
1964. Essais critiques. Du Seuil. Paris
1970. *S/Z.* Du Seuil. Paris

1972. *Noveaux essais critiques.* Du Seuil. Paris

ARTICULOS DE REVISTAS EN NUMEROS ESPECIALES SOBRE BARTHES.

1971. Tel quel, 47

1974. L'arc, 56

1981. Revue D'Esthetique, 2

1981. Poetique, 47

SOBRE R. BARTHES.

MALLAC, G. et EBERBACH, M. 1971. *Barthes,* Paris.

CALVET, L. 1973. *Roland Barthes, un regard politique sur le signe.* Payot. Paris.

SONTAG, S. 1984. *A propósito de Barthes.* Eco, 269.

INTEGRACION CULTURAL Y ECONOMICA DE AMERICA LATINA. EL CASO ARGENTINA - BRASIL.

Carlos Pérez Zabala *

* Universidad Nacional de Río Cuarto.

Que el filósofo fije su atención en el mundo que lo rodea y en el tiempo en que vive de ningún modo es una novedad. Los orígenes mismos del pensamiento o de la filosofía latinoamericana muestran iniciadores, muchos de los cuales fueron también hombres públicos. Pero ciertamente hay épocas, como aquella, como ésta, que requieren de los pensadores una especial atención y una mayor inserción.

El tema de la integración latinonamericana tampoco es una novedad dentro de la historia de nuestro pensamiento. Pero la interrelación de la filosofía con otras ciencias como la economía, la sociología, la historia, la estadística, ha hecho que a la hondura del pensamiento pueda agregarse hoy la precisión. Y otro elemento importante, que más bien se debe a la superación de los "sistemas", es la sobriedad necesaria para no añorar totalidades, como la *patria grande*, para comenzar con realidades parciales, más modestas, pero posibles, como las uniones *regionales*. En este marco ha surgido el presente trabajo.

Integración cultural.

En realidad el título es demasiado grande. No podemos referirnos a todas las manifestaciones de la cultura, ni aún a todas las manifestaciones de la cultura erudita. Pero sí tomamos como ejemplo la literatura latinoamericana y ofrecemos un ejemplo en las expresiones del arte. Recordamos también la influencia de un sistema filosófico común al continente.

El romanticismo fue un movimiento literario nacido en Europa, que llegó a nosotros a través de Francia. En el Río de la Plata lo expanden Esteban Echeverría y Andrés Lamas. Reciben su influencia Alberdi, Mármol, Sarmiento, Zorrilla de San Martín, Bartolomé Hidalgo y en general los poetas gauchescos. Prende muy rápido porque incorpora elementos locales, como el suelo, el hombre nativo, las costumbres, la historia. Es común a toda Latinoamérica; basta recordar las obras de Ricardo Palma, en Perú, de Jorge Isaacs, en Colombia, de Goncalvez de Magalhaes ("Suspiros poéticos y saudades") y de Euclides da Cunha ("Sertones") en Brasil.

El modernismo tiene como precursores, antes de fines de siglo, al colombiano José Asunción Silva, al cubano José Martí, al mejicano Gutierrez Nájera. En 1888 irrumpe este movimiento fuertemente cuando el nicaragüense Rubén García y Sarmiento publica *Azul*. El modernismo reúne elementos del parnasianismo, por un lado, y del simbolismo, por otro, defiende la libertad de expresión pero muestra más rigor que el romanticismo en la expresión verbal. Figuras del modernismo literario son nuestro Leopoldo Lugones, Amado Nervo en México, César Vallejo y José Santos Chocano en Perú, Enrique Rodó en Uruguay. Cuando declinan estos astros está ya despuntando la estrella de Pablo Neruda y ya ha vuelto a estar presente la mujer en las letras a través de tres preclaras figuras: Gabriela Mistral, Alfonsina Storni y Juana de Ibarbourou.

El llamado "boom" de la literatura latinoamericana, más allá de las contingencias de la demanda europea, es el corolario lógico de un proceso de maduración que se ha ido gestando. Algunos de los escritores que serán famosos en 1960 estaban ya escribiendo en 1930. Otros, como García Márquez, nacen en esta época. Mencionamos en general a Juan Rulfo y a Carlos Fuentes, de México, a Sábato, Marechal y Cortázar, de Argentina. Estos muestran una realidad latinoamericana, la ciudad portuaria. Tizón, en el norte, muestra otra realidad. En Uruguay Onetti, y Benedetti; en Guatemala, A. Austurias; en Brasil Joao Guimaraes Rosa y Jorge Amado; en Perú Arguedas y Vargas Llosa; en cuba Alejo Carpentier, en Paraguay Roa Bastos.

Este repaso nos sirve para extraer elementos comunes a las letras lationamericanas, como el realismo mágico que se muestra, por ejemplo en el entrecruzamiento de los tiempos o la mezcla de los espacios; se tematiza la conciencia, aparece el sexo como problema, la sociedad como constante; se critica a la técnica como nuevo amo, se descubre la América interior, el mestizaje como valor cultural, se percibe la articulación injusta de la sociedad, la penetración económica y cultural, la dominación de fuera y de dentro. No es extraño que surjan constelaciones de obras que tengan como centro el "patriarca", el dictador latinoamericano con aureola de padrino.

La semana de arte moderno en Brasil.

Mencionamos este acontecimiento no sólo porque refleja una nueva conciencia lationamericana en el arte, sino porque su éxito fue decisivo para la recuperación de la confianza del latinoamericano en su capacidad de creación en general. Además sus ondas expansivas, como había ocurrido con el fulgor de Rubén Darío, se expanden por todo el continente.

Revolta, revuelta, era la palabra clave. Representantes bien acicalados de la sociedad de San Pablo, la ciudad industrial, estaban instalados en las butacas del Teatro Municipal aquel 13 de febrero de 1922 y reaccionaron indignados frente a la osadía de aquellos artistas jóvenes que, apadrinados por Graca Aranha dan "bofetadas al gusto del público" rompiendo con el pasado, con el culto a lo "bello" y proponen el "verde-amarillismo" que incorpora lo propio y desechando los modelos consagrados abre paso al modernismo en arquitectura, pintura, música, poesía. Escandaliza Anita Malfatti quien incorpora a sus cuadros a los marginales. Es abucheado Villalobos en su "Danza Africana". Pero estos jóvenes iniciarán el camino de descubrir a su país y Niemeyer podrá un día plantar su arte en el corazón del Amazonas.

Este movimiento tiene su resonancia en México en el Manifiesto del sindicato de Artistas revolucionarios y admite algún paralelismo con el movimiento Martín Fierro, de Argentina.

Filosofía Latinoamericana

Hablando de filosofías posteriores a la Independencia habría que mencionar como sistemas comunes a Latinoamérica a la Ilustración y al Positivismo. Ninguno de ellos fue una filosofía de liberación. Sin embargo hay algunos aspectos interesantes en el positivismo. Por ejemplo, en Brasil el positivismo, actuante entre médicos, ingenieros y militares jóvenes, alimenta el paso de la monarquía a la República. Se trata del positivismo de sesgo comtiano. En México sirve de base a la reforma educativa de Gabino Barreda. En Argentina el positivismo comteano impulsa el normalismo; y el positivismo spenceriano que se colorea de socialismo. Tenemos la sensación de que el positivismo en Latinoamérica busca, de algún modo, incorporar ciertos elementos de la realidad latinoamericana que no había incorporado el liberalismo. No precisamente las aspiraciones de las clases olvidadas, pero sí en Argeantina la incorporación de la mujer a la vida activa en la educación y dándole cierta mentalidad de deber en su tarea, más atención a los recursos naturales y su aprovechamiento, como en el caso de México, un freno a la cultura ornamental en Brasil. No hay que olvidar que Comte soñó con un socialismo y así parece haber dejos de esta tendencia en L.A. En Perú, González Prada defiende a los mestizos y a los indios, a la vez que combate la burocracia y reclama la industria. Nuestro Ingenieros es positivista y también co-fundador del partido socialista.

Desde luego que la filosofía que más ha contribuído a rastrear una identidad latinoamericana es la filosofía de la liberación. Pero no quisiéramos encomillar a esta filosofía. Pensamos además que no toda filosofía es liberadora, basta recordar la gran cantidad de sistemas justificadores del statu quo. La liberación es en este caso, de la dependencia que se ha dado y se da en Latinoamérica.

La dependencia económica y cultural parece ser el elemento más común a todos nuestros pueblos. La deuda externa es sólo una de las formas que reviste la dependencia. La lengua es un elemento común que podríamos llamar extático a menos que empiece a funcionar, a partir de la conciencia de dependencia, como instrumento liberador. Entonces la lengua es un factor dinámico de construcción del destino, lo mismo que la cultura, la economía etc.

Para poder afirmar una filosofía latinoamericana, en primer lugar hay que negar que la filosofía sea equivalente a "sistema", a "universalidad"; consideramos a la filosofía como la capacidad de establecer preguntas sobre el ser del hombre y su relación entre la totalidad y las partes. El hombre es el hombre real, existente, con historia, en este caso existente en Latinoamérica, con su geografía y su historia. Estamos dejando de ser ecos y reflejos de vida ajena y estamos empezando a incorporar dialécticamente los momentos de nuestra historia, colonia, liberalismo, socialismo...Falta la reflexión sobre socialismo y capitalismo en Latinoamérica, que utilizando los instrumentos de las ciencias de la acción en conjunto con la filosofía nos ofrezca un perfil propio de los sistemas que más convengan a nuestro desarrollo económico y cultural.

La integración argentino-brasileña.

Datos de la historia.

En 1889 nace la República del Brasil, que tiene como primer presidente al mariscal Da Fonseca. Los primeros sucesores en la presidencia serán todos paulistas, con lo cual afirmaba su poder la oligarquía cafetalera de San Pablo. Luego se alternarán paulistas y mineiros, sin que se alteren las composiciones de clase social. Pero la alternancia se quiebra, en 1930 con la irrupción de Getulio Vargas, de Río Grande. Hasta entonces la República había sido nominalmente democrática y realmente aristocrática. Entre 1930 y 1945 el Brasil se industrializa, dejando de ser un puro exportador de azúcar y café y participando activamente el Estado en la producción y distribución de riqueza.

El símbolo del nuevo país es "Volta redonda", la industria siderúrgica hábilmente negociada con los Estados Unidos, frente a cuyo poder exhibió Vargas una relativa independencia. Los grupos afectados por la nueva distribución de poder y riqueza se amalgamaron en la *Unión Democrática* y Vargas fue depuesto por la mano militar en 1945. Este golpe frustró el encuentro del presidente argentino, Juan Domingo Perón con Getulio Vargas, en el primer intento que hubo de conciliación de intereses argentino-brasileños. En 1946 se abandona la política de industrialización. Pero Vargas vuelve al gobierno por elecciones, en 1950. Retoma su política, nacionaliza bancos, acentúa su giro hacia la izquierda y es depuesto nuevamente en 1953. También su discípulo, Joao Goulart, es depuesto en 1964. Comienzan los golpes

militares en cadena en Latinoamérica. Los nuevos gobernantes del Brasil sueñan con un Brasil potencia mundial, la primera que se dará en el hemisferio Sur. La política del "destino manifiesto" llevará la Capital al centro del Amazonas y se buscará unir el Atlántico con el Pacífico a través del Perú. La industria deberá servir a estos objetivos, una industria celosamente protegida, aprovechando la magnitud del mercado interno. A pesar de la crisis de energía eléctrica en 1973, a pesar de que la ilusión de la gran potencia cede a la realidad en 1975, cuando se abandona el modelo de crecimiento, y al margen de los problemas de distribución que estas políticas comportaron, hay que reconocer que en el período que va de 1970 a 1987 la producción anual de bienes de capital en Brasil creció siete veces, en tanto que, en el mismo período, la misma en Argentina decreció un quince por ciento.

Conciencia de integración en Latinoamérica

No vamos a entrar a discutir ahora términos como desarrollo o subdesarrollo. Adoptamos el sentido corriente de los términos, por lo menos para entendernos. Hay indicadores económicos que permiten calificar de subdesarrolladas a nuestras naciones, aunque puedan darse etapas de creciminto del PBI. Este crecimiento se da sin modernización. ¿Qué queremos decir con estas palabras? Queremos decir que no se hace sobre la base de una economía ordenada. Entendemos por economía ordenada la que posee una inflación mínima, en que la emisión no se hace sin una base monetaria real, en que hay equilibrio fiscal, en que se ha reducido a mínimo la currupción administrativa y en que hay crecimiento industrial. El tema de la intervención del Estado es complejo y hay economías que funcionan bien sin que el Estado renuncie a su papel regulativo de poder y riqueza. Un país, que posee riquezas naturales y economía no ordenada puede tener un nivel de vida más alto que otro más pobre, con economía ordenada. La diferencia reside en que el primero decrece y el segundo crece. Por eso interesa más la tendencia que el estado actual de la economía. Males crónicos de la economía latinoamericana son la inestabilidad en lo interno y la vulnerabilidad en lo externo.

A raíz de las prolongadas crisis económicas cuyo corazón es el endeudamiento sin crecimiento industrial, nuestros países han ido tomando conciencia de que es necesaria la expansión del mercado externo, por la simple razón de que necesitan divisas fuertes. Entre las opciones para lograr este objetivo se advierte que sobresale la integración regional. No vale unirse para consumir sino para producir. En la época de la Colonia se exportaban metales, pero el aparato reproductivo siguió siendo rudimentario. Con la revolución industrial se acentúa el deterioro del intercambio (materias primas. vs. manufacturas). La producción de ciencia y tecnología y el capital son provistos por los centros hegemónicos. En los últimos años la acción de las empresas multinacionales determina un crecimiento industrial satelizado con la consiguiente desnacionalización de los aparatos productivo y financiero.

Ahora tenemos conciencia de la real situación propia, el creciente sentimiento de mutua cooperación, como motores del siempre renovado intento de integración regional.

Elementos comunes a la historia latinoamericana son las luchas internas, el caudillismo, la lucha entre conservadores y liberales, el autoritarismo, la aparición de los nacionalismos. En el caso de Brasil no hay luchas ni derramamiento de sangre ni en la Independencia ni en el paso a la República. Sin embargo, aunque hubo guerras entre países en Latinoamerica, éstas no han sido ni tan largas ni tan sangrientas como en Europa. Son elementos comunes, en diverso grado, las relaciones con Europa y los Estados Unidos, el fenómeno de la inmigración y actualmente, después de la dura experiencia de gobiernos autoritarios, la democracia, bien nada despreciable, cubre todo el continente. Democracia que convive con una mala distibución de bienes y poderes, con una problemática de la droga, en parte real en parte utilizada como mano fina de la intervención, y con una economía, salvo excepciones, no ordenadas.

Argentina y Brasil: Integración económica.

Ya dijimos que en Argentina y Brasil se dan distintos procesos de industralización. Argentina, que había crecido a partir de 1945, comienza a decrecer a partir de 1970. "El desarrollo comparado muestra en períodos recientes fuertes disparidades. A partir de una estrategia deliberada de sustitución de importaciones, con políticas que protegieron un mercado interno de gran tamaño absoluto, en Brasil se ha erigido, especialmente en la década de 1970, una industria de amplio espectro que ha tenido en la presente década un desempeño exportador muy dinámico. Si bien presenta un estado tecnológico heterogéneo, sus niveles de productividad -especialmente en los bienes de series largas- están cercanos a los estándares internacionales. En Argentina, en cambio la política de apertura indiscriminada y de ajuste recesivo que se sucedieron desde mediados de los 70 favorecieron el estancamiento generalizado, fuertes caídas en el nivel de actividad y producción de las mayorías de las ramas, desaparición de empresas y debilitamiento de la capacidad fabril erigida desde la postguerra". (F.Porta, en 1991 Hirst, p. 291).

Como antecedentes de la integración argentino-brasileña hay que recordar la declaración de Uruguayana, de la época de Arturo Frondizi y la postura integracionista de Juan Domingo Perón en su última presidencia. El actual proceso de integración económica se inicia en la declaración de Iguazú de los presidentes Alfonsín y Sarney. En 1986 ambos presidentes firman 22 protocolos. Ronda la idea de que si nos enfrentamos valemos geopolitícamente la mitad de lo que valemos si nos unimos. Estos actos se inscriben en el fluir de procesos políticos y económicos

que han preparado este camino. Han favorecido este paso la necesidad común de atender crecientes problemas sociales, de redefinir la inserción de ambos países a nivel internacional y el momento de predominio de las democracias que vive el continente. Desde el punto de vista económico el acuerdo se ve favorecido porque en 1986 los dos países experimentan un crecimiento y ambos temen el fantasma de la inflación, contra el cual se lanza el plan Austral en la Argentina y el plan cruzado en Brasil. Con experiencia ya, se propone ahora abordar los problemas no en el término de años sino de decenios. Hay conciencia de que el proceso de interacción económica sólo tiene sentido si apunta al crecimiento y al aumento de la inversión productiva . Al año siguiente hubo recesión, el comienzo no fue bueno, pero hubo signos alentadores. Se lograron acuerdos en productos alimenticios, en el sector automotor, en la industria aeronáutica. En el protocolo 14 se firmaron acuerdos importantes en orden a transporte terrestre, biotecnología, sector nuclear, administración pública e intercambio cultural.

La asimetría creada por el tamaño de la economía brasileña en comparación con la argentina creaba desconfianzas sobre todo desde el costado argentino. Aunque la industria brasileña sigue siendo muy protegida, la protección será más racional, se espera. Se empieza a conversar acerca de la conveniencia de marchar hacia un acuerdo general de libre comercio, que prevea la reducción gradual de aranceles en un período de diez años. En 1988 Argentina muestra una nueva estructura arancelaria. Ese año se redujeron los aranceles en petroquímica, siderurgia y sector papelero.

Con respecto al tema de la asimetría, caben dos reflexiones. La primera es que aún siendo de menor volumen, la industria argentina, no carece de experiencia, ha mostrado, después de los acuerdos, ser eficiente y competitiva. Si logra actualizar y aumentar su eficiencia tiene ante sí un mercado cinco veces mayor que el presente.

Una buena política industrial puede ser, pensamos, una pedagogía de la economía, esto es, un saber inducir la puesta al día de los medios de producción, un hacer conocer el desafío que representa la nueva situación a nivel regional y mundial, un advertir que se abre un gran mercado en el país vecino y que el costo de la eficiencia y de la competividad se verán compensados por la relación con terceros mercados.

Es posible que en la discusión sobre la liberación latinoamericana haya que incorporar ya elementos de la moderna economía.¿Acaso el capitalismo no integró en su historia, elementos del socialismo?

Hasta ahora hemos visto la integración en Latinoamerica como una empresa cultural. Pero es como si le hubiera faltado cuerpo. Tal vez uniéndola a la integración económica logremos el sentido de plenitud, que nos falta.

BIBLIOGRAFIA

ZEA, L., 1949. *Dos etapas del pensamiento en Latinoamérica. Del romanticismo al positivismo.* El Colegio de México.

CLEMENTI, H., LUNA, F. y otros 1983. *América Latina, una partida grande.* Océano, Buenos Aires.

MICHELINI, D., 1987. *"La percepción de la realidad ético social latinoamericana a través de la literatura"* en Hünermann, P. y otros Sociedad y etheos. Tübingen. R.A.F.

HIRST, M., 1991. (compiladora) *Argentina- Brasil.* Flacso. Buenos Aires.

POPE ATKINS, G., 1991. (compilador) *Sudamérica en la Década de 1990.* Grupo Editor. Buenos Aires.

HECHOS, EVENTOS, TROPOS Y EL ANALISIS DE LA CAUSALIDAD

Diana Inés Pérez *

Dos problemas centrales deben enfrentarse al investigar la causalidad desde un punto de vista metafísico: (1) el de la naturaleza de la relación causal, i.e. el de dar una elucidación (si esto se considera posible) de la relación causal en términos de otras relaciones, por ejemplo, contigüidad espacio-temporal, sucesión temporal, conjunción constante, y/o conexión necesaria; y (2) el de la naturaleza de los términos de la relación causal, esto es la determinación de la categoría ontológica a la que pertenecen causa y efecto.

En este trabajo proponemos una distinción, inspirada en la desarrollada por J. Bennett en su reciente libro Events and their Names, entre tres categorías que tradicionalmente se han considerado relata de la causalidad: hechos, eventos y tropos. Intentamos mostrar que una decisión sobre este punto conlleva una toma de posición respecto del primer problema. Concluimos destacando que los mejores candidatos como términos de la relación causal son los eventos. Sin embargo, ésto implica un dilema: O bien (a) la causalidad está sólo en nuestra mente, o bien (b) debemos comprometernos con la existencias de entidades abstractas: los eventos.

Cada vez que hacemos afirmaciones del tipo "el cortocircuito causó el incendio de la casa", o "el cigarrillo causa frecuentemente cáncer de pulmón", surgen inmediatamente varios problemas para el filósofo.

Un primer problema es el que bautizaré **problema de la naturaleza de la relación causal:** ¿Qué quiere decir "causa" en el enunciado "A causa B"?, o en otros términos, ¿es posible analizar la relación causal en términos de alguna/s otra/s relación/es, o debe considerársela en término primitivo o indefinido?. En caso de que se considere posible tal análisis, ¿en qué términos es adecuado analizar esta relación causal?

Un segundo problema es el que denominaré **problema de la naturaleza de los términos de la relación causal:** Cuando afirmamos que "A causa B", ¿A qué tipo de entidades nos estamos refiriendo con "A" y "B"? ¿Cuál es el status ontólogico de estos términos de los que afirmamos que se encuentran en una relación causal?

El presente trabajo es un intentō destinado a mostrar la relación existente entre algunas de las posibles respuestas dadas a estos dos problemas centrales que se presentan al estudiar la causalidad: 1) el del análisis de la relación causal, y 2) el de

la naturaleza de los términos de la relación causal. Para ello dividiré el trabajo en tres partes. En la primera expondré esquemáticamente algunos de los análisis tradicionalmente ofrecidos para dar cuenta de la relación causal. No es mi intención dar cuenta exhaustivamente de todas las respuestas a este problema: Sólo me detendré en tres de sus posibles respuestas. En la segunda parte propondré una elucidación de las nociones de "hecho", "evento" y "tropo", tres de los candidatos más firmes como miembros de la relación causal. En la tercera parte, intentaré mostrar que aceptar uno de estos tipos de entidades como relata de la causalidad implica un determinado análisis de esta relación. También intentaré mostrar que la aceptación de eventos como términos de la relación causal, junto con un análisis de tipo humeano de la causalidad, resulta el camino, a mi entender, más adecuado de recorrer. Finalmente, mencionaré ciertos problemas que quedan pendientes de solución.

I

En esta primera parte, quiero repasar esquemáticamente tres de las respuestas al problema del análisis de la causalidad.

La primera propuesta es la de C.J. Ducasse, quien sostiene que 1) la relación causal es tan observable como cualquier otra relación; 2) por lo tanto, la relación causal se da fundamentalmente entre cambios o eventos particulares observables, y 3) por lo tanto, la conjunción constante es sólo un corolario de la presencia de la relación causal, i.e., la regularidad no forma parte del significado de "causa".

Partiendo de estas aseveraciones, Ducasse propone la siguiente definición de "causa":

"Dados dos cambios, A y B (que pueden ser o bien del mismo o de diferentes objetos), se dice que el cambio A ha causado el cambio B, si:

1. el cambio A ocurrió durante un tiempo y a través de un espacio, que termina en el instante I en la superficie S,
2. el cambio B ocurrió durante un tiempo y a través de un espacio, que comienza en el instante I y la superficie S,
3. ningún cambio más que A ocurrió durante el tiempo y a través del espacio que ocupa A, y ningún otro cambio que B durante el tiempo y a través del espacio que ocupa B" (1).

Resumiendo, la causa de un cambio particular B es aquel cambio particular A que ocurrió sólo en el alrededor inmediato de B, inmediatamente antes: la causalidad no

es más que la contigüidad espacio-temporal, unida a la (inmediata) prioridad temporal de la causa respecto del efecto.

La segunda respuesta al problema del análisis de la relación causal a la que quiero hacer referencia es la clásica respuesta humeana. Como todos sabemos, Hume propuso analizar la relación causal, a la que consideraba inobservable (2), en términos de las siguientes relaciones: contigüidad espacio-temporal, prioridad temporal de la causa respecto del efecto, y una conexión necesaria entre causa y efecto. Esta última relación está fundada en una impresión de la reflexión, en el hábito producido por otra relación, que sí es objetiva, la conjunción constante o regularidad. Según Hume, para que un sujeto A pueda afirmar la existencia de una relación causal, deben darse entre los objetos, las siguientes relaciones: contigüidad espacio-temporal, prioridad temporal de la causa respecto del efecto y conjunción constante; y esta última debe además producir en el espíritu de A un hábito que lo autorice a inferir en forma necesaria, la presencia de B, una vez observado A, y viceversa.

Un tercer análisis de la relación causal en el que me gustaría detenerme no ha sido, sostenido históricamente por nadie, en forma explícita. Sin embargo, creo que podría suponerse presente en la mente de más de un filósofo. Esta posición surgiría de eliminar de la teoría humeana el requisito de contigüidad espacio-temporal (con lo que se admitiría la posibilidad de causación a distancia), en vez de eliminar la relación de regularidad, como hace Ducasse. Así la regularidad resulta ser el ingrediente más importante al analizar la relación causal, agregándose la prioridad temporal para poder recoger la idea de asimetría existente en la relación causa-efecto. Así, podría afirmarse que A causó B, en tanto A sea anterior a B, y ambos puedan ser subsumidos en alguna regularidad, seguramente en una ley física. Pienso que en algo como ésto debía estar pensando Russell cuando propuso reemplazar la noción de "causa" por la de "función"(3). Para resumir, podríamos decir que este tercer punto de vista sobre el análisis de la relación causal reduce la relación causal a la existencia de una ley que subsume los casos involucrados, es decir, es una correlación necesaria (pero no lógica) entre pares de propiedades.

II

En esta segunda parte, propondré una elucidación de tres categorías ontológicas: hecho, evento y tropo. La elucidación propuesta está inspirada, aunque no responde estrictamente, a la formulada por J. Bennett, en su reciente libro Events and their Names. Para comprender la distinción formularé entre las tres categorías mencionadas arriba, propongo tomar como punto de partida la distinción que Bennett traza entre "abstracto" y "concreto". A este respecto, en la pág. 103 dice: "un item es abstracto si omite detalles", y dado que "concreto" es el antónimo de "abstracto",

podemos afirmar que un item es concreto en la medida en que está "completo", no le falta nada, no omite nada. Así, por ejemplo, el estar sonriendo por parte de Juan ahora, es altamente abstracto respecto de Juan, dado que se dejan de lado infinidad de características que también tiene Juan en este momento.

Para describir la ontología que propongo, aceptemos provisoriamente que hay objetos, entendidos como porciones de espacio-tiempo, y propiedades instanciadas en estos objetos. Ahora bien, una porción de espacio-tiempo puede instanciar, y de hecho instancia una multiplicidad de propiedades . Volviendo a Juan, además de estar sonriendo ahora, es alto, rubio, y tiene un zapato negro, entre muchas otras características. Propongo llamar "hechos" a las entidades concretas que pueblan nuestro mundo, a los conglomerados de propiedades instanciadas en determinadas porciones estacio-temporales. Siguiendo con nuestro ejemplo, llamaré "hecho" a Juan, durante el intervalo de tiempo que va por ejemplo de las 10.30 a las 10.31 a.m. del día 2 de Julio de 1991, con todas las propiedades de esta porción espacio-tiempo instancia (4).

Consideraré a ésta la categoría ontológica básica. Todas las otras categorías ontológicas, a mi entender, pueden considerarse algún tipo de abstracción producida a partir de los hechos. Aún las nociones de objeto y propiedad son abstracciones hechas a partir de los hechos (5).

Los tropos y los eventos, en este esquema, deben ser considerados entidades abstractas. Un tropo es la instanciación de una propiedad en un objeto. El estar sonriendo por parte de Juan a las 10.30 a.m. del día 2 de Julio de 1991, sería, de acuerdo con la terminología propuesta, un "tropo", el tener un zapato negro, otro tropo, y el ser alto, otro.

Entre un hecho (el conglomerado concreto de todas las propiedades instanciadas en un determinado objeto) y un tropo (la entidad abstracta consistente en una propiedad instanciada en un objeto) hay un continuo de entidades desde lo concreto a la máxima abstracción. Bennett propone llamar eventos a este tipo intermedio de entidades consistente en la instanciación de más de una propiedad en un objeto, sin abarcar a todas las que ese objeto tiene (6). Creo que podría considerarse un ejemplo paradigmático de evento el escribir un poema de amor por parte de Juan el sábado a la tarde, puesto que para que podamos sostener que se da el evento de escribir tal poema, Juan debe ejemplificar una serie de propiedades, por ejemplo estar sentado, tener una lapicera en su mano, mover su mano de tal manera de inscribir ciertos símbolos en un papel que está frente a él, etc. La ejemplificación de una sola de estas propiedades no constituiría un caso de "escribir un poema", y tampoco éste incluye todas las propiedades ejemplificadas por Juan el sábado a la tarde: sigue siendo alto y rubio, y tal vez tenga su zapato negro, pero estos tropos no forman parte del escribir un poema.

Para resumir este punto, digamos que un hecho es un conjunto completo y por lo tanto concreto de propiedades instanciadas en un objeto; un tropo es la instanciación de una propiedad en un objeto, y un evento es un conjunto incompleto, y por lo tanto abstracto de más de una propiedad instanciadas en un objeto

III

En esta tercera parte, intentaré mostrar cómo al tomar partido por una de las tres posibles respuestas propuestas al problema de la naturaleza de los términos de la relación causal, i.e. al adoptar como relata de la causación hechos, eventos o tropos, nos vemos llevados a una determinada respuesta al problema de la naturaleza de la relación causal.

Supongamos, en primer lugar, que los términos de la relación causal son hechos. ¿Qué puede querer decir que un hecho, A, causó otro hecho, B? Sin lugar a dudas, no puede querer decir que entre A y B hay una relación de conjunción constante o regularidad. Porque los hechos, en tanto entidades concretas, son irrepetibles: no hay dos hechos exactamente iguales, y por lo tanto, toda relación causal entre hechos será única. Sólo podremos establecer entre dos hechos relaciones de contigüidad espacio-temporal y de prioridad temporal. Por lo tanto, aceptar hechos como términos de la relación causal, nos llevaría a adoptar el análisis de la causalidad propuesto por Ducasse. Este punto de vista tiene, a mi entender, una consecuencia poco feliz: la sucesión de los hechos que constituyen la historia del mundo sería azarosa, no habría razones por las cuales los hechos cambian como lo hacen y no de otra manera, no habría reglas para el cambio. Finalmente es importante señalar que sostener la existencia de una relación de conjunción constante entre hechos, remitiendo a la relación de similaridad entre éstos, debida a la presencia en distintos hechos de las mismas propiedades instanciadas, no solucionaría el problema, porque esta relación de similaridad, y por lo tanto la conjunción constante, dependería no del hecho concreto mismo, sino de una abstracción de ciertas propiedades de los mismos, i.e. de ciertos eventos.

En segundo lugar, supongamos que los términos de la relación causal son tropos. ¿Qué querrá decir que el tropo A causó el tropo B? para responder esta pregunta, pasemos revista de las distintas relaciones que podrían conformar la causalidad.

En cuanto a las relaciones de contigüidad espacio-temporal y la de sucesión temporal, se darán sólo derivativamente entre tropos, dado que los tropos son entidades abstractas. Los únicos habitantes del espacio-tiempo son los hechos, por ser las únicas entidades concretas admitidas, y por lo tanto cada tropo tendrá la ubicación espacio-temporal que tenga el hecho del cual es una abstracción.

Consideremos ahora las relaciones de conjunción constante y conexión necesaria. Parece, sin lugar a dudas, adecuado establecer este tipo de relación entre pares de propiedades, i.e. entre las dos propiedades constitutivas de los tropos de los que se dice que están en una relación de causación. De acuerdo con esto, sostener que los términos de la relación causal son tropos, llevaría a sostener un análisis de la causalidad del tipo propuesto en tercer lugar, i.e. a analizar la relación causal poniendo en un primer plano la idea de subsunción bajo una ley, es decir, una correlación necesaria (no-lógica) entre dos propiedades.

Sin embargo, parece también evidente que ningún par de propiedades por sí solas pueden estar en una relación de conexión necesaria (no-lógica). Puesto que para cualquier par de propiedades que consideremos, podremos encontrar casos en los que falle la conjunción constante. Así, por ej. si decimos que el friccionar la cabeza del fósforo en la caja causó que el mismo se prendiera, tendremos que admitir que hay casos en los que no hay tal conjunción constante entre las propiedades del fósforo de ser friccionado y de encenderse. Y es para hacer frente a estos contraejemplos que aseveramos que el fósforo debía tener otras propiedades, como estar seco, estar en un ambiente oxigenado, etc. De este y otros ejemplos similares se desprende que no afirmamos correlaciones causales entre pares de propiedades (instanciadas), sino entre varias propiedades (instanciadas) como antecedentes de la relación causal, y otras varias como consecuentes.

Finalmente, queda por considerar el caso de los eventos como términos de la relación causal. Ellos sufren las mismas limitaciones que los tropos para entrar en relaciones de contigüidad espacio-temporal y sucesión temporal. Sin embargo de acuerdo con lo dicho hasta aquí, parecen ser los mejores candidatos para ser considerados términos de una relación de conjunción constante y/o conexión necesaria. Y esto es así, porque 1) están constituídos por más de una propiedad (instanciada), y por lo tanto podrán ser subsumidos en regularidades que involucren más de un par de propiedades, a diferencia de los tropos. Y 2) tampoco constituyen un conglomerado completo y concreto, irrepetible y particular de propiedades (instanciadas), caso en el que sostener la existencia de una conjunción constante resultaría trivial.

Encontramos, sin embargo, una dificultad en la adopción de eventos como relata de la causación. ¿Cuantas propiedades del hecho deben abstraerse para constituir el evento que se encuentra relacionado causalmente? De acuerdo con lo dicho más arriba, no puede ser una, ni tampoco todas las que constituyen el hecho. Creo que en este punto hay dos posibles estrategias de respuesta, que simplemente mencionaré.

La primera estrategia consiste en sostener que el mundo es una sucesión de hechos cuyos únicos lazos son la contigüidad espacio-temporal, y la inmediata sucesión

temporal. Hay cambio, puesto que en tiempos distintos hay distintos hechos; pero no hay razones para el cambio, no hay nada generalizable en cada cambio. Nosotros, los humanos, explicamos el cambio abstrayendo arbitrariamente algunas de las propiedades de cada hecho, pero en los hechos no hay ningún elemento que justifique las generalizaciones que hacemos. La causalidad es una construcción teórica que hacemos los humanos, o tal vez uno de los principios con los que se maneja nuestra mente, o tal vez una categoría trascendental que nos permite constituir y conocer los fenómenos.

Este punto de vista, para ser coherente, debe sostener que la misma arbitrariedad manifestada al establecer las relaciones causales, está presente en el momento de establecer los "límites" de los hechos. Si se acepta que en el mundo no hay nada que permita explicar por qué un determinado hecho va seguido inmediatamente de otro, ¿por qué habremos de admitir que hay en las cosas algún rasgo que nos permita decidir dónde termina un hecho y dónde empieza otro? ¿Qué nos hace recortar las porciones de espacio-tiempo como lo hacemos, y no de otra manera?.

La segunda estrategia es la que sostiene que los cambios no son azarosos ni arbitrarios, sino que hay ciertos cúmulos de propiedades (instanciadas), que una vez presentes, dan lugar a otros cúmulos. Nosotros sólo los descubrimos, o los hipotetizamos (lo que permite explicar que algunas veces fallemos). Sin embargo esta estrategia, debe enfrentar una dificultad importante. Porque aceptar esto es aceptar que existen eventos, i.e. entidades abstractas, no meramente como constructos de la mente humana destinados a explicar ciertos fenómenos, sino objetivamente e independientemente de nosotros.

IV

Para concluir, quisiera resumir las tesis que he intentado defender:

1.- Sostener que los términos de la relación causal son tropos, resulta en un análisis de la relación causal que privilegia la idea de conexión necesaria entre sólo dos propiedades, lo que resulta insostenible.

2.- Sostener que los términos de la relación causal son hechos, lleva a adoptar un análisis de la relación causal, de acuerdo con el cual la historia del mundo se transforma en una sucesión azarosa o inexplicable, de hechos irrepetibles.

3.- Sostener que los términos de la relación causal son eventos resulta coherente con un análisis humeano de la causalidad. Este punto de vista resulta además superador de los problemas planteados en 1.- y 2.-. Pero lleva al siguiente dilema: o a) la causalidad está sólo en la mente del sujeto, para poner orden en el azar; o b) nos

comprometemos con la existencia, independiente de nuestro entendimiento, de entidades abstractas: los eventos.

Notas

1. DUCASSE, J.C., *On the Nature and Observability of the Causal relation*, reimpreso en Sosa, E. Causation and Conditionals, p. 116.

2. HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*, L. I, P. II, Sec.II.

3. RUSSELL, B. *On the notion of cause*, en B. Russell, *Mysticism and Logic.*

4. Esta es una de las diferencias más importantes entre la propuesta de Bennett y la mía. El distingue dos tipos de hechos: abstractos y concretos, y ésto, por su parte, le permite considerar a los eventos como un tipo de hechos, los hechos abstractos. Yo prefiero no incluir en una misma categoría entidades abstractas y concretas. Prefiero reservar el término "hecho" para las entidades concretas, y "evento", para las entidades abstractas. Bennett acepta esa categoría mixta de entidades porque privilegia el criterio lingüístico, y reconoce giros idiomáticos en los cuales expresiones como "es un hecho que...", refieren a entidades abstractas: los eventos.

5. Sin duda, podría preguntárseme qué entiendo por "objeto", dentro del esquema propuesto. Considero que hay dos sentidos diferentes: el primero, aquel en el que lo usé en estas páginas, en el que "objeto" es una entidad abstracta, el sujeto de predicación, a la manera del sustrato lockeano; la segunda es la noción de "objeto" en el sentido de "objeto físico", es decir de aquellas entidades cuyo criterio de identidad es la coincidencia en la ubicación espacio-temporal: éstas son las entidades a las que denomino "hecho", y considero ésta una diferencia meramente terminológica.

6. Soy conciente de que mi propuesta sólo funciona si no se aceptan propiedades conjuntivas, esto es si no se acepta que por ejemplo "ser rubio y alto" sea también una propiedad. Yo no las acepto, aunque excede el propósito de este trabajo argumentar a favor de esta tesis.

SOBRE PICASSO Y ALGUNOS RETRATOS FEMENINOS

Elsa Plaza Müller *

* Universidad de Barcelona

Algunos estudiosos de la obra de Picasso, como por ejemplo Robert Rosemblun (1), al referirse a ciertas pinturas -sobre todo las comprendidas entre finales de los años 20 y 30, que corresponden a la serie de las figuras a la orillas del mar- ven en ellas una variante del tema recurrente hacia las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX, de la mujer fatal (2).

Estas figuras, de una sexualidad amenazante y monstruosa, se contituirían en metáforas de deseo y temor frente a la muerte que la satisfacción de este deseo podría acarrear. Cabe recordar la amenaza de la sífilis, "enfermedad de Venus", que pendía sobre las cabezas de quienes gustaban frecuentar los salones de las "madames". Por tanto las mujeres picassianas que aparecen en este período, así como sus variaciones precedentes: Las Señoritas de Avignon, constituirían una especie de advertencia al espectador masculino. Podríamos trazar así un paralelo entre esta tipología picassiana y las ensoñaciones dalinianas que tienen a la Mantis Religiosa como protagonista, metáfora también de un principio femenino siempre anhelante de ser apaciguado y que devora a su amante una vez que éste cumple con la parte del rol asignado en la propagación de la especie.

Siguiendo a Rosemblun, Picasso se vengaría de esta manera de la "tiranía psicológica" que sus mujeres ejercen sobre él, reinventando el cuerpo de "la mujer", es decir singularizándolas y convirtiéndolas en diosas mitad animal, mitad humanas, de formas grotescas que exponen, sin pudor, sus sexos a la mirada del espectador masculino. Es así como el cuerpo femenino es aprehendido, según este crítico, "como si fuera víctima de alguna agresión física o sexual" (3), trazando de esta manera un paralelo entre la obra de Picasso y la de De Kooning.

Si recurrimos al propio artista para que defina su obra encontramos la siguiente aseveración: "Todos sabemos que el arte no es verdad. El arte es una mentira que nos enseña a comprender la verdad, por lo menos la verdad que no podemos comprender en nuestra calidad de hombres (4). ¿Pero cúal es la verdad que podemos comprender a través de las múltiples mentiras que son estos retratos de mujeres? Más que la de una simple visión misógina que pretende convertir en monstruos a sus amantes, lo que se nos muestra es el desarrollo de un aprendizaje vital, tanto a través de la forma como del contenido determinado este último por la aprehensión de lo femenino. En

este devenir hay avances y retrocesos, equivocaciones y reincidencias que se expresan con planos, líneas y colores que elaboran aproximaciones a esos objetos deseados, inquietantes y por tanto también blancos de agresión y de dominio.

Es sobre todo esa voluntad de dominio la que emerge de estas obras picassianas: la amante se muestra ante el espectador no como una personalidad fascinante sino como un alma poseída y disecada. Podríamos establecer una relación entre ese deseo de conocer "todo" científicamente que en Leonardo se traduce en el estudio sistemático de huesos, músculos, adiposidades, cabellos, órganos...como forma de dominar la naturaleza, y la obsesión de Picasso por representar a sus mujeres a través de la diversidad de formas. Hay en esta renuncia a la naturaleza un deseo, tal vez, de búsqueda de aquello que se oculta detrás de una apariencia femenina. Comerla, digerirla y regurgitarla luego en una apariencia más clara.

Walter Biemel (5) en un ensayo sobre la pintura poliperspectiva y geometrizante de Picasso, afirma la facilidad con que aprehendemos una forma gracias a la transposición de ésta en figura geométrica. La línea geométrica por su previsibilidad no ofrece nada inesperado, al contrario de una línea viviente que es presa del azar y a causa de éste posee un carácter lúdico que nos mantiene siempre espectantes. Esta característica podría trasladarse a las mujeres representadas y, geometrizarlas sería, en cierto sentido, quitar de ellas la contingencia que dificulta la aprehensión.

Sin embargo y, al menos por lo que conocemos a través de algunos relatos, Picasso se enamoró de ciertos rasgos míticos representados en la mujer que de pronto aparecía en su vida. Ese carácter mítico, dado por un signo que reenvía de éste a un misterio anterior y original, estaría dado en Marie Thérèse Walter por la coincidencia entre la figura de ésta y ese tipo de mujer de reminiscencias clásicas que aparecía reiterativamente en su obra aún antes de conocerla, y que hizo decir a algún crítico de arte: "Picasso soñó un tipo y luego lo encontró. Puede decirse que hay una relación entre el arte y la vida, pero va en dirección opuesta a la que se había supuesto..." (6). Marie Thérèse fue durante algún tiempo la mujer luna, rubia, agua-espejo donde el amado se refleja. Todo hombre (y toda mujer) ve en quien ama un espejo donde se refleja aquello que hay en sí mismo, que lo completa o lo acerca a algo perdido. Francoise Gilot fue también mujer flor y luna (peligroso influjo para sus hijos transformados en eternos abismados).

Si nos atenemos a la anécdota que nos refiere la misma Francoise Gilot donde describe la escena que inaugura la entrada de Dora Maar en la vida de Picasso, ésta resulta modélica en cuanto a ese componente mítico que tienen algunas de las relaciones del artista y sus mujeres.

(De todas maneras todo enamoramiento, por entrar dentro del reino de lo extraordinario, inaugura un tiempo mítico, pero a veces ésto se vive de manera más consciente, y es este grado de conciencia lo que marca la diferencia).

El encuentro se realiza en el café Aux Deux Magots:

"Ellè portait des gants noirs brodés de petites
fleurs roses. Elle avait enlevé ses gants et
pris un long couteau pointu qu'elle plantait
sur la table, entre ses deigts écartés. De temps
a autre, elle manquait le but d'une fraction
de millimetre et sa main était couvert de sang.
Pablo etait fasciné. C'est ce qui l'avait
incité a s'interesser a elle. Il avait demandé
a Dora de lui donner ses gants, et il les
conservait dans une vitrine, rue des Grands
Agustins, parmi d'autres souvenirs" (7).

Esta anécdota permite aproximarnos a un cierto mecanismo de funcionamiento amatorio. Si nos detenemos en Dora podemos definirla (al menos en el instante en que se produce el encuentro) como un S, a la vez O' ya que está emitiendo una serie de señales que adquirirán sentido para aquel que esté dispuesto sensiblemente a captarlas. Dora es fecunda en connotaciones que Picasso asume. Deleuze afirma, en su ensayo "Proust y los Signos", que todo amor se relaciona a asociaciones de ideas e impresiones por completo subjetivas. Asociación e imaginación dotan a la cosa de significación. Es la multiplicidad de lo posible lo que desencadena el "coup de foudre". Pero esta multiplicidad atrae y hace sufrir, el signo se atrapa y escapa. Dora es muchas Doras, detrás de sus máscaras hay que buscar lo estable, lo que perdura, lo que permita ser digerido. Si convenimos en que los dos aspectos de la esencia del amor son la diferencia y la repetición, la conciencia de ésta última, coincidiendo con lo que Deleuze define como anodadamiento de esa porción de asociaciones que determinaron la creación del objeto del deseo, se conjugarían para cerrar las heridas del enamoramiento. La razón normatiza la pasión, el artista creador extrae de los signos amorosos la esencia del arte. Cada nueva experiencia es un eslabón en la cadena del conocimiento.

Dora Maar, también artista, se pierde en la emisión de significados y en las interpretaciones pasionales. La vida se le presenta como una cadena de intensas emociones donde prevalece lo irracional. Si la mujer (o el principio femenino) domina lo simbólico, Dora hace de esta instancia su propia cárcel.

Para que el cielo amatorio pueda,convertirse en experiencia fecunda es necesario: que la sensibilidad y el sufrimiento que ella implica dé paso al olvido (para pasar de un amor a otro) y que la inteligencia explique e interprete para, al fin, poder hablar de la experiencia con el estilo propio. De esta manera el amor dá paso a la obra de arte.

Así la mirada del artista ejecuta el trabajo de desgajar ese signo amoroso inquietante y autosuficiente. Detrás de los velos está la singularidad, el esquema formal de la femeneidad, la línea geométrica, diáfana previsible, sin secretos, lo expresa. En este sentido de mirada "desveladora" es en el que ubicaría la deformación y geometrización de las figuras femeninas en Picasso. Mirada que transforma el objeto amado y misterioso en una nueva configuración dominada por la voluntad del artista. El objeto-mujer desaparece y ante nosotros aparece un nuevo orden. La "femme qui pleure" reemplaza a la "femme fatale".

En la serie de Bañistas a la Orilla de Mar, los caracteres sexuales femeninos remiten a un primitivismo bestial. Las figuras que hacen el amor, parecieran esta devorándose, los cuerpos son resueltos como enormes figuras geométricas que exhiben una sexualidad amenazante. El deseo amoroso deja de ser efecto de una causa desconocida, no hay enigma ni maravilla, sólo dos seres enfrentados.

Si atendemos a Freud, éste dice que en toda relación de tipo erótico existe "una mezcla de agresión, de tendencia a dominar, cuya significación biológica estará quizás en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual de un modo diferente que por los actos del cortejo". Más adelante agrega: "este elemento agresivo, mezclado al instinto sexual, constituye un resto de los placeres caníbales; eso es, una participación del aparato de aprehensión puesto al servicio de la satisfacción de la gran necesidad más antigua ontogénicamente (9).

Habría un deseo y un placer en la satisfacción de este deseo, que se traduce en la necesidad de "asimilar" al otro, y es en esta asimilación donde el instinto queda dominado imponiéndose la fuerza de una voluntad transformadora.

Es en este sentido que se percibiría en las obras de Picasso ya citadas la visión de un camino recorrido por él a través de sus instantes de "revelación". Es su tiempo el que aquí se despliega, su voluntad de dominio del objeto, reinventándolo, borrando de éste todo rasgo que implique un tiempo propio. El artista cambia el mito del amor por el del arte.

Dora, Marie Thérèse, Jacqueline, Francoise, ganaron así su parcela de inmortalidad traspasando el umbral del mundo picassiano. El permiso de entrada y permanencia que otorga tal don se paga al precio de la transmutación en puras "esencias", en escalones de un aprendizaje.

Sin embargo, no sólo cabe la idea de convertir a estas mujeres en "víctimas" de un ser voluntarioso y misógino. Todo objeto no deja de ser a su vez sujeto y sobre todo tratándose de una relación amorosa. La idea de una mujer objeto puro, sin voluntad ni libertad, parte de una visión patriarcal de las relaciones entre los sexos. Por tanto,

aceptamos que esta capacidad para afirmarse de todo individuo lleva implícita en toda acción que él realice una doble dinámica: como sujeto con voluntad y como objeto que recibe y acepta la voluntad del otro.

En este juego de intercambios ambos eligen aquello que dan y aquello que ceden. Hay una elección de ser, de parte de Francoise, Dora, Marie Thérèse,... a través de formas trasmutadas en las cuales se traduce el devenir vital de su amante: Pablo Picasso.

Tantos unos como otros necesitan, pues siempre se es a través de, al menos por un instante, y este instante es el de la poesía.

Notas

1). ROSEMBLUN, Robert. 1987. *Notes sur Picasso et De Kooning,* Centre George Pompidou, Paris.

2). DOTTIN-ORSINI, Mireille. 1991. *Misogynies fin de siècle,* Magazine Littéraire N$ 288, Paris.

3). Idem (1).

4). BIEMEL, Walter. 1972. *Sobre Picasso,* Análisis Filosófico del Arte Presente, Buenos Aires, Sur.

5). Idem (4).

6). *Los Cuadernos de Picasso* Edición del catálogo realizado para la exposición celebrada en The Pace Gallery of New York, del 2-V al 1-VIII-86.

7). GILOT, Francoise. 1973. *Vivre avec Picasso,* Claman Lévy, Paris, p. 78.

8). Idem (7)

9). FREUD, Sigmund, 1988. *Tres Ensayos para una Teoría Sexual,* Obras Completas Vol. 6, Edic. Orbis, Barcelonoa, pp. 1.185 y 1.186.

BIBLIOGRAFIA

BIEMEL, W. 1972. *Análisis Filosófico del Arte del Presente,* Sur, Buenos Aires.

DUTTIN URSINI, Mireille, *Misogynies fin de siècle,* Magazine Littéraire N 288, Paris.

FREUD, Sigmund. 1988. *Tres Ensayos para una Teoría Sexual,* Obras Completas Vol. 6, Edic. Orbis, Barcelona.

GILOT, Francoise. 1973. *Vivre avec Picasso,* Calman Lévy, Paris

GOTTLIEB, Carla. 1981. *Mujer frente al espejo,* Estudios sobre Picasso, O. Gilli, Barcelona.

JUNG, C.J.1934. *Picasso,* Revista de Occidente Tomo XLIV Madrid, pp.113 a 122.

OLIVIER, Fernande. 1988. *Souvenirs Intimes* (écrits pour Picasso), Calman Lévy, Paris.

ROSEMBLUN, Robert. 1987. *Notes sur Picasso et De Kooning,* Centre George Pompidou, Paris.

ROSEMBLUN, Robert, *Los Cuadernos de Picasso,* Edición del catálogo para la exposición celebrada en The Pace Gallery of N.Y. del 2-V al 1-VIII-86.

DELEUZE, Guilles. 1980. *Proust y los Signos,* Anagrama, Barcelona.

LA PRIMACIA DE LA PERCEPCION Y DEL MUNDO VIVIDO

Alicia G. Pochelú *

* Universidad Católica Argentina

1. El lugar y el alcance de la percepción

Maurice Merleau-Ponty ha insistido en la co-presencia de la conciencia y del cuerpo constituyendo el campo fenomenal, en el que aparece el mundo a sí mismo. En la Fenomenología de la Percepción afirma "que entre todas las filosofías, la fenomenología habla de un campo trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada al mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone de una visión parcial y de un poder limitado" (1). La aprehensión del mundo revela cómo la mirada hace aparecer el espectáculo del mundo. El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, al cual nos abrimos a través de la percepción, entendiéndola como una modalidad originaria de la conciencia.

El estudio de la percepción nos muestra que el mundo percibido no es una suma de objetos, y, que nuestra relación con él no es la de un pensador con un objeto de pensamiento. Tampoco la unidad de la cosa percibida es asimilable a la de un teorema ni su existencia a la existencia ideal. En la percepción la materia es pregnante de su forma porque ella tiene lugar en un cierto horizonte y finalmente en un mundo. El mundo percibido se comprende como el fondo siempre presente de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia (idea que no implica destrucción de la racionalidad ni de lo absoluto sino que pretende ser descenso a la vida). En otras palabras se trata de una racionalidad o lógica vivida.

La percepción nos ofrece presencias; en ella se opera una síntesis práctica o de horizonte que afecta de un sentido el dato percibido el cual se anuncia a la vez, como presente y secundariamente inminente. El objeto se ofrece como una serie indefinida de vistas perspectivísticas, las que le conciernen individualmente, pero no lo agotan. La síntesis perceptiva se lleva a cabo por el cuerpo - campo perceptivo y práctico - quien puede, al mismo tiempo, delimitar en los objetos ciertos aspectos y superarlos. Por lo tanto la cosa percibida es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de vistas perspectivas que se integran según un estilo que define al objeto del que se ocupa. La percepción y la cosa percibida, comprendidas de esta manera, son una paradoja de la inmanencia -puesto que lo percibido no puede ser extraño a aquel que percibe y de trascendencia- ya que lo percibido comporta siempre un más

allá de lo que es actualmente dado. La experiencia de percepción nos pone en presencia del momento en que se constituyen, para nosotros, las cosas, las verdades y los bienes. Ella nos entrega un logos en estado naciente, nos enseña las condiciones de la objetividad y nos recuerda las tareas del conocimiento y de la acción. Estamos remitidos a lo que acontece en la experiencia misma, a una racionalidad que surge de ella, sin que exista algún modelo al cual referirnos ni campo previo al que podríamos retroceder, es decir, "volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él donde que podremos comprender el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisonomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas. El sistema Yo-El otro- Las cosas en estado naciente" (2).

A partir de este análisis, la noción de forma y estructura alcanzan una significación fundamental: el aparecer de fenómenos estructurales no es el despliegue exterior de una razón pre-existente, y, la Gestalt no es condición de aparición del mundo, sino aparición del mundo mismo: no compleción sino surgimiento de una norma, no proyección de un interior en lo exterior sino identidad de lo interior y lo exterior.

2. La Percepción Infantil

En Merleau-Ponty a la Sorbonne-Resumé de Cours 1949-1952, Merleau-Ponty al estudiar la percepción infantil intenta explicitar la experiencia vivida del niño, y no las nociones según las cuales se la interpreta; es decir, se dirije a la expericia directa, no sistematizada por el lenguaje y el pensamiento. Merleau-Ponty señala desde el inicio del tratamiento del tema la necesidad de distinguir entre experiencias vividas y racionalización; distinción que marca el límite del método de investigación basado en el interrogatorio a los niños.

En particular se refiera a la metodología utilizada por Jean Piaget, y, en relación a ésta, afirma que es "necesario admitir que los materiales de las obras de Piaget son más convincentes que sus interpretaciones: hay frecuentemente un margen más grande entre esto que expresa el niño y esto que comprende Piaget" (3). Para Merleau-Ponty, Piaget piensa con categorías bien definidas y dicotómicas, como materia-pensamiento, lenguaje interior y exterior; supone que esas distinciones faltan en el niño, y, analiza sus repuestas únicamente y en relación a ese registro de distinción. De esta manera no busca comprender las concepciones infantiles sino traducirlas en un sistema adulto.

Merleau-Ponty después de precisar sus diferencias con la reflexión piagetiana, aborda la percepción infantil desde la discusión que origina la noción clásica de la génesis perceptiva, para la cual el punto de partida reside en una experiencia en la

que, por una parte, las múltiples y desunidas sensaciones constituyen una "materia", y por otra, una "forma" que las reúne por medio de los conceptos de espacio y causalidad. De esta manera se efectúa una síntesis a través de una operación intelectual a nivel del juicio.

La controversia es presentada por Merleau-Ponty a través de dos cuestiones: en primer lugar, si las sensaciones iniciales del niño se presentan verdaderamente bajo una forma de desorden y de multiplicidad, y, en segundo lugar, si se da la relación entre sensaciones entregadas por los diferentes sentidos a modo de síntesis intelectual.

El pensamiento Merlopontiano se aleja tanto de la primera como de la segunda hipótesis.

La percepción no comienza por las experiencias múltiples y separadas sino por estructuras globales que experimentan una diferenciación progresiva. Al mismo tiempo, las sensaciones no están sin conexiones entre ellas, ya que se trata de un ensamble de datos verificados por intermedio de la totalidad corpórea. El niño se sirve de un cuerpo como de una totalidad dada que no se distingue entre aquello que le es entregado por los diferentes sentidos, y, por lo tanto no tienen la multiplicidad de las sensaciones. El hecho de que el niño exija "ver" un sonido que ha "entendido" implica la existencia de las relaciones intersensoriales. Se da una unidad del cuerpo que no se reduce a una suma de sensaciones táctiles o kinestésicas, sino que constituye un " esquema corporal" que engloba, a la vez, la conciencia de nuestro cuerpo en el espacio y la unidad de todos los datos sensoriales. La percepción implica, al mismo tiempo, tanto para el niño como para el adulto, una relación de las distintas partes del cuerpo entre ellas, y, una relación a un mundo exterior, "mi vida como la vida ajena es una vía abierta que no se agota en cierto número de funciones biológicas o sensoriales, se anexa unos objetos naturales desviándolos de sus sentidos inmediatos, se contruye utensilios, instrumentos, se proyecta en el medio contextual, en objetos culturales" (4).

3. La organización perceptiva

Las nociones precedentes del análisis y comprensión de la percepción infantil nos permiten reconocer que la idea directriz es la existencia de una unidad anterior a todo juicio.

En relación a ella, Marleau-Ponty considera al fenómeno de la constancia como una manifestación particularmente importante de la organización perceptiva. Su reflexión tiene delante las conclusiones tanto de la interpretación clásica como de la postura de Jean Piaget. Reprueba de la primera, que la percepción natural consista en un trabajo

de análisis hecho a cada momento y que alcanza un orden tardío generado por una síntesis intelectual; la cosa al ser intelección de ciertas relaciones de funciones variables, es toda ella inteligible. Rechaza de la segunda, la idea de una no-permanencia de las cosas en los niños; idea probada, según Piaget, por el hecho que el niño cesa de tener una conducta adaptada al objeto, desde el momento en que este objeto desaparece de su vista o cuando le es presentado bajo un ángulo inhabitual.

Merleau-Ponty profundiza su punto de vista acerca de la percepción infantil a través de las precisiones que efectúa a la concepción gestáltica. Insiste en reconocer al fenómeno de la constancia como un fenómeno precoz (al igual que Guillaume) que se modifica por un factor de organización, y gracias al cual, puede darse una estructuración del campo perceptivo. De esta manera "la experiencia infantil no comienza por un caos sino por un mundo ya, del que la estructura es solamente lacunaria" (5). Se trata de una estructura sumaria con regiones indeterminadas, y, en la medida en que se cumple el desarrollo infantil, se dan las transformaciones y organizaciones. Es impropio atribuir al niño la concepción de una cosa absolutamente permanente; por el contrario es preciso reconocer en él, una organización perceptiva previa a las operaciones lógicas, que es capaz de funcionar según su lógica propia: organización que es al mismo tiempo global y fragmentaria, a diferencia del adulto que es articulada.

Según este análisis Merleau-Ponty responde al reproche de "innatismo" (atribuirle al niño una percepción de conjunto semejante a la del adulto) dirigido a la teoría de la forma, considerándolo como un error de interpretación. Explícitamente afirma que " el gran mérito de la Psicología de la Forma es la puesta en evidencia de la idea de estructuración, es decir, un orden que no es sobreañadido a los materiales sino que le es inherente y que se realiza por su organización espontánea" (6)

4. El mundo vivido y el proceso de construcción como dos proyectos

El pensamiento de Merleau-Ponty ofrece desde el análisis de la percepción, una reflexión sobre la originalidad del sujeto, de lo vivido y de la significación. El mundo vivido no es producto de una construcción sino de la percepción-experiencia originaria - cumplida por el niño y por el adulto, en su trato con el mundo. Lo que importa es el contenido de la experiencia vivida y no la capacidad de producir actos y conferir significaciones.

La diferencia fundamental entre la concepción intelectualista y la postura de Piaget, por un lado, y, la obra de Merleau-Ponty por otro, consiste en que las primeras intentan rescatar el proceso de construcción de lo vivido y la necesidad de estudiarlo como producto y no como originario, dando respuesta a las estructuras lógicas y

biológicas del pensamiento; la segunda responde a las cuestiones por las estructuras vividas originales, refiriéndose esencialmente a las formas en el nivel de lo vivido, en donde los fenómenos tienen una significación intersubjetiva inmediata.

La distancia que existe entre unas categorías y otras, se nos imponen, y, permiten reconocer la existencia de dos proyectos: un proyecto científico como el de Piaget y un proyecto filosófico como el de Merleau-Ponty. Para ellos la ciencia procura nombrar lo empírico, lo que existe y la regularidad del mundo, " el concepto científico es el medio para fijar y objetivar los fenómenos" (7); y como expresa Piaget "la diferencia entre las ciencias y la filosofía no estriba en la naturaleza de los problemas, sino en su delimitación y en la creciente tecnicidad de los métodos de comprobación" (8) porque "el conocimiento científico comporta dos modos fundamentales: la interpretación experimental y la deducción algorítmica, pudiendo ser ambos, por otra parte, más o menos estáticos o dialécticos según los casos. En una palabra las ciencias suponen hechos y normas y se encargan de descubrirlos y elaborarlos" (9). De ahí que las nociones de adaptación, asimilación, regulación, equilibrio, responden a su intención. Merleau-Ponty en cambio, dentro de un contexto científico antiintelectualista, prefiere explorar la significación de la conciencia, el cuerpo, la percepción, la historia, la libertad, y la ambigüedad que estos conceptos introducen en la reflexión. Quedará por investigar si esta ambigüedad viene del sistema o de la realidad.

García Canclini, al concluir su análisis del sujeto epistémico y el mundo vivido afirma que "cuando no se desea dar cuenta sólo de los resultados de los actos y de su significación objetiva; cuando se hace necesario pensar esa sombra de la ciencia que es lo vivido, el aporte de Merleau-Ponty puede ser aprovechado críticamente" (10); y podemos tener en cuenta la idea que Piaget tiene sobre la función metafísica propia de la filosofía: "lleva a una sabiduría y no a un conocimiento, porque es una coordinación razonada de todos los valores, incluso de los valores cognoscitivos, pero sobrepasándolos sin quedar sólo en el plano del conocimiento" (11).

Notas

(1) **MERLEAU-PONTY, M.** 1945. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, p.75. Paris

(2) **MERLEAU-PONTY, M.** 1945. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, p.71. Paris

(3) **MERLEAU-PONTY, M.** 1988. *Merleau-Ponty a la Sorbonne.* Resumé de Cours 1949-1952. Dijon-Quetigny p. 184.

(4) **MERLEAU-PONTY, M.** 1945. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, p.358. Paris

(5) **MERLEAU-PONTY, M.** 1988. *Merleau-Ponty a la Sorbonne. Resumé de Cours* 1949-1952, Dijon-Quetigny p.192

(6) *Idem* p. 195.

(7) **MERLEAU-PONTY, M.** 1945. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, p.68.

(8) **PIAGET, J.** 1988. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía.* Península-Nexos, p. 91. Barcelona.

(9) Idem p. 128.

(10) **GARCIA CANCLINI, N.** 1979. *Epistemología e historia. La dialéctica entre el sujeto y estructura en Merleau-Ponty.* Universidad Autónoma de México, p.102. México.

(11) **PIAGET, J.** 1988 *Sabiduría e Ilusiones de la filosofía.* Península-Nexos, p. 133. Barcelona.

SOBRE LAS EXPLICACIONES EVOLUCIONISTAS DE LA RAZON

José Julián Prado *

* Universidad de Rio Cuarto - CONICET

Ya DARWIN percibió que de su teoría de la evolución se derivaban explicaciones biológicas naturalistas de las facultades específicas de la naturaleza humana.

Para los años 50 de este siglo se había elaborado y se consolidaba la teoría neodarwinista de la evolución, basada en los principios causales de las mutaciones genéticas y la selección natural.

En la década del 70, y con base en teoría neodarwinista, se desarrollan tres líneas paralelas de explicación evolucionista del comportamiento y del conocimiento racional del hombre: la "Gnoseología Evolucionista" (GE), iniciada por K. LORENZ y continuada por R. RIEDL, G. VOLLMER, R. KASPAR, F. WUKETITS y otros; el enfoque evolucionista del conocimiento de K. POPPER; y la genética de la inteligencia de J. PIAGET (1).

Estos intentos teóricos ofrecen, para la filosofía, el interés de rescatar "el paradigma perdido", según la expresión de E. MORIN, -es decir, el paradigma biológico - para el estudio de la naturaleza humana. También transparece en ellos una idea culturalmente vigente sobre la extrapolación universal de la teoría de la evolución: que los caracteres de toda realidad se explican en último término y adecuadamente como resultado de un proceso evolutivo universal: el del universo cósmico, el del origen y transformación de la vida, el de la cultura y la historia del hombre. Mi examen crítico se limita a la línea de K. LORENZ, una suerte de nuevo círculo de Viena, si tenemos en cuenta la procedencia de los principales cultores de la GE. Las líneas de POPPER y PIAGET sólo serán tenidas en cuenta como razón contempóraneas de la GE.

Me propongo responder a dos cuestiones: 1. ¿Cuáles son las tesis y los argumentos básicos de la GE? 2. ¿Logra la GE representar conceptualmente tanto la continuidad con otras especies animales como diferencias antropológicas en lo que se refiere al conocimiento?

En el campo temático propuesto, es preciso distinguir dos problemas:
a. Puede explicarse la razón humana como un resultado de la filogénesis?

b. El desarrollo histórico de la ciencia es un proceso neodarwinista de evolución (POPPER, CAMPBELL, WINCH)?

En mi exposición abordo sólo el problema de la filogénesis de la razón.

I. Evolución de los comportamientos adaptativos

El marco conceptual en el que surge la GE está dado por los problemas de explicación de los comportamientos adaptativos innatos a partir de la teoría neodarwinista de la evolución. Esta teoría explica los cambios transespecíficos por las mutaciones genéticas al azar y la posterior selección natural. Queda, así, expulsado de la evolución -como lo hizo notar MONOD -, todo rastro de sentido, finalidad, ortogénesis o progreso. Estos aspectos quedan confinados en el campo de la actividad humana que genera la cultura.

En esta exposición no vamos a someter a examen la teoría neodarwinista, sino sólo su poder explicativo de la inteligencia racional del hombre.

Y comenzamos por enunciar los puntos básicos de la explicación neodarwinista de los comportamientos adaptativos innatos.

1. Los factores genéticos generan no sólo las formas orgánicas de las especies, sino también sus estructuras y poderes innatos de comportamiento.

2. De las diversas estructuras de comportamiento generadas por las combinaciones genéticas, la presión del medio selecciona aquellas que son adaptativas. Estas se heredan de generación en generación en la especie y son innatas en los individuos.

3. La adaptación resulta aquí la noción clave. Permanecen y se reproducen las variedades de organismos cuyas estructuras funcionales motrices realizan una cierta independencia y control del medio con resultados de supervivencia (reproducción diferenciada).

4. En el proceso de adaptación, los organismos no son objetos pasivos de la acción del medio: migran, exploran y seleccionan activamente los aspectos del entorno que se corresponden con sus necesidades. Puede decirse que constituyen sus propios nichos biológicos; que éstos no existen como tales previamente a la actividad de los organismos (2).

5. Parece, en consecuencia, que la teoría de la evolución puede explicar los comportamientos innatos de las especies sólo en la medida en que son adaptaciones al medio y realizan una función de supervivencia.

II. Comportamiento, información y conocimiento.

K. LORENZ ha resumido su concepto de la vida en la conocida frase-título "Vivir es aprender". La vida de cada especie es una empresa que se sustenta gracias a la adquisición y utilización continua de conocimientos sobre el mundo.

La GE se origina en la valorización de un esquema conceptual que la Biología asimiló de la termodinámica y de la teoría de la información y la cibernética.

Es la idea de que en todo intercambio y transformación de los sistemas naturales hay, a la vez, procesos de energía y de información.

La noción de información está vinculada a la de orden y su análisis conduce a los problemas de aumento, transmisión, almacenamiento y procesamiento de la información en la dirección y control de las respuestas motrices.

Las estructuras biológicas pueden describirse como neguentropía (aumento de orden e información) local dentro del proceso general de entropía del universo. La GE señala que la eficacia motriz de los comportamientos adaptativos implica la posesión previa de información sobre el medio por parte del organismo. La adaptación de los comportamientos innatos contiene un ajuste al medio, como sucede con los órganos (el ojo se ajusta a la luz y la aleta del pez al agua). Y para que algo se ajuste a determinadas características externas debe tener previa información sobre ellas.

Cada especie tiene algunas formas de comportamiento comunes a sus miembros, heredadas e innatas. ¿Cómo se ha adquirido la información implicada en esos comportamientos?

Acorde a la hipótesis neodarwinista, esa información ha sido generada por los organismos y luego seleccionada por el medio en virtud de su contribución a la conformación de comportamientos adaptativos con función de supervicencia. Esta información se denomina conocimiento.

Creo que la GE adopta una noción demasiado amplia y débil de conocimiento. El término designaría un factor -el informativo- presente en todos los intercambios entre sistemas naturales. Además, no se distingue entre conocimiento como contenido objetivo y conocimiento como acto, o poder activo (facultad, capacidad) del organismo. En mi opinión, la noción más amplia de conocimiento es la "aprehensión de estímulos y/o propiedades", y la noción más fuerte la de "aprehensión de propiedades del mundo, enunciada y fundada" (conocimiento inteligente racional).

El problema más importante para una gnoseología evolucionista está en explicar los poderes activos de conocimiento de las especies; en el caso del hombre, la capacidad de conocimiento racional. Es un problema fundamental para la antropología, si aceptamos que esa capacidad caracteriza la acción humana y hace posible la cultura y la historia.

III. Los procesos raciomorfos. Filogénesis de la razón?

La GE fue orientada desde sus comienzos por una idea que K. LORENZ propuso en el artículo de 1941 "La teoría Kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual
(LORENZ-WUKETITS, 1984) y luego desarrolló ampliamente en "La otra cara del espejo", libro inaugural de la GE publicado en 1973.

La idea es básicamente la siguiente. KANT ha mostrado que en el desarrollo del conocimiento humano hay categorías a priori, previas a la experiencia, que estructuran el conocimiento y establecen una correspondencia objetiva entre el sujeto y el mundo. Ahora bien, teniendo en cuenta las hipótesis sobre la evolución del comportamiento y de la información de los organismos, debemos sostener que las categorías son a priori e innatas en la vida de los individuos, pero se han generado en la especie humana por el proceso empírico de mutaciones genéticas y selección natural (3).

Se transforma, así, radicalmente la noción kantiana de a priori, otorgándole una validez contingente y particular (para un medio particular) y una correspondencia sólo hipotética con el mundo real. Es una reinterpretación de la tesis kantiana en sentido humeano: una naturalización del conocimiento racional, que por su génesis empírica aparece como una creencia probable y suficientemente útil para la acción.

¿En qué bases empíricas fundamenta la GE su tesis de la filogenia de la razón? La prueba clave radica en la existencia, en el hombre y en otras especies animales, del denominado "aparato raciomorfo" (4). El término "raciomorfo" alude al hecho de que en los procesos sensoriales animales se encuentran actividades y categorías semejantes a las racionales. ¿Cuáles son? RIEDL y KASPAR han analizado cuatro hipótesis que juzgan comunes a la razón y a los procesos raciomorfos: la probabilidad de previsiones confirmadas, es decir, de verdad-correspondencia; la discriminación, por comparación, de semejanzas y diferencias; la serie regular de causa y efecto; y la estructura medios-fin.

K. LORENZ (1974, c VII) descubre un conjunto de actividades sensoriales, como la abstracción perceptiva, la centración espacial, el comportamiento exploratorio, la tradición, que preparan el pensamiento racional y se integran a él (5).

En un estadio previo de la filogénesis se encuentran formas de conocimiento similares a las racionales. Por ello se conjetura que son "las raíces" biológicas de la razón (LORENZ, 1974), sus bases evolutivas (RIEDL), "predecesores" (KASPAR), "condiciones necesarias" (WUKETITS). Cfr. LORENZ-WUKETITS, 1984. Se reconoce, sin embargo, que el aparato raciomorfo no reúne los elementos necesarios y suficientes de causa de la racionalidad. En la evolución, la razón es un novum (es citado N. HARTMANN): entre el aparato raciomorfo y ella hay un hiato y un fenómeno de emergencia ("fulguración" dice LORENZ). La razón es irreductible e impredictible.

IV. Observaciones críticas a la Gnoseología Evolucionista.

1. De mi exposición anterior se desprende una primera observación general. La GE, en su carácter de disciplina científica, no ofrece pruebas empíricas de la filogenia de la razón, pero sí una conjetura apoyada en dos razones. La primera, más general: que todos los caracteres adaptativos, y por tanto las capacidades racionales del hombre, sólo se pueden explicar por los mecanismos neodarwinistas. La segunda, más específica: que las estructuras raciomorfas constituyen un paso evolutivo previo de la racionalidad.

2. Es mérito de la GE el poner en relieve que todo conocimiento es un momento del comportamiento biológico. En el hombre la percepción intelectual y el discurso racional son el momento cognoscitivo de la acción.

3. La GE muestra acertadamente que la razón humana mantiene una continuidad con el aparato raciomorfo sensorial animal, por el isomorfismo categorial y por la integración de las actividades raciomorfas en el pensamiento racional.

Esta concepción se opone a la tradición filosófica de PLATON a KANT, que establece un corte y una separación entre sensación e intelección (ZUBIRI, 1981).

En particular, el comportamiento lúdico exploratorio no tiene un resultado preciso adaptativo y prefigura la búsqueda de conocimiento objetivo, que es una característica de la actividad racional.

4. La GE no se detiene a analizar algunos caracteres diferenciales del conocimiento racional: objetividad y valor de verdad; sentido y finalidad; apertura al universo; conciencia. Los comportamientos y facultades generados por los mecanismos neodarwinistas no son funciones de verdad sino de adaptación, carecen de conciencia y de teleología, y están enclaustrados en un medio limitado y particular. G. VOLLMER llama "mesocosmos" al medio correlativo a las necesidades de supervivencia de la especie humana.

5. Señalo, para finalizar, en la GE, una ambigüedad reveladora.

¿La razón es pura función adaptativa al medio, o lo excede, y realiza funciones de conocimiento objetivo del mundo?

La GE es solidaria de una teoría pragmatista de la verdad, o implica un realismo hipotético, como sostienen LORENZ y sus seguidores? La oscilación entre los polos opuestos de estas alternativas revela las dificultades no resueltas que presenta a la GE, el problema del puesto de la razón en la evolución biológica.

Si se considera que la razón es un recurso biológico adaptativo de la especie y nada más, puede ser explicada por la teoría neodarwinista, pero no son reconocidas sus realizaciones excedentes en la ciencia y en otros sectores de la cultura. Si, en cambio, se reconoce que el conocimiento racional opera con problemas que no son sólo los de la adaptación biológica, entonces el excedente no puede ser explicado por la teoría neodarwinista; más bien, la teoría prohibe la existencia de las características neutras o perjudiciales desde el punto de vista de la adaptación con función de supervivencia. Los autores que se enmarcan en la GE afirman que buena parte del razonamiento lógico y el saber científico no se inscriben en la optimización de la supervivencia, sino en la búsqueda de conocimiento objetivo y de libre invención de hipótesis. Además, la razón hasta puede llevar a la desaparición de la vida (LORENZ, 1974; VOLLMER, LEINFELLNER, OESER, LORENZ-WUKETITS, 1984; RUSE, 1987, c 5) (6).

Pero la línea discursiva general de la GE guarda gran afinidad con la concepción pragmatista de la verdad y con la reducción de la razón a la función instrumental y estratégica.

Pragmatismo; porque el único resultado de la selección natural es la eficacia adaptativa, y la razón sólo actúa y puede ser juzgada como un medio útil o no (que funciona o no) para el fin natural de la supervivencia (7).

Razón instrumental y estratégica; porque sus procedimientos serían (como lo anticipó HOBBES) cálculos teleológicos para la transformación del medio natural y para la lucha con el medio social.

Sin embargo, según LORENZ, no hay contradicción entre el pragmatismo de la adaptación y el realismo hipotético. Por el contrario, este realismo es un prerequisito necesario del éxito adaptativo. El ajuste comportamental presupone un ajuste cognoscitivo, una correspondencia (verdad) de los enunciados racionales con la realidad del mundo.

Esta hipótesis del "ajuste" me parece que pertenece necesariamente a una metateoría de la teoría de la evolución. Presupone un sujeto que sobrevuele todo el proceso evolutivo y el conjunto de las relaciones de adaptación entre organismos y medios (LOW, en LORENZ-WUKETITS, 1984). La razón. que construye la ciencia, la teoría de la evolución y la GE, tendría que quedar fuera de la evolución y de la naturaleza. Si se naturaliza la razón -en el caso de la GE, si se enclasa la razón como un producto adaptativo del azar y la necesidad-, entonces no será posible considerarla como recapitulación representativa de la naturaleza con pretensión de objetividad y de verdad.

Notas

(1) En las referencias bibliográficas se mencionan las obras principales de las tres líneas de explicaciones evolucionistas de la razón.

(2) La tesis de las expectativas innatas en la que están de acuerdo POPPER y LORENZ (1985), y los análisis de PIAGEt sobre acomodación y asimilación, subrayan el rol activo de los organismos respecto del medio.

(3) PIAGET (1969) sostiene que el neodarwinismo y la teoría del ensayo y eliminación de errores se inscriben en la corriente apriorística racionalista. Esto vale para POPPER y LORENZ.

(4) El concepto de procesos "raciomorfos" proviene de E. BRUNSCHWICK y fue asumido por K. LORENZ (PRIBAM-LORENZ; LORENZ, 1974), R. RIEDL (1983), R. KASPAR (LORENZ-WUKETITS, 1984) y otros.

(5) M. RUSE (1987) alega que las operaciones formales elementales de la razón son comunes a las más diversas culturas y tienen valor adaptativo. Por eso, conjetura que deben ser un resultado de la selección natural. ¿Serían operaciones fronterizas entre lo raciomorfo y lo racional?

(6) K. POPPER sostiene la misma idea: a) el desarrollo del conocimiento representa una aproximación a la verdad y b) la razón humana formula y responde no sólo a problemas de supervivencia, sino también a problemas teóricos, artísticos y religiosos (1974, c. 6, Parr. XXIV).

(7) Entre las explicaciones evolucionistas de la inteligencia racional, la de PIAGET es la más afín al pragmatismo. Considera que el conocimiento en todos sus grados, incluidos la inteligencia y el pensamiento racional, es no una representación del objeto sino un esquema de coordinación de acciones del organismo en el tratamiento práctico de los objetos. Y el paradigma y grado superior de la

inteligencia humana es la combinatoria formal lógico-matemática (el núcleo duro de la razón instrumental).

BIBLIOGRAFIA

CAMPBELL, D.F., 1974. *Evolutionary Epistemology.* en Schilpp P.A. *The Philosophy of K. Popper.* La Salle, Illinois. p. 413-463.

LORENZ, K. 1985. *La otra cara del espejo.* Plaza Janés. Barcelona.

PRIBAM-LORENZ, *Biología del aprendizaje.* Paidos. Buenos Aires.

LORENZ-KREUZER, 1988. *Vivir es aprender.* Gedisa. Barcelona.

PIAGET, J. 1969. *Biología y conocimiento.* Siglo XXI. Madrid.

1978. *Adaptación vital y psicología de la inteligencia.* Siglo XXI. Madrid.

POPPER, K. 1974. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista.* c. 3, 6 y 7. Tecnos. Madrid.

1982. *El Yo y su cerebro.* P1 y 2, Dial. 11 y 12. Labor. Barcelona.

POPPER-LORENZ. 1990. *Die Zunkunft ist offen.* Piper. Munich.

RIEDL, M. 1983, *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón,* Barcelona, Labor.

RUSE, M. 1987. *Tomándose a Darwin en serio.* c. 2 y 5. Salvat. Barcelona.

VOLLMER, G. 1975. *Evolutionnaere Erkentnisstheorie.* Stuttgart.

WUKETITS,F.M.(Ed) 1983. *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology.* Reidel. Dordrecht.

ZUBIRI,X. 1981. *Inteligencia sentiente.* Alianza. Madrid.

ACERCA DE LA FILOSOFIA EN LATINOAMERICA

Mercedes Puló de Ortiz *

*Universidad Nacional de Salta

"El filosofar latinoamericano nace por inseminación artificial... Casi podría decirse que viene al mundo como un hijo espurio que se quiere ocultar y se abandona en la puerta de un convento" (1) dice Francisco Miró Quesada en su obra *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano.* La analogía que hace con esta expresión el filósofo peruano nos da pie para reflexionar acerca de la filosofía, su historia, su lugar y su misión en Lationamérica.

La procreación supone dos partes que se complementan, cada una de las cuales aporta en su unión distintos elementos que dan origen a una nueva vida; cuando una de las partes posee una deficiencia en el aparato o sistema reproductor, de la unión no se sigue la vida, en ese caso estamos ante un fenómeno de esterilidad.

La ciencia ha permitido a partir del estudio del fenómeno de la esterilidad, la posibilidad de extraer por sistemas artificiales el semen y colocarlo en un vientre fecundante. Este proceso, conocido como inseminación artificial, ha sido adoptado con entusiasmo por los productores ganaderos, quienes seleccionando sementales de características excepcionales, han logrado mejoramientos genéticos considerables y, consecuentemente, mayor rentabilidad económica: más carne, de mejor calidad, más leche, menores costos. Un manipuleo que ha privado a las hembras de las distintas especies de un derecho que les corresponde en su condición de vivientes, el de la experiencia sexual.

En el género humano, la inseminación artificial, tiene un origen más complejo. La unión de la pareja para la procreación no responde exclusivamente al instinto, sino que éste se humaniza, en una decisión libre de unión que se alimenta en un sentimiento de amor o entrega mutua que se proyecta en el hijo. Así, pues,en la pareja que existe esterilidad, el recurso de la inseminación artificial será el fruto de una decisión libre. El origen antinatural del nacido no anula la paternidad, el hijo es querido y acogido. Del mismo modo, se puede llegar a la inseminación sin que medie una pareja, un individuo de cualquier sexo, puede tener el deseo de un hijo, sin estar dispuesto a contar con una pareja estable, el hecho no es frecuente pero sí posible.

En la inseminación descubrimos una voluntad de paternidad por encima de las dificultades, contrariamente el hijo que se abandona es un hijo no querido que

supone una paternidad eludida. En este caso el nacido llegó naturalmente en una pareja estable o circunstancial, sin ser querido, y se abandonó, o porque resultaba un obstáculo en la vida de sus progenitores o porque éstos se veían imposibilitados de criarlo y compelidos a dejarlo en la posibilidad de que el destino le ofreciera una suerte mejor.

Creemos que no es lo mismo nacer por inseminación artificial que tener un origen natural y haber sido abandonado. Sin embargo, Miró Quesada unifica ambas situaciones para explicar desde la analogía el origen del filosofar latinoamericano.

Para el filósofo peruano el filosofar latinoamericano nace por *inseminación artificial* porque los latinoamericanos no cuentan con una tradición filosófica, mientras que el filosofar occidental cuenta con un árbol genealógico que se hunde en el confín de los tiempos, en igual sentido que el filosofar oriental.

Si se habla de filosofar se está aludiendo a una actividad humana que supone ciertas condiciones:

* Un fin móvil de la actividad que es a saber -la verdad- la sabiduría.

* Una forma de saber que no se queda en la mera descripción de los hechos, sino que busca las causas o razones que rigen las cosas.

* Una condición, la crítica radical, que elude los supuestos teóricos en la búsqueda de la verdad del objeto de que se trate.

* Un horizonte que no delimita a éste o aquel objeto en particular, la actividad del filosofar, sino abierto a la totalidad, a lo universal.

En su larga historia, el filosofar se ofrece con una gran plasticidad, en unos casos el ejercicio de la actividad tuvo un carácter eminentemente especulativo y teórico, y en otros se presentó como reflexión crítica sobre la experiencia.

Por su parte la filosofía es el resultado del filosofar, un saber que no posee un perfil unitario sino múltiple que depende, entre otras cosas, de la forma en que el filósofo encaró el estudio del objeto, y del objeto de que se trate en sí mismo.

Nos preguntamos entonces ¿cuál es el motivo que llevó a Miró a afirmar que la filosofía nace en latinoamérica por inseminación artificial?

La inseminación es una respuesta artificial ante la imposibilidad de engendrar un hijo, entonces, en lo que hace a la filosofía, la afirmación supone que los

latinoamericanos somos incapaces de filosofar, estériles mentales, lo que significa inferiores respecto a los occidentales europeos y orientales que cuentan con una larga y sólida tradición filosófica, lo que da muestras de su fertilidad mental.

No es ciertamente ese el sentido estricto de la afirmación del peruano, se trata de otro planteo, el que lo impulsó a expresar ese concepto, que por otro lado no es exclusivo de este autor que lo hace desde una perspectiva crítica, sino que tiene un carácter general a la hora de evaluar la tradición filosófica latinoamericana.

Lo cierto es que los latinoamericanos, sobre todo al salir del período colonial y entrar a las Repúblicas, en un proceso ininterrumpido hasta nuestros días, consideraron a la filosofía europea en sus múltiples manifestaciones, como la única y acabada filosofía, el *non plus ultra*; y los que aquí se llamaron filósofos, en general no lo fueron, sino que adoptaron una actitud esencialmente antifilosófica, tal es la de convertirse en meros receptores-trasmisores de teorías y especulaciones ajenas.

Para nosotros tal postura tiene una clara analogía con lo que significa la inseminación artificial en la producción ganadera, donde se apela a un procedimiento artificial, no necesarimente por esterilidad, sino a fin de obtener un producto más rentable. Tal conducta, desde el punto de vista de la vida, significa una dominación, una lesión a sus ritmos y leyes.

La analogía entre el proceso de inseminación en ganadería y del proceso de inseminación en filosofía, tiene un aspecto común en el hecho de que en ambos casos la creación o procreación es posible si se hecha mano a un *semen* que se considera excepcional, superior; la diferencia entre ambos procesos radica en que las especies animales no cuentan con la posibilidad de repudio o negación a ese manipuleo externo, mientras que los seres humanos son libres y acuden a la inseminación por propia voluntad, lo que implica que se consideran estériles. Se trata, para nosotros, de un auténtico complejo de inferioridad que se manifiesta no sólo en lo que hace al filosofar sino en distintas actividades de la vida del latinoamericano.

Entendemos que la raíz del complejo de inferioridad de los latinoamericanos radica en el racismo que considera la superioridad de la raza blanca y su misión de civilizar y dirigir los destinos de las otras razas consideradas inferiores. Frente a esta concepción etnocéntrica se da en nosotros una especie de *pudor biológico* ante el hecho del mestizaje de sangre, entonces resulta explicable la *inseminación* para garantir cierta pureza y disimular el mestizaje cultural. Mestizaje cultural que incluso se manifestó cuando intenamos ser fieles transmisores de las filosofías importadas. Esta actitud significó por mucho tiempo autoengaño, tal como lo expresa Alejandro Korn cuando dice: *"De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos*

visita; suele descubrirnos más rasgos propios -buenos o malos- de cuanto nosotros mismos sospechamos" (2).

El mismo Korn señala que la actitud receptiva-reproductiva de ideas filosóficas importadas, es históricamente *Filosofía en la Argentina. "Nosotros los argentinos..., pertenecemos al ámbito de la cultura occidental y hasta la fecha solamente hemos asimilado ideas importadas. No podemos abrigar la pretención de una filosofía propia, pues todo el afán de nuestros hombres dirigentes se ha encaminado a europeizarnos, a borrar los estigmas ancestrales, a convertirnos en secuaces de una cultura superior..."* (3).

Nosotros creemos que se puede hablar de un proceso semejante en toda latinoamérica, donde el modelo europeo se presenta como arquetipo y toda la mezcla, síntesis o unión que supone el mestizaje implica una degradación.

Miró Quesada, por su parte, señala distintas generaciones de *secuaces* de la filosofía europea entre nosotros, cada una de ellas con matices distintivos: los patriarcas, los forjadores, los técnicos o generación joven.

Los patriarcas, sin formación académica, realizan un verdadero esfuerzo receptivo del pensamiento europeo que no siempre trasciende el nivel de asimilación teórica, y en consecuencia no alcanza lo que Miró denomina *comprensión de caladura*, esto es crítica y metódica. Los forjadores, discípulos de los primeros, perciben las falencias de la generación anterior e intentaron revertirlas preocupándose por crear las condiciones para adquirir la formación teórica necesaria que lleve a lo que el argentino Francisco Romero denominaba *normalidad filosófica*. La acción de los forjadores, da vida a una nueva generación, a la que Miró denomina *de los técnicos*, a ellos unifica una actitud: hacer filosofía auténtica, lo que significa desde *sí mismos, con rigor metodológico, sin que exista entre ellos coincidencias temáticas.* "Para unos, los menos -dice Miró Quesada- *que llamamos el grupo afirmativo, hacer filosofía auténtica consiste en filosofar sobre su propia realidad; para otros, los más, que llamamos el grupo asuntivo, consiste en hacer filosofía de carácter universal, hacer contribuciones al análisis de los grandes problemas filosóficos que tienen significación para el pensamiento contemporáneo. El primer grupo afirma que se puede hacer filosofía auténtica meditando sobre la realidad latinoamericana; el segundo considera que para hacer filosofía auténtica hay que asumir lo hecho por la filosofía europea, hay que elevarse hasta su nivel y hay, por eso, que seguir preparándose a fondo tanto desde el punto de vista científico como humanístico para hacer posible esta ascención"* (4).

Para nosotros ambas posturas: *afirmativa y asuntiva*, no son ni deben ser excluyentes, son lícitas, y lo que permitiría elevar el filosofar latinoamericano en su conjunto, se daría si la apertura de cada una de ellas llevara a la complementaridad

El mundo contemporáneo, sobre todo por el avance de las comunicaciones, no nos permite el enclaustramiento regionalista sordo y ciego a los temas y problemas vigentes en el resto del mundo y su tratamiento filosófico, de modo que los que nos inclinamos por la reflexión filosófica sobre nuestra realidad, debemos hacerlo con una actitud abierta a la filosofía universal y rigurosamente crítica en el uso que hagamos de los análisis y los métodos ajenos que adaptemos o adoptemos en nuestras investigaciones, y no como dóciles secuaces de aquellos.

Por otra parte, no creemos que *los asuntivos*, los que han asumido la tradición filosófica europea, e intentan dar desde sí mismos repuestas a los grandes problemas universales, pueda evadirse de su *ser latinoamericano*, y si ellos mismos no lo reconocen, lo reconocerán los de afuera, como lo señalaba hace más de cincuenta años Alejandro Korn.

El surgir de esta *nueva generación técnica*, nos presenta un futuro esperanzador para el filosofar latinoamericano, sin embargo en los análisis sobre la problemática del filosofar en latinoamérica, no se ha considerado un tipo de reflexión que cuenta con una larga tradición entre nosotros, nos atreveríamos a decir que ella hunde sus raíces en nuestro pasado pre-hispánico, y que si bien no se ajusta estrictamente a los modelos del filosofar europeo, tiene en sus resultados carácter filosófico, en la medida que busca las razones profundas de las cosas, desde una situación concreta y ofrece respuestas que hacen a lo humano universal.

Seguramente Miró Quesada, al afirmar que el filosofar latinoamericano *"viene al mundo como un hijo espureo que se quiere ocultar y se abandona en la puerta de un convento"* pensó en esa reflexión latinoamericana motivada por la experiencias concretas y libre frente a los modelos filosóficos arquetípicos, que fue ignorada desde las estructuras académicas.

En el mundo pre-hispánico el mito era el principio organizador de la vida que proporcionaba a los hombres un código para la acción y un principio de inteligibilidad. El momento del nacimiento de la filosofía se ha caracterizado siempre como el paso del mito al logos. Platón, en el *Teeteto*, pone en boca de Sócrates la explicación de ese paso, que es el nacimiento de la razón occidental: *"Es propio por entero de un filósofo este sentimiento: asombrarse. La filosofía no tiene otro origen, y quien hizo de Iris* (la dialéctica) *la hija de Thaumas* (el asombro) *debía entender mucho de genealogías"* (5). Así, el creador de los mitos, *"aquel que entendía mucho de genealogías"* fue un filósofo, estableció un mito que sirvió a la comunidad prescribiendo bases para la acción desde el logos. En nuestros ancestros pre-hispánicos la situación no fue diferente, los mitos que establecían los modos de conducta dan cuenta de una sabiduría, de un logos que establecía criterios racionales de valor universal. Quien creó en el confín de los tiempos a la Pachamama, la Madre,

de la Tierra, respondió a razones ecológicas profundas, convirtiéndola en custodia de los recursos naturales, a fin de garantir su preservación al servicio de los hombres.

En tiempos míticos, la vida de la comunidad se apoyaba en creencias casi exclusivamente, y éstas no se cuestionaban porque constituían principios eficientes para la acción, ello no significaba que el patrimonio mítico fuera extraño a la razón, o que los hombres no estuvieran dotados de esa facultad.

En latinoamérica existe una fractura con la conquista y el proceso de aculturación o colonización cultural, con lo que, al decir de Miró Quesada, ese fenómeno natural en la vida del espíritu que es el paso del mito a logos, se interrumpe. Pero, por otra parte señala, como vimos, que el nacimiento de la filosofía latinoamericana por inseminación es fruto de la falta de tradición, y afirma *"la filosofía no puede comprenderse sin su historia"* y es inaislable de ella. Nuestra tradición histórica implica que nuestra vida espiritual debió soportar el choque de la conquista y aculturación posterior, y si esa experiencia movió una forma particular de reflexión, esa ha sido nuestra forma particular de filosofar. Coincidimos con Korn cuando afirma: *"¿Se concibe una colectividad humana unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes, desarrolle su acción sin poseer algunos ideales generales? Pues si logramos desentrañar esas ideas implícitas del devenir histórico hallaremos, por fuerza, una posición filosófica. De hecho, nunca nuestro pueblo ha dejado de tenerla"* (6).

Entendemos que, para que la nueva generación pueda hacer una auténtica filosofía latinoamericana, no podrá prescindir de esta tradición que a nosotros se nos presenta como Pensamiento Latinoamericano. Sus cultores no tuvieron intención de hacer filosofía, buscaron razones y respuestas a sus problemas urgentes y, en muchos casos, el resultado de su actividad fue filosófico.

Hablamos de Pensamiento porque, creemos, este tipo de actividad es la que caracteriza esa tradición ignorada de la Filosofía de la Urgencia. Hernán Zucchi caracteriza con tremenda claridad el pensamiento valiéndose de una analogía entre pensar y pesar, con la tradicional balanza de dos platos; en uno de ellos se coloca el objeto que se quiere pesar que se *"hunde vertiginosamente hacia abajo"*, ese movimiento se compensa con las pesas colocadas en el otro platillo, hasta lograr el equilibrio.

"Pensar, como pesar -dice Zucchi- *supone una actividad que al menos implica dos operaciones complementarias entre sí... en el primer platillo del pensar-platillo constituído por un material sensible- experimentamos la densidad o el peso ontológico de una cosa...nos la habemos con la existencia misma de algo... El único modo de apreciar la realidad de la cosa es el de soportarla, el de hundirnos junto con ella, arrastrados por su peso ontológico. La cosa gravita sobre nosotros: nos*

conmueve y altera, porque nos sentimos forzados a acompañar de alguna manera el precipitado movimiento de la cosa, o sea, su incidencia en nosotros"(7).

A los amigos de ignorar o invalidar como poco académico, riguroso u objetivo, el punto de partida que caracterizó el pensar de los latinoamericanos, nos atreveríamos a preguntarles, si ese compromiso con la realidad tiene sólo validez en la estrechez de nuestras fronteras geográficas o puede extenderse a todos los hombres, de todos los tiempos y las distintas latitudes. Más aún, difiere este punto de partida, esencialmente, del asombro que obtuvo allá lejos y hace tiempo carta de ciudadanía indiscutible del filosofar único y definitivo?

"Pero el pensar no sólo es experimentar el peso ontológico de la cosa, es decir su realidad, sino también apreciarla, para lo que se necesita una operación complementaria de la primera, simbolizada por lo que ocurre en el segundo platillo de la balanza" (8), donde colocamos las medidas con el fin de encontrar causas y razones de la cosa en su totalidad, no refiriéndose sólo a determinados aspectos, por lo que el pensar, no se reduce sólo a la intelección de la esencia o naturaleza prescindiendo de la existencia. De allí que el pensar no sea una actividad exclusivamente teórica, sino que en ella juegan los sentimientos, las creencias, la experiencia. Por eso afirma Zucchi que *"el pensar es una actividad patética"*, porque padecemos nuestro ser entre las cosas, nos conmovemos por ellas, nos esforzamos por comprenderlas y relacionarnos con ellas.

Si el pensar depende de *"un acto un tanto ciego"*, pero *"cálido y cierto"* que no se agota en el ejercicio del entendimiento lógico racional, sino que obedece también a los dictados de la *"la lógica del corazón"*, nos preguntamos: ¿este ejercicio reflexivo-vital es una exótica particularidad mental de los latinoamericanos o tiene validez como una de las actitudes posibles del filosofar universal?

La misión del filosofar latinoamericano es rescatar el pensamiento abandonado que constituye nuestra tradición, sentir su peso ontológico y poner en el platillo de la estimación todo el rigor metodológico, que nuestros antecesores omitieron en la urgencia, sin abandonar, en el esfuerzo comprensivo, los sentimientos y la vivencia. Recién entonces podemos decir con Zea: *"¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más, que lo latinoamericano se dará ineludiblemente"*. (9).

Notas

1. MIRO QUESADAS, Francisco. 1974. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano,* Méjico: Ed. F.C.E.M., pág. 25.

2. KORN, Alejandro. 1983. *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, Bs.As.Ed. Solar, pág. 274.

3. Idem, pág. 274

4. MIRO QUESADA, Francisco. 1981. *Proyecto y Realización del Filosofar Latinoamericano*, Méjico: Ed. Tierra Firme, pág.15.

5. PLATON. 1970. *Teeteto*, Bs.As.: Ed. Aguilar, 155c., N64.

6. KORN, Alejandro. ob. cit., pág. 273.

7. ZUCCHI, Hernán. 1967. *¿Qué es la Antropología Filosófica?*, Bs.As.: Ed. Columba, págs. 14 y 15.

8. Idem, pág. 15.

9. ZEA, Leopoldo. 1971. *La esencia de lo Americano*, Bs.As.: Ed Pleamar, pág. 186.

BILBIOGRAFIA

CLEMENTTI, Hebe. 1982. *Formación de la Conciencia Americana*, Bs.As.: ed. Pléyade.

HERNANDEZ ARREGUI, J.J. 1970. *Imperialismo y Cultura*, Bs.As.: Ed. Hachea.

KORN, Alejandro. 1983. *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, Bs.As.: Ed. Solar.

MIRO QUESADA, Francisco. 1974. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*, Méjico: Ed. Tierra Firme, F.C.E.M.
1981. *Proyecto y Realización del Filosofar Latinoamericano*, Méjico: Ed. Tierra Firme, F.C.E.M.

ROIG, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, Méjico: Ed. F.C.E.M.

ZEA, Leopoldo. 1971. *La Esencia de lo Americano*, Bs.As.: Ed. Pleamar.

ZUCCHI, Hernán. 1967. *¿Qué es la Antropología Filosófica?*, Bs.As.: Ed. Columba.

PARA UNA RELECTURA POSIBLE DE LA EPISTEMOLOGIA KANTIANA

(La Estética Trascendental y la Ciencia Contemporánea)

Carmen Alicia Rechach *

* Universidad Nacional de Rosario

¿Cómo puede ser leída hoy después de las geometrías "no- euclidianas", la afirmación de la "Estética Trascendental": "El espacio no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos" y "El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general". "Tomados juntamente ambos espacio y tiempo son formas a priori de toda intuición sensible".

¿Cuál es la relación de la Geometría y la Ciencia Natural?

¿Son posibles y en qué sentidos otros espacios?

Si para LEIBNIZ la existencia matemática significó ausencia de contradicción y tuvo que demostrar la no-contradicción de los axiomas, para Kant, existir matemáticamente es ser "construíble".

La realidad empírica del espacio y del tiempo significa o no validez objetiva de las determinaciones espacio-temporales, en Matemáticas y Física?

Realidad empírica, sin embargo, implica "idealidad trascendental". Espacio y Tiempo son formas de la intuición humana y sólo podemos demostrar su validez con respecto a las cosas, tal como se nos presentan y no tal como son "en sí". En definitiva: ¿Es posible "revalidar" epistemológicamente, los planteos de la "Crítica de la Razón Pura", sin entrar en contradicción con la Geometrías no-euclidianas y la Física Contemporánea?.

O por el contrario habría que admitir que el Kantismo ha sido definitivamente desbordado?. Al menos, ¿son rescatables las Categorías Kantianas, como propone BACHELARD en uso no-Kantiano?.

Tomando como base las premisas de que:

1. La espontaneidad del conocimiento "puro" no sólo genera los objetos de las Matemáticas sino también los de la Ciencia Natural.

2. Y de que la tesis de la idealidad trascendental del espacio y del tiempo, sustenta esta propuesta, trataré de fundamentar un "retorno" a Kant -"CONDICIONADO".

I. La Historia de Las Ciencias. El Progreso en Filosofía.

"Hay en Kant una verdadera Filosofía de las Ciencias" (Popper)

La Filosofía, ¿progresa?, ¿o recién estamos empezando a llegar a Platón, según Jaspers?

Para Bachelard hay progreso filosófico de las nociones científicas. Lo que no tiene sentido en una historia "pura" o absoluta de las ideas, lo adquiere cuando hablamos de cómo impactan las ciencias en la filosofía. Es tan claro el Progreso entendido de esta manera que se puede afirmar que la ciencia ordena la filosofía misma.

Si como dice Nietzsche, sólo por la fuerza del pasado puede comprenderse el presente, no se trata de relegar a un museo de las ideas a los grandes pensadores de la filosofía, no se trata de deshistorizar, sino de meternos en la historia. El contexto de descubrimiento está enraizado en la historia general, en sentido faucaltiano y debe ser tenido en cuenta. Una historia comprendida, ya no será jamás una historia pura, ¿Y quién puede desear no comprender?.

Para desterrar el mito del progreso, iluminista y positivo, habrá que renunciar a los anaqueles ordenados, a la linealidad, a la ingenuidad que conmina al historiador de las ciencias y de la filosofía, a ser objetivo. Renunciar a esta "historia general", es así renunciar a ser sujeto. Habrá que penetrar en la historia, buscar las articulaciones de los actos epistemológicos, asumir las crisis, las instancias negativas, los cambios, nunca definitivos o absolutos. Habrá que admitir algo así como un pasado actual. Una dialéctica del pensamiento científico.

Las formaciones progresivas de la verdad sólo podemos verlas en el pasado, pero parados en el único lugar posible, el presente. Las categorías Kantianas, a la luz de las ciencias contemporáneas, no deben ser desechadas sino reformuladas. Es el caso de la categoría de sustancia, en química se puede razonar una sustancia en el desarrolo de su fórmula. Se trataría de una especie de noúmeno no entendido como un límite absoluto sino como un horizonte de aproximación dialéctica. El Kantismo clásico no podría admitirlo, pero quedaría comprendido en un Kantismo reformado, entendido recurrentemente en la historia de la ciencia. El Kantismo dejó en desorden el empleo de las categorías, no todos los pensamientos se moldean en el marco de

una categoría, otros se adaptan a categorías diferentes. No hay simultaneidad total del pensamiento y de todas sus categorías. Los matemáticos nos enseñaron a totalizar las formas del espacio y del tiempo en un espacio-tiempo.

El sustancialismo, en el sentido aristotélico y aún cartesiano y leibniziano tampoco puede subsistir a la luz del carácter correlativo de la relación sustancia-energía "y no parece imposible caracterizar una reacción por las radiaciones que absorve o emite, tanto como por las sustancias que produce" (1).

Las nociones de masa, energía y campo gravitatorio han tenido que ser reformuladas o quizás lo sigan siendo. Sólo el "efecto Einstein" puede testimoniar la realidad de las "enanas blancas". Me refiero a la asombrosa densidad de su materia. Materia formada por núcleos atómicos, sin la evoltura circundante de los electrones. El tamaño del átomo, en efecto está constituído por los electrones que lo abultan en torno a la pequeñez del núcleo que concentra casi toda su masa atómica. Las enanas blancas son un caso de materia extremadamente densa, constituída por átomos sin electrones, por lo tanto pueden contener una masa inmensa en un espacio muy reducido.

En 1934, Kniper descubre una estrella de duodécima magnitud con un diámetro incluso menor que el de la Tierra, pero cuya masa supera varias veces la del Sol. Un dedal de esta materia pesaría 40 toneladas y las hay más pesadas aún.

Nada contradice la posibilidad de cuerpos celestes aún más densos, con campos gravitatorios tan fuertes, que provocarían una curvatura tan intensa en sus rayos luminosos que jamás podrían abandonar la estrella que los produce. Un cuerpo así nos sería invisible, totalmente invisible, no a causa de su distancia, ni por su obscuridad, sino por el peso atómico de su masa. Como vemos, las nociones que la Metafísica acuñó y pulió por siglos, se estremecen y la lógica aristotélica no cuenta ni lo infinitamente grande ni en lo infinitamente pequeño (el micro objeto de Heisemberg por ejemplo o el electrón saltarín de Planck). Las categorías Kantianas, deben ser reformuladas, dialectizadas dirá Bachelard, pero no abolidas. La Distancia que marcó Kant entre empirismo y racionalismo sigue vigente. Los puros datos sin la razón son ciegos, la pura razón sin los datos (de la ciencia) es vacía.

Las categorías de noúmeno y fenómeno siguen siendo verdaderas si sabemos leerlas desde los datos de las ciencias. Como ocurre con "espacio-tiempo", "sustancia", "esencia", "causalidad"„ etc.

No sería acaso la más perfecta imagen de noúmeno en sentido Kantiano (no iluminado por la epistemología Bachelardiana, como horizonte de aproximación), esta materia extraordinariamente pesada de campos gravitatorios paralizantes para sus

rayos luminosos, que jamás podremos conocer?. En términos Kantianos, esa materia que jamás llegará a ser fenómeno.

II. Tiempo y espacio.

Hay un texto de la "Estética Trascendental" que deja abierta, en toda su magnitud la cuestión del espacio y del tiempo. Sin su resolución no podríamos preguntarnos por la naturaleza y jamás podríamos construir una Geometría.

¿Qué son pues tiempo y espacio? ¿Son seres reales? ¿Son solamente determinaciones o relaciones de las cosas en sí aunque no fueran percibidas? ¿O son de tal naturaleza que sólo pertenecen a la forma de la intuición y por consiguiente a la calidad subjetiva de nuestro espíritu, sin lo cual estos predicados no podrían nunca ser atribuidos a cosa alguna? (2).

Podríamos dividir el campo de la Crítica en dos partes, por un lado la ontología, por otro la gnoseología; asimismo de la objetividad o subjetividad de Espacio y Tiempo se siguen cuestiones fundamentales para la Geometría y la Ciencia Natural.

III. El espacio "Ideal". La Geometría.

El espacio de la Física Newtoniana y de la Geometría Euclidiana eran coherentes y semejantes. Desde Einstein queda claro que el espacio depende de los cuerpos y del movimiento de los cuerpos. Esto no debe ser entendido como una recusación de la Geometría Euclidiana. La causa de ello es que el espacio de la Geometría no tiene nada que ver con el de la Física. El espacio de la física como elemento de la realidad, está sujeto a las condiciones de la realidad. Naturalemente de la realidad "fenoménica". Ya que la realidad "noumenal" es un horizonte en fuga para el hombre.

Sea cual fuere el concepto de realidad y de naturaleza, el espacio de la Geometría no guarda relación con la realidad, no es un elemento de las cosas, no es el continente de las cosas como lo pensaron los griegos, como sostiene Descartes.

El espacio geométrico es íntegramente ideal, es una noción pura, abstracta sobre la cual no puede plantearse el problema ontológico de su existencia en "sí". Es más, le es totalmente indiferente que es espacio físico donde se transmiten los rayos luminosos y en el que gravitan los cuerpos, sea más o menos deformado por la presencia de campos gravitatorios. Esta es una verdad epistemológicamente nunca suficientemente remarcada; la absoluta idealidad del espacio matemático. La exactitud en este aspecto de la formulación Kantiana es innegable. Si alguna falla

debemos señalar, no es en lo que Kant afirmó, sino en lo que dejó de remarcar o dicho de otra manera en que no fue suficientemente lejos. Si bien el primer paso es negar el carácter trascendente del espacio, es necesario avanzar más hasta dejar establecido la noción del carácter puramente ideal de la noción de espacio.

Para Kant el espacio es "como si" fuera existente y no alcanzó a distinguir entre "espacio físico", condición de los objetos y el espacio "puramente ideal"de la Geometría.

Podríamos decir que el espacio del Geómetra no existe no tiene realidad física y no necesita someterse a las condiciones que dimanan de los objetos reales en movimiento. Podríamos definirlo como espacio pensado, mentado, construído y no sujeto a las condiciones de la realidad, queda así abierta la puerta a "n" geometrías posibles.

Sus determinaciones pertenencen a las leyes rigurosas del pensamiento lógico.
Según la Teoría de la Relatividad el espacio físico es un espacio de curvatura positiva, el espacio de Rieman. Es decir que al presentarse en el cosmos campos gravitatorios, éstos actúan como deformadores del espacio euclidiano, siendo otros tantos sistemas de referencias, ya que el espacio, el movimiento, la simultaneidad y la duración son nociones relativas y no absolutas como creía Newton.

La mejor metáfora para aludir a este espacio relativista es la de un espacio "molusco" o bien la de un plano volcado sobre sí mismo. Esto nos lleva a comprender en toda su importancia la distinción Einsteiniana entre infinito e ilimitado que ya había planteado Gauss.

Las Geometrías no-euclidianas son en realidad pura lógica y muestran claramente la antinomia entre el ver y el pensar, entre la percepción y la razón. Estas construcciones lógicas son como fantasmas en la "pura" región de la verdad ideal.

Una definición posible de la Geometría es la que la determina como una ciencia de la posición en el espacio y que estudia las relaciones y magnitudes. Cabe entonces preguntar ¿de qué espacio?. La Geometría es la ciencia de las relaciones en un espacio que no es el espacio físico. Este espacio es una noción puramente ideal.

IV. La Estética trascendental y la idealidad del Espacio y del Tiempo.

Para Kant los juicios geométricos son sintéticos. En la discusión sobre el carácter axiomático o no de la Geometría, Kant opta por la primera tesis.

Leibniz en cambio pensó en la absoluta necesidad del espacio euclidiano, aún su tridimensionalidad en objetividad plana, como lo demuestra en la Teodicea.

Kant, en "Pensamientos sobre la estimación verdadera de las Fuerzas Naturales" se aparta abiertamente de Leibniz y admite la posibilidad de una geometría de "n" dimensiones.

Podemos decir que Kant comprendió el carácter axiomático de la aritmética y trabajó conceptualmente alguno de sus axiomas.

La espontaneidad del pensar geométrico se manifiesta por primera vez en cuanto síntesis, basado en axiomas. Los axiomas como verdades esenciales pueden ser entendidos de dos maneras:

a) como verdades esenciales sobre la estructura fundamental del espacio.
b) como tesis arbitrarias del pensar (idealidad pura de la noción del espacio).

Es innegable que Kant se dio cuenta de que lo lógicamente posible va más allá de la Geometría Euclidiana. Pero no aceptó su realidad por cuanto no sería construíble en la intuición.

Las Geometrías no-euclidianas son puros entes de razón. Ahora bien, el supuesto Kantiano de que estas geometrías no podrían ser utilizadas por la física, no se cumplió.

Los juicios de la Geometría son sintéticos a priori, porque podemos construirlos en la intuición pura.

La espontaneidad se manifiesta plenamente en una nueva instancia, en esta modalidad constructiva de la Geometría. El pensar matemático no es solamente pensar los conceptos puros, es sin dudas; construir. O sea la Geometría y todas sus demostraciones son "constructivas".

El alejamiento de Kant con respecto a Leibniz se produce cuando seguramente notó las dificultades epistemológicas que representa la tesis Leibniziana del espacio y del tiempo como "Phaenomene Dei". Sólo se puede admitir así una sola Geometría: la euclidiana. Aquí Kant se distanciará de Leibniz. El abismo queda planteado desde el momento en que Kant considera que el pensar para el cual el espacio es un fenómeno es el pensar humano: "No podemos hablar de espacio, de seres extensos, etc, nada más que desde el punto de vista del hombre" (3).

La idealidad trascendental del espacio y del tiempo ya habían sido planteadas por Kant en la Dessertatto de 1770 donde dice que el tiempo es: "subjectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria" y también le atribuye esta cualidad al espacio.

A pesar de que la Geometría euclidiana es para Kant "la geometría" al distanciarse de Leibniz y dejar bien en claro que el espacio es una forma de pensar humano dejaría la puerta abierta a otras geometrías posibles, al menos lógicamente posibles.

Repensar Kant, significa reconocer que "las condiciones que él fijó para la ciencia eran condiciones suficientes pero, no necesarias, en un nuevo pensamiento" (4).

Admitir la importancia epistemológica de la dialéctica naturaleza-razón. Sensibilidad o pensamiento para ubicarse entre un empirismo ciego y un racionalismo vacío, es una filosofía que reconoce el progreso propio en el progreso de las ciencias es reconocer el mérito del Criticismo.

Es interesante el análisis que hace Neuchsliz al valor actual del Criticismo, al señalar que "ningún cambio producido en la interpretación física del universo puede modificar nuestra manera, específicamente humana, de sentir el espacio y el tiempo, como entes bien diferentes, quedando la definición de Kant con respecto a las formas de nuestra sensibilidad, tan válida como lo fue antes. Mas aún, la demostración de que al espacio y tiempo subjetivos no corresponde realidad alguna en el mundo físico, debe considerarse como argumento decisivo en favor de la teoría Kantiana que había hecho notar el carácter enteramente humano de estas nociones, ya con más de un siglo de anterioridad que Einstein" (5).

Kant solamente habló de condiciones subjetivas, el error fue de quienes le atribuyeron una realidad que va más allá de las meras formas de nuestra organización sensorial.

Notas

1. BACHELARD, G. *La filosofía del No,* pag. 56-57.

2. KANT, I. *Crítica de la Razón Pura,* A, 23: B, 37: L, 171.

3. C.R.P.A, 26; B, 42; L,175.

4. BACHELARD, *La filosofía del No,* pag. 90.

5. NEUSCHLIZ, La Est. T. y la Fís. Contemp. pag. 193.

BIBLIOGRAFIA

KANT, I. *Crítica de la Razón Pura,* Losada, Bs.As. 1949.

BACHELARD, G. *La filososfía del No,* Amorrortu, Bs.As. 1984.

La Valeur Inductive de la Relativité, Presses Universitaires de France, Paris. 1927.

La actividad Racionalista de la Física Contemporánea, Siglo Veinte, Bs.As. 1975.

NEUSCHLIZ, S. *La Estética Trascendental en sus Relaciones con la Física Contemporánea,* Universidad Nac. del Litoral, Santa Fe. 1960.

LOS SEMINIARIOS EN LA ENSENANZA DE LA FILOSOFIA

Eduardo A. Rabossi *, Nora Stigol * y María Cristina González *

Universidad de Buenos Aires

1. Según la bibliografía estándar, un seminario está constituído por un número reducido de participantes que
   a) se reúnen para investigar intensivamente un tema específico;
   b) planifican sus reuniones;
   c) trabajan fuentes originales de información.

También hay acuerdo en sostener que el seminario tiene por objeto promover el aprendizaje activo, la colaboración intelectual recíproca y la indagación personal de una información no elaborada.

Como se sabe, el seminario no puede contar con más de quince participantes y sus sesiones no pueden exceder dos o tres horas consecutivas. El director o el equipo directivo del seminario tiene la función de organizarlo, en el sentido de decidir el tema a investigar, relevar la bibliografía pertinente, planificar las reuniones y distribuir las tareas básicas de los integrantes. Durante el desarrollo del seminario el director o el equipo directivo coordina y supervisa las actividades. Es importante señalar que la tarea de coordinación no debe afectar el principio de igualdad que caracteriza la investigación dentro del seminario.

2. Si se admite que la función básica de una facultad de filosofía es transmitir a los alumnos, de manera exitosa el arte de filosofar, resulta obvio que el seminario constituye el instrumento ideal para realizar lo que podemos denominar "la situación pedagógica kantiana", es decir, la situación en la cual se aprende a filosofar sin que nadie pueda atribuirse el papel de enseñar filosofía. (Cf. E. Rabossi, "Enseñar filosofía y aprender a filosofar" Cuadernos de Filosofía y Letras, VII (1984), pp. 3-8). Quizá ésta sea la razón por la cual en las principales facultades y departamentos de filosofía de todo el mundo, los seminarios ocupan un número de horas creciente en los curricula.

3. Creemos que en la situación actual de la enseñanza de la filosofía en nuestro medio universitario resulta prácticamente imposible desarrollar seminarios que logren alcanzar resultados positivos en lo que respecta al objetivo básico formulado: aprender a filosofar.

Cuando un profesor ofrece un seminario se encuentra, casi siempre con la siguiente situación:

a) los participantes suelen carecer de la información necesaria referida al tema;

b) su dominio de las estrategias de análisis de texto es insuficiente;

c) su aptitud para protagonizar una discusión racional de los problemas filosóficos es inadecuada;

d) su habilidad para integrar puntos de vista diferentes y elaborar propuestas superadoras, también es inadecuada.

En estas circunstancias el seminario se suele transformar en una secuencia de clases magistrales del director o del equipo directivo, y/o en una secuencia de exposiciones magistrales de los propios alumnos, y/o - y éste suele ser el mejor resultado posible en ese contexto-, en una lectura grupal comentada de los textos elegidos.

4. Buenas preguntas a formularse en este punto son las siguientes:

¿Cuáles pueden ser las estrategias adecuadas para revertir esta situación? ¿Qué papel corresponde atribuir en esas estrategias a los aspectos institucionales y al rol docente?

No es nuestro propósito en este trabajo intentar responder a estas preguntas de manera sistemática y exhautiva, sino más bien puntualizar una serie de factores que operan en el plano institucional y que a nuestro criterio impiden el logro de los objetivos pedagógicos para los cuales el seminario resulta ser el instrumento ideal.

Y como no nos gusta quedarnos únicamente en la denuncia de las limitaciones de nuestro sistema, también presentamos una experiencia pedagógica, desarrollada en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, durante el primer cuatrimestre de 1990.

5. Los factores institucionales negativos que suelen operar en el nivel de las prácticas docentes y de los reglamentos son numerosos. Lo que sigue es una nómina mínima de algunos factores recurrentes:

a) No suelen existir en los curricula espacios adecuados para entrenar a los alumnos en las prácticas esenciales del filosofar;

b) No suele existir en los profesores una actitud proclive a adoptar estrategias pedagógicas que lleven a internalizar en los alumnos las pautas básicas de la discusión crítica, de la identificación en los textos de tesis y de argumentos, de su reconstrucción en términos propios, de la elaboración de trabajos críticos, de la presentación y defensa de tesis propias, etcétera;

c) Los factores reglamentarios negativos suelen ser más sutiles de lo que puede parecer a primera vista. Creemos que sirve como ejemplo de lo dicho la disposición

de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que establece, correctamente, que es requisito de aprobación de los seminarios la presentación de un trabajo personal de carácter monográfico, pero que concede al alumno un plazo de dos años, a partir de la terminación del seminario, para presentarlo. Lo menos que puede decirse es que, desde el punto de vista pedagógico relativo a los objetivos de los seminarios, tal plazo es absurdo. Es obvio que permitir que la entrega de los trabajos críticos del seminario se realice con posterioridad a su terminación, favorece la desersión de los alumnos participantes al perder contacto con el tema, con sus pares y con el equipo directivo. Y aún en el caso en el que el trabajo se entregue en el plazo previsto, también el resultado es negativo: la elaboración del trabajo es solitaria y aislada del contexto del seminario, donde podría haber tenido la oportunidad de enriquecerlo, y el director o el equipo directivo del seminario, alejado ya de la "efervescencia teórica" que genera su clima de discusión, suele experimentar una sensación de extrañamiento respecto de los temas tratados y de las discusiones sostenidas.

Esta nómina mínima puede extenderse, pero los tres ítems incluídos son suficientes para ejemplificar el grado de negatividad de los factores institucionales en la práctica de los seminarios.

6. Pasemos ahora a la experiencia pedagógica que protagonizamos en nuestra Facultad. Ella consistió en el seminario que sobre el libro de J. Habermas Teoría de la acción comunicativa, Vol. I, realizamos durante el primer cuatrimestre de 1990. Se contó con las cuatro horas semanales obligatorias de clase, tal como lo exige el reglamento de la Facultad, y se agregaron dos horas adicionales.

El seminario se desarrolló en dos etapas, de 7 y 5 semanas respectivamente. El objetivo de la primera etapa fue el de lograr un manejo adecuado del texto básico propuesto en el seminario, para alcanzar con ello un marco de referencia común en el que apoyarse en la segunda etapa.

Respecto a la metodología de esta primera etapa, la tarea se llevó a cabo a lo largo de tres módulos horarios de dos horas cada uno. Las dos primeras horas se dedicaron a exponer y discutir las respuestas a un cuestionario entregado oportunamente sobre partes específicas del libro, que los participantes debían presentar por escrito. La tarea de las dos horas siguientes se centró en el conocimiento de la bibliografía complementaria; los participantes tuvieron a su cargo la exposición de temas acotados de dicha bibliografía. El tercer módulo horario de dos horas estuvo a cargo del profesor titular; su tarea fue la de ofrecer marcos teóricos en los que pudieran encuadrarse los temas propuestos para investigar en la segunda etapa, y presentar bibliografía ampliatoria.

Paralelamente a estas actividades, los alumnos, con el apoyo del equipo docente, iniciaron la tarea de elaboración y redacción de trabajos críticos de acuerdo con temas que les fueron asignados durante esta primera etapa.

El objetivo de la segunda etapa fue constituir el seminario en su funcionamiento pleno. En este punto se contó con la nómina de expositores, títulos de sus trabajos y discutidores. Sobre esta base se asignaron fechas y horas de las exposiciones.

En la organización del cronograma se dejó libre una semana a fin de que los participantes pudieran preparar sus exposiciones y coordinarlas con la tarea de los discutidores. El seminario culminó con la lectura pública y discusión de los trabajos. En la elección de temas y discutidores se puso especial cuidado en constituir mesas de lectura que ofrecieran núcleos temáticos, esto es, mesas organizadas según tesis relacionadas que de alguna manera favorecieran la participación activa de los miembros del seminario.

Las reuniones de mesas de lectura siguieron el siguiente esquema: lectura del trabajo, discusión del trabajo a cargo del discutidor, respuesta del expositor y discusión por parte de todos los participantes.

Iniciaron el seminario dieciseis alumnos, algunos de los cuales pertenecían a las carreras de antropología, letras o ciencias políticas. Del total de alumnos sólo dos abandonaron y sólo uno hizo uso del período reglamentario de dos años para presentar la monografía final.

7. Nuestra evaluación de la experiencia es positiva porque, creemos, hemos logrado romper en ella el círculo vicioso que consiste en recurrir a un instrumento pedagógico, como el del seminario, que supone en los participantes una serie de condiciones, cuando se sabe de antemano que los participantes carecen de ellas y no están dadas las circunstancias institucionales para que se puedan realizar.

Nuestro entusiasmo debe ser ubicado en sus justos límites. Es posible que experiencias como ésta contribuyan a paliar el estado de cosas actual. Una reforma de fondo exige un cambio de ideología pedagógica, tanto en lo institucional como en la práctica efectiva de los docentes.

La manera de realizar seminarios no es independiente del modelo de enseñanza/aprendizaje presupuesto. El modelo vigente y la necesidad de su reforma, han sido objeto de nuestra preocupación en el trabajo "Un modelo de enseñanza/aprendizaje para un enfoque crítico de la filosofía" (Revista de Filosofía y de Teoría Política, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, (1986), 26-27,pp 158-163).

ESPACIO, TIEMPO Y PARTICULARES

Juan Rodríguez Larreta *

* Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

Este trabajo tiene dos objetivos. El primero es intentar una clasificación de teorías filosóficas acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo como algo distinto de la clasificación de teorías matemáticas acerca de la estructura (métrica o topológica) de los mismos. El segundo consiste en extraer las implicancias de estas teorías respecto del problema de la individuación de particulares.

Teorías sobre la naturaleza del espacio y del tiempo

El desacuerdo filosófico ha dado lugar a que, de todas las entidades básicas que han sido postuladas por la ontología, no hay una que no haya sido postulada también como constituyendo la materia prima del espacio y del tiempo. Así es como existen teoría cualitativas, relacionales, substancialistas y "substratistas" del espacio y del tiempo.

a) La teoría cualitativa

Esta postura ha sido sostenida explícitamente sólo respecto del espacio y del tiempo fenoménico (1). Pero como veremos luego, una teoría muy similiar y ontológicamente equivalente ha sido sostenida por un filósofo célebre para el espacio físico.

Según la teoría cualitativa del espacio fenoménico, los "lugares" del espacio visual y del espacio táctil no son sino matices sensoriales específicos o "qualia" peculiares que estructuralmente no sólo no son extensos en sí mismos sino que sus relaciones mutuas tampoco son espaciales. Pero estos matices forman, en base a sus semejanzas (2), ordenamientos de una o más dimensiones que se denominan "espacios cualitativos". El "espacio" visual y el "espacio" táctil no son, pues, más que espacios cualitativos formados por el ordenamiento en base a sus semejanzas de los "qualia de lugar" (en la terminología de Goodman) o de los "signos locales" (en la terminología de Lotze). Estos espacios se asemejan en todo al espacio cualitativo de tres dimensiones que forman los colores en base a su matiz, pureza y claridad, o al de una dimensión que forma la gama agudo-grave (para las sensaciones acústicas) o la gama frío-calor (para las táctiles). Así, "trasladarse en el espacio visual" es en todo similar a "trasladarse en la escala tonal" (por ejemplo tornarse más agudo): ambos consisten en un cambio cualitativo interno.

La teoría cualitativa pues reduce la categoría o la relación básica de espacio a la de cualidad y semejanza. Según ella estrictamente no es más espacial el campo visual que el campo auditivo u olfativo, ya que todos ellos sólo contienen espacios cualitativos.

En cuanto a la relevancia de esta teoría respecto de la diferenciación de particulares, surgen tres consecuencias. La primera es que la diferencia de posición fundamenta la diferencia numérica. La segunda es que, a pesar de ello, la diferencia de posición no es un "principio de individuación" ya que no permite diferenciar particulares indiscernibles. Y la tercera es que la posibilidad misma de que existan particulares indiscernibles se torna implausible.

La primera consecuencia surge del hecho de que en esta teoría, estar en dos posiciones diferentes implica la posesión de propiedades monádicas incompatibles. En efecto, el hecho de que un mismo particular esté ubicado íntegramente en dos posiciones (del espacio o del tiempo fenoménico) implica que ese particular tiene íntegramente dos cualidades incompatibles, ya que este hecho sería en todo semejante al hecho de que un particular visual tenga íntegramente dos colores o que un particular táctil tenga íntegramente dos temperaturas al mismo tiempo. Estos hechos violan un principio que recoge estas incompatibilidades y que afirma que no es posible que un particular tenga íntegramente dos determinados de un mismo determinable. Este principio, si bien no es analítico y no expresa una necesidad lógica, parece expresar sin embargo una necesidad metafísica. Podemos entonces concluir que si el particular a ocupa una posición y el particular b ocupa otra distinta, entonces necesariamente a es diferente de b.

La segunda consecuencia, a saber que la diferencia de posición no permite diferenciar particulares que comparten todas sus cualidades, por lo cual no sirve como principio de diferenciación, surge en forma bastante obvia del hecho de que en esta teoría, "estar en diferente posición" equivale a "tener dos cualidades de posición (qualia de lugar) diferentes", lo cual implica trivialmente tener diferentes cualidades.

La tercera consecuencia, a saber que esta teoría sugiere la validez del principio de indentidad de los indiscernibles surge el hecho de que, al reducirse la diferencia de posición a la diferencia cualitativa, las relaciones externas desaparecen y toda diferencia numérica se presenta como el resultado de la diferencia cualitativa.

La teoría substancialista

Según esta postura el espacio o el tiempo son entidades capaces de existir por sí mismas, aunque no existan objetos materiales ni mentales. Cuando se habla de la

teoría substancialista, se habla del espacio y del tiempo como algo que no sólo es inmaterial e increado sino también infinito, homogéneo e inmutable. Sin embargo, la postura no está comprometida con ninguna teoría acerca de la estructura del espacio o del tiempo y es por lo tanto compatible con espacios finitos no homogéneos y no estáticos y con tiempos cíclicos o aún de estructura más compleja.

Se suele sostener que la existencia de puntos o instantes obliga a negar el principio de identidad de los indiscernibles, o lo que es lo mismo, obliga a decir que es posible que existan dos o más particulares con las mismas propiedades (monádicas y relacionales). Lo cual a su vez supone o bien la admisión de diferencias sólo número últimas e inexplicables o bien la admisión de substrata o de particulares desnudos que "fundamenten" dichas diferencias. Pero quizás podría replicarse diciendo que no es necesario postular diferencias sólo numéricas ya que si bien los puntos son necesariamente indiscernibles en todas sus propiedades monádicas -si es que poseen alguna (3)-, ellos podrían diferir en sus propiedades relacionales, y esa diferencia de propiedades fundamentaría su diversidad numérica.

Veamos más de cerca este argumento. En primer lugar debemos notar que existe una manera de interpretar "propiedad relacional" según la cual la diferencia en propiedades relacionales surge en forma trivial. En efecto, si aceptamos propiedades relacionales del tipo "estar alejado de b", entonces si a tiene esa propiedad, dado que b obviamente no la tiene, a es diferente de b. Pero este tipo de propiedad que usa el nombre de un particular parece presuponer la diferencia numérica y no explicarla.

Lo que necesitamos pues para diferenciar puntos e instantes sin presuponer la diferencia sólo numérica, son propiedades relacionales puras, es decir, propiedades que hagan referencia a otros particulares pero sólo por medio de una descripción de sus propiedades, propiedades éstas que pueden ser a su vez relacionales. la pregunta es entonces ¿pueden los puntos e instantes diferenciarse sólo por medio de sus propiedades relacionales puras y sin apelar a diferencias numéricas últimas? La respuesta es afirmativa sólo si se cumplen dos condiciones. La primera es que todas las propiedades relacionales que posee un punto o un instante sean sus constituyentes. La segunda es que el espacio o el tiempo no se homogéneo.

La primera condición es necesaria por lo siguiente: si no admitimos diferencias sólo número ni substrata, y si los puntos o instantes están constituídos sólo por sus propiedades no relacionales, son un haz de propiedades no relacionales entonces, siendo éstas idénticas para todos ellos, se sigue que éstos son haces que contienen los mismos constituyentes. Ahora bien, si se acepta un principio muy plausible denominado "principio de identidad de constituyentes" que afirma que los complejos que contienen los mismos constituyentes son idénticos, de ello se sigue que todos los puntos e instantes son idénticos: colapsan en uno. En cambio si incluímos a las propiedades relacionales puras entre los constituyentes del punto o del instantes

entonces, si el espacio o el tiempo no son homogéneos -si, por ejemplo, hay un primer instante-, ello bastará para conferir a cada instante una propiedad relacional pura diferente, lo que implica una diferencia de constituyentes que permitiría fundamentar su diferencia numérica.

La segunda condición es necesaria por lo siguiente: supongamos un tiempo sustancial pero con un primer instante. En este caso dos instantes cualesquiera tendrían distintas propiedades relacionales puras según se encuentren más o menos alejados (temporalemente) del primer instante. En cambio, si el tiempo fuese infinito, en ambas direcciones, todos los instantes tendrían idénticas propiedades relacionales puras.

Si estas dos condiciones se cumplen y es posible concebir los puntos e instantes como haces de propiedades, entonces sería importante distinguir dos variantes de teoría substancialista que podrían denominarse variante dualista y variante "del haz".

La variante dualista diría que los puntos o los instantes son substancias que contienen dos categorías de entidades: los substrata y las propiedades, (al menos relacionales). Pero entonces su diversidad numérica no depende de esas propiedades sino que es previa y "solo numérica". Para esta postura no hay problema alguno en admitir un espacio y un tiempo homogéneos como son el espacio euclídeo infinito o el tiempo lineal infinito, ya que la diversidad numérica de los puntos es compatible con el hecho de que posean las mismas propiedades tanto monádicas como relacionales.

La variante "del haz": diría que los puntos o instantes son haces de propiedades presumiblemente relacionales. Pero entonces, como vimos, su diversidad numérica requiere diversidad de propiedades relacionales puras, y ésta a su vez requiere la no homogeneidad del espacio y del tiempo. Según esta postura, la no homogeneidad es una condición necesaria de la existencia del espacio y del tiempo.

Pero lo más importante para el objetivo de este trabajo es lo siguiente. En una teoría substancialista, el hecho de que una partícula física tenga una determinada posición -espacial, temporal o espaciotemporal- debe ser analizado como una relación entre dos substancias independientes: una substancia -la partícula- tiene la relación de 'ocupar' o 'estar en' con otra substancia -el punto o el instante o el intervalo espaciotemporal-.

Por esta razón, la cuestión de si la diferencia de posición -espacial o temporal- permite diferenciar particulares indiscernibles, se reduce a la cuestión de si las diferentes relaciones que tiene un particular con otros logran esta diferenciación. Si las relaciones en general carecen de este poder, las espaciotemporales también carecerán de él.

La teoría substratista

En esta teoría los particulares desnudos momentáneos en que inheren las propiedades de un particular atómico e instantáneo de la física son reemplazados por los puntos -instantes del espacio- tiempo físico, siendo éstos últimos los que cumplen el rol diferenciador, concretizador y de "soporte" que antes cumplía el particular desnudo.

Según Armstrong la posición espaciotemporal es lo que constituye la particularidad de un particular:

"El particular a tomando tetradimensionalmente ocupa una cierta área espaciotemporal, llamésmola p_1 t_1. La hipótesis a ser examinada es que la ocupación de esta área es lo que constituye la particularidad de a. La posibilidad de que la historia del universo sea cíclica como en la teoría del eterno retorno muestra que estar en la posición p_1 t_1 no es una propiedad ya que las posiciones totales de a y de todas sus contrapartes tendrían las mismas propiedades. La mera diversidad numérica de los particulares es explicada por la diferencia de posición y la diferencia de posición total no requiere ser explicada, es lo que constituye la diversidad de los particulares".

Los puntos-instantes cumplen en esta teoría la misma función que cumplen los particulares desnudos, fundamentar la diferencia numérica de particulares que poseen las mismas propiedades monádicas. Por ello no resulta creo injusto denominar a esta postura "substratista", ya que el punto instante reemplazaría al particular desnudo.

Esta postura presenta algunas ventajas con respecto a la teoría del substratum tradicional, a saber

1) No obliga a admitir como posible la existencia de más de un particular indiscernible en el mismo lugar y tiempo.

2) No obliga a admitir como posible que un particular cualquiera sea idéntico a otro particular heterogéneo y distante en el espacio o en el tiempo.

3) Al identificar al substratum con algo -los puntos - instantes- que sirve para otros fines, la teoría se torna menos ad hoc.

Sin embargo la teoría no está exenta de dificultades, a saber:

1) Dado que la particularidad del particular, el "thisness" o el substratum carece de naturaleza ("suchness"), se sigue que no puede haber diferentes tipos de thisness.

Pero entonces ¿qué diferenciaría a un instante de un punto? No puede responderse que la diferencia reside en la trama de relaciones ya que el espacio podría tener una sola dimensión, con lo cual la estructura de relaciones espaciales podría ser idéntica a la del tiempo.

2) Obliga a decir que es imposible que un particular simple o atómico ocupe más de un punto-instante, lo cual implica un atomismo que puede ser falso: piénsese en campos (eléctricos, ondas, etc.).

3) Obliga a decir que es lógicamente imposible que un particular podría haber estado en un lugar o tiempo diferente de aquel en que de hecho se encuentra. O que un particular diferente podría haber ocupado la misma posición espacio-temporal.

4) Obliga a decir que es lógicamente imposible que existan dos particulares en el mismo lugar y tiempo, lo que equivale a decir que la impenetrabilidad es necesaria. Pero esto parece ser una cuestión empírica: piénsese en dos campos diferentes generados por un mismo cuerpo, dos sonidos silmutáneos provenientes de la misma fuente, dos focos de luz que se superponen.

5) No se puede sostener, como Armstrong, que la "particularidad" -el"thisness"- es un aspecto inseparable de la "naturaleza" - el "suchness"- del particular, ya que las posiciones pueden existir sin que nada las ocupe. Salvo que se sostenga que el vacío es metafísicamente imposible.

6) La teoría no puede ser extendida a particulares que no difieren en posición espaciotemporal como por ejemplo

a) Sensaciones inextensas simultáneas (un olor, un dolor)
b) Mentes cartesianas simultáneas
c) Sistemas espaciotemporales

Pero si estos entes son posibles y son particulares entonces su particularidad no consiste en su posición. Por lo cual, o bien tendrán una particularidad diferente o bien valdrá para ellos el principio de identidad de los indiscernibles. Sin embargo, como la particularidad (thisness) carece de naturaleza (sucheness), no parece coherente postular diferentes tipos de particularidad. Por lo tanto sólo cabe aceptar que para todos estos entes vale el Principio de Identidad de los Indiscernibles.

7) A consecuencia de (6) no es plausible postular la posición espaciotemporal como lo que constituye la particularidad del particular, dado que hay otro tipo de entes que también son particualres (ya que son concretos) pero carecen de posición espaciotemporal.

En esta teoría la diferencia de posición espaciotemporal fundamenta la diferencia numérica de particulares indiscernibles, pues la diferencia de posición implica una diferencia de constituyentes -los puntos-instantes- que no involucra una diferencia en propiedades monádicas (ya que los puntos e instantes en cualquiera de las dos variantes de la teoría poseen las mismas propiedades monádicas).

Lo que podría discutirse es la utilidad de esta teoría para explicar la diversidad de particulares indiscernibles.

En efecto, si adoptamos la "variante del haz" para los puntos e instantes, entonces sólo una diferencia en propiedades relacionales permite diferenciarlos. Pero entonces ¿por qué no usar el mismo método para diferenciar los particulares físicos directamente?: el desvío a través de los puntos e instantes parece superfluo.

Por otra parte, si aceptamos la diferencia sólo numérica para los puntos e instantes según la "variante dualista" entonces ¿por qué no aceptar para todos los particulares en general, incluso los que carecen de posición espaciotemporal como es el caso de las mentes o los sistemas espaciotemporales?.

Pero entonces, al igual que el caso anterior, los puntos instantes se tornan superfluos para diferenciar particulares.

Notas

(1) La teoría cualitativa del espacio fenoménico fue inventada por Lotze en el siglo XIX; en este siglo sus defensores más notorios fueron R. Carnap (en "La Estructura Lógica del Mundo"), B. Russell (en "El Conocimiento Humano") y N. Goodman (en su Estructura de la experiencia). Respecto del tiempo fenoménico, fue sostenida por Goodman (con sus qualia de tiempo) y quizás por Lipps con sus "signos temporales".

(2) En realidad, la relación con que se construye el espacio cualitativo no es la semejanza sino la semejanza máxima, o mejor la "desemejanza apenas discernible" ("just no trieable difference"), o como lo hace Goodman la indiscernibilidad que, al no ser transitiva, permite generar un orden.

(3) Pareciera que es necesario atribuir alguna propiedad monádica a los puntos e instantes pues de lo contrario, suponiendo que no existen cosas y que el espacio tuviese una sola dimensión igual que el tiempo ¿qué diferenciaría un punto de un instante?

El PROYECTO MODERNO DE LA RAZON Y EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Hipólito Rodríguez Piñeiro *

* Universidad Nacional de Salta

Es significativa la recurrencia de Derrida hacia la fenomenología.En momentos importantes de su itinerario vuelve a insistir sobre sus primero motivos fenomenológicos, sin contar que en otra gran parte de sus trabajos -no dedicados específicamente a la fenomenológia- la presencia de esos motivos puede leerse más o menos nítidamente.

En esta recurrencia lo que vuelve es el tema de la crisis de Occidente, la historicidad, el lenguaje. Es llamativo que un pensador, cuyo nombre se vincula a una desconstrucción de toda la tradición metafísica, del logocentrismo y el idealismo, vuelva hasta este momento, en este año en que se publican trabajos destinados a destacar y a memorar su contribución al pensamiento contemporáneo, a retomar el origen.

En el momento en que escribo este trabajo dedicado a reiterar un origen fenomenológico de la desconstrucción -por lo que apuntamos e iremos viendo prefiero la denominación "pensamiento de la diferencia"- origen que se supone abandonado desde su nacimiento mismo, se publica en 1990, como su último libro, su primer trabajo, no publicado hasta ahora. Su título es "El problema de la génesis en la filosofía de Husserl" (1). La recurrencia, la repetición del origen, el retorno: Ulises, para aquel que habla del no retorno, de la no existencia de Itaca es, sin embargo, una vieja obsesión.

Sus trabajos mayores sobre Husserl son, como se sabe, la Introducción al "Origen de la Geometría"(2), comentario e interpretación del Apéndice III al párrafo 9 de la Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenolgía trascendental, traducida por el mismo Derrida, y La voz y el fenómeno. La introducción al Origen de la Geometría es considerado en términos generales por la crítica como el comentario, desarrollo, profundización de la fenomenología, en tanto que el segundo trabajo es considerado como una despedida de la fenomenología y una desconstrucción de sus supuestos metafísicos y logocéntricos. El paso de la fenomenología a la desconstrucción, más que una ruptura o una crítica, proveniente de motivos dados por el estructuralismo, o Nietzsche, o Heidegger o Mallarmé, es, o es además, la continuación de una línea de pensamiento abierta por Husserl como una dimensión difícil de pensar, es cierto, por el viejo racionalista que seguía siendo Husserl: los temas del lenguaje (especialmente

el lenguaje de la ciencia), la historia, la crisis como fracaso del ideal emancipatorio de la razón y la emergencia del irracionalismo, fundamentalmente del nacional-socialismo del que Husserl es víctima (judío checo-alemán, emigrado interno, como el judío Derrida, emigrado de Argelia, el judío Levinas, emigrado de Lituania, víctimas de "la potencia del centro", víctimas de Europa como centro, del etnocentrismo europeo) ¿Cómo la Razón, la ciencia, los ideales emancipatorios de la modernidad se han trasformado, de la noche a la mañana, en una pesadilla? Este es el motivo inmediato de los últimos trabajos de Husserl, reunidos con el título de La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

Husserl cuenta la historia de la razón empezando por donde siempre se empieza: por el final, Derrida, aquí y ahora, en este libro reciente, reitera el origen, retorna al origen, en el final.

Nuestro plan inicial se proponía seguir un trayecto de lo exterior a lo interno: partir de la presentación de la Crisis, señalar su recepción en el ambiente intelectual francés de la época: Tranc Duc Thao, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas, Derrida. Pero dado lo apretado del espacio optamos por seguir una trayectoria inversa: partir del comentario de Derrida al Apéndice de la Crisis, al Origen de la Geometría, y allí explicitar las implicaciones respecto a la totalidad del libro de Husserl, ya que éste se reitera en el Apéndice, y también señalar algunos núcleos que creemos identificar como enclaves del pensamiento posterior de Derrida, señalando sus motivos iniciales. A la vez, aludiremos someramente a los puntos de convergencia o de debate con Gadamer, Habermas, Levinas y Ricoeur, también desde el mismo comentario de Derrida a El origen de la Geometría. La idea que nos guía para esclarecer los orígenes fenomenológicos del pensamiento de la diferencia es la idea misma de la diferencia: la diferencia como diferencia de lo mismo, la reiteración de lo mismo como surgimiento de lo otro, la reiteración del origen como surgimiento de otro origen, el presente viviente como reiteración del pasado, la resignificación contínua del pasado como advenir de lo nuevo.

En esta perspectiva abierta por la fenomenología se inscriben Derrida, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, en convergencia con la filosofía de la praxis a través de Tranc Duc Thao. Como compañero en esta generación de filósofos y estudiantes de filosofía franceses - Derrida, el judío que en su infancia sufrió la expulsión de la escuela de su pueblo natal durante la ocupación, escribió este libro que acaba de publicarse siendo estudiante, con la ayuda de Hippolite, para lo cual visitó los archivos de Husserl en Lovaina -desarrolló con Merleau-Ponty aquellas perspectivas respetuosas de la alteridad y la diferencia, que se abren camino en el último Husserl. El drama de la diferencia, la escisión y la circunscisión, el exilio y la confesión, la circunfesión, el desgarramiento de Europa (3), la expulsión "de la que nada entendía un niño", son los motivos vitales de la trayectoria que inicia entonces

Derrida, marcado por la obsesión de discriminar lo que ya no es discriminable: el europeo alemán y el judío, el griego y el judío.

La crisis de la razón europea proviene, para Husserl, de su limitación a la tematización del mundo como totalidad de objetos, incluyendo al hombre en sus relaciones con el mundo. Esta objetivación se inaugura con Galileo (mejor dicho: con aquel movimiento de la modernidad del que Galileo es un índice). Galileo lleva a cabo por primera vez la geometrización de la realidad. La geometría es pues el signo ejemplar de la objetivación de lo real, decisiva en el desenvolvimiento y en la crisis de la cultura occidental. Las ciencias han perdido su inicial impulso de universalidad y fundamentación última; Galileo recibe la geometría, su sentido de verdad como una tradición cuyo sentido originario ha sido sepultado por esa misma tradición. El olvido de las experiencias originarias que han dado lugar al proyecto científico occidental de la ratio, culmina en la práctica meramente instrumental de la ciencia. En ese trayecto ha perdido conexión con la vida, su servir de orientadora para la acción, su fuerza emancipatoria. De ahí, del escepticismo respecto de un fundamento en el mundo de la vida, surge el pragmatismo, el instrumentalismo sin fines, el irracionalismo de los fines, el sometimiento de la ciencia al poder .

Este cuadro constituye para Husserl la Crisis de la cultura europea, para la que es determinante la crisis de la ciencia y de la fe en la razón. De ello deriva el interés tardío de Husserl por la historia de la ciencia y por la historia como tal. Se trata, sin embargo, de una historicidad trascendental, una historia interna del sentido, no de una historia empírica acerca de los primeros geómetras ni tampoco de un análisis epistemológico de la estructura de la geometría que se remonte a sus primeros axiomas, adquisiciones, etc. La geometría -índice ejemplar de la ciencia- se considera como una tradición que, como toda tradición cultural, remite a un origen en actos humanos, a un proyecto humano. ¿Cuál es el sentido originario de ese proyecto, en qué medida fue transmitido u olvidado? ¿Cuál es el sentido originario de la geometría y de la ciencia occidental que llega hasta nosotros? Es a propósito de la inflexión que significa la geometrización de la realidad iniciada con Galileo en la modernidad, que Husserl desarrolla el tema de la historicidad en el párrafo 9 de la Crisis... y en los apéndices a este parágrafo, especialmente en el III, titulado "El origen de la geometría" que, como dijimos, Derrida traduce y hace anteceder por una Introducción.

Este planteo de Husserl acerca de una historia trascendental de la geometría como índice de la historicidad intrínseca a la ciencia merece algunas explicitaciones previas en el comentario derrideano: "A propósito de la historia intencional de una ciencia eidética particular, una toma de conciencia de sus condiciones de posibilidad nos revelará ejemplarmente las condiciones y el sentido de la historicidad y de la ciencia en general y luego de la historicidad universal como horizonte último de todo sentido y toda objetividad en general".

Se invierte así la estructura arquitectónica que desde Ideas I y Lógica Formal y Trascendental señalaba el orden de prioridad de las ontologías y las ciencias fundadas en ellas. La Lógica Trascendental mantenía una prioridad normativa sobre la Lógica Formal y ésta sobre las ontologías regionales, entre ellas la geometría como ciencia del objeto espacial. Hurssel ahora busca en las condiciones de posibilidad de una ontología material, la geometría, las condiciones de posibilidad de todas las demás, (ello implica un paso a una consideración genético histórica del sentido). En segundo lugar, anota Derrida que la cuestión de origen no es interna a la práctica y a la actitud del geómetra: por más sentido crítico que éste desarrolle con respecto a su ciencia, no se sale nunca de ingenuidad. La pregunta por los orígenes es anterior a la verdad de los axiomas. Se trata de una consideración histórica, que no se detiene tampoco en Galileo, ya que éste es a la vez que un descubridor un ocultador del sentido originario.

El factum inicial, que abre un eidos, es una creación: instauración de un apriori material y contingente, que abre un horizonte de progreso, de determinabilidad infinita. Es por ello, señala Derrida, que ese acto instaurador tiene distinto sentido en Husserl que en Kant. Cuando Kant se refiere al primer geómetra, "llámese Tales o como se quiera, y a su descubrimiento de las propiedades del triángulo rectángulo, alude a una historia empírica y a un geómetra empírico que no importa para la constitución de la geometría, pero por distintos motivos que en Husserl: en Kant la geometría no se inventa, no surge de una creación, de la instauración de un horizonte histórico: los conceptos mediante los cuales el geómetra construye el triángulo en la intuición, para Kant son predados. Como formas ínsitas en el sujeto no se pregunta por su origen, su historicidad. Para Kant el acto del primer geómetra no es una instauración sino una revelación (el espacio geométrico y los conceptos puros están ya dados): Kant parte del mundo de la ciencia galileano-newtoniana ya constituido y lo refiere a un sujeto ya constituido. El sujeto trascendental Kantiano es así un sujeto mundano.

También, acota Derrida, se trata para Husserl de una geometría. La posible indecidibilidad respecto de la verdad o falsedad de una proposición no altera su referencia al horizonte de determinabilidad. La identidad de sentido que hace posible la transmisión y el acrecentamiento de sentido en la ciencia será la condición de posibilidad de toda transmisión y el acrecentamiento de sentido en la ciencia será la condición de posibilidad de toda transmisión histórica de, sentido, de toda tradicionalidad cultural. Husserl se mueve en una doble dimensión: la geometría como toda ciencia es una tradición, se da en una cultura. Por otra parte, es su historicidad, su tradicionalidad específica, el índice ejemplar de toda tradición cultural. La tradicionalidad de la ciencia es una tradición y una acumulación de verdades abiertas al infinito, correlato de una intersubjetividad de colaboradores científicos en ese horizonte abierto de co- humanidad. Ser filósofo o científico es

responder, asumir la responsabilidad de esa colaboración que nos es transmitida desde el pasado.

Prioridad de la determinabilidad, de la decidibilidad, de la univocidad frente a la equivocidad, son para Derrida constantes en el pensamiento de Husserl. Derrida no deja, sin embargo, de señalar la tensión en que estos motivos que expresan el proyecto de la razón moderna están con el motivo trascendental. Porque se trata justamente de retrotraerse hasta un origen "anterior" a la instauración de este proyecto. Se trata en cierto modo, para utilizar una terminología más próxima a Derrida, de desconstruirlo. Como veremos, tal vez Derrida destaca unilateralmente esa dimensión de la ratio moderna de Husserl sobre la otra, sobre el horizonte del mundo de la vida. Acentuando así esa dimensión si se quiere unilateral, el pensamiento de la diferencia o la diferencia se ve como una ruptura con la fenomenología.

Es esta insistencia en el ideal de objetividad y univocidad de Husserl la que diferenciará las lecturas que frente a él realicen Merleau-Ponty y Tranc Duc Thao, (también Heidegger al darle prioridad a la señal sobre la expresión, que rescata la circunstancialidad, el historicismo, los contextos, la dimensión pragmática del lenguaje). Queda acotado así por Husserl el sentido de una historia trascendental: referencia a un origen que es un factum y eidos a la vez: el eidos de toda primera "erstmaligkeit", de las evidencias originarias de la constitución de un sentido para toda la historia como progreso de la razón, que no puede evitar sin embargo las crisis, el olvido, el sueño, el regreso a la animalidad: unidad del sentido como condición de la historicidad, identificación de ésta con aquella, sedimentación y enriquecimiento del sentido que, superando la sedimentación de la memoria instintiva preracional, pasa por los pueblos no europeos, interiorización de esas sedimentaciones y apertura y ruptura de una intersubjetividad universal en Grecia. Como culminación del proceso de la razón, la toma de conciencia en la reflexión fenomenológica de la marcha y la crisis de la razón. Una vez acotado el sentido de esa historicidad trascendental trata Hurssel de volver a la evidencia de la primera vez a la instauración del sentido, al origen que instaura a la vez el telos.

El problema que se plantea es el de la objetividad del objeto geométrico: ¿Cómo la evidencia que surgió subjetivamente, puede hacerse objetiva, válida intersubjetivamente? Los objetos geométricos no tienen el sentido de ser obvio que tienen las piedras o los árboles. ¿Cómo el sentido de su instauración llega a ser una evidencia comunicada, admitida y transmitida? Se trata de interrogar sobre la constitución del espíritu objetivo, de objetividades que son intencionadas como las mismas por todos los sujetos reales y posibles.

Los objetos geométricos son constitutivamente intersubjetivos. Todo objeto cultural tiene una objetividad ideal, que está más allá de sus anclajes en sus limitaciones o

reproducciones; así como el Quijote está más allá de sus ediciones, de sus soportes materiales. La idealidad de los objetos geométricos es universal, no anclada en una cultura, en una lengua. Pero Derrida destaca el carácter de ejemplaridad que tiene para toda idealidad cultural, para toda historicidad del sentido, el objeto ideal geométrico, la idealidad de las objetividades científicas: "Si el sentido del sentido geométrico es la objetividad o la intención de objetividad, si la geometría es el índice ejemplar de la cientificidad y si la historia de la ciencia es la posibilidad más alta y la más reveladora de una historia universal cuyo concepto no existiría sin ella, es el sentido del sentido en general el que aquí es determinado como objeto" (I.O.G., 10).

Si nos preguntamos, dice Husserl, por las condiciones de posibilidad de la constitución de objetos intemporales válidos en todo tiempo y lugar, omnitemporales y omniespaciales, debemos presuponer la existencia del lenguaje. En el lenguaje y por el lenguaje se constituyen los objetos ideales. Esta afirmación de Husserl es el centro crucial de su texto, porque introduce, para intérpretes como Merleau-Ponty o Tranc Duc Thao, un giro radical en su pensamiento anterior. Para Merleau-Ponty, Husserl pasa desde la consideración de las esencias como condición de posibilidad del lenguaje al reconocimiento del lenguaje como condición de posibilidad de los objetos ideales en general. Habría un reconocimiento progresivo del signo en Husserl como condición de posibilidad de la instauración, ya no sólo de la transmisión, de la verdad. Según esta lectura de Merleau-Ponty, Husserl abandonaría aquí la reducción eidética y la reducción trascendental, para volver a la historia fáctica y al sujeto hablante como origen de las estructuras ideales y categoriales. Dejaría de lado la idea de una Gramática Universal, de un lenguaje apriori y previo a los lenguajes empíricos. Tranc Duc Thao ve en estos escritos de Husserl el reconocimiento de la génesis material del sentido, de la idealidad, de la verdad de la ciencia como verdad del mundo sensible.

Derrida, en cambio, toma otra dirección interpretativa: el tema del lenguaje y de la escritura serán para él el motivo de una profundización de la fenomenología en el sentido de una fenomenología de la escritura. Según Derrida, Husserl no abandona la reducción trascendental. El lenguaje que señala como constitutivo de los objetos geométricos no es ningún lenguaje histórico-empírico, sino un lenguaje trascendental. Trascendental significa aquí para Derrida: a) constitutivo y b) puro, traductible, sin anclaje o encadenamiento en una cultura empírica determinada. No entiende trascendental en el sentido de discurso adaptado a la subjetividad trascendental, ese discurso del que Fink notaba la falta en Husserl.

Husserl dice que para que una evidencia subjetiva pueda transformarse en objetiva, es necesaria la comunicación que supone la intropatía,- tema dado por resuelto en O.G.- La comunicación viva entre geómetras habría permitido por algún tiempo la reactivación de la evidencia originaria, su retención y rememoración. Pero la retención y la comunicación oral son finitas, limitadas. Es la escritura la que hace

posible una comunicación virtual y universal: "la humanidad alcanzó con la escritura una nueva etapa", dice Husserl. La comunicación se independiza de la presencia del autor y se dirige a lectores reales o posibles: la constitución de las objetividades cintíficas en la escritura es correlativamente la instauración de una intersubjetividad virtual, infinita. Derrida insiste en el sentido fuerte que tiene la intervención del lenguaje en la constitución de la objetividad ideal y en los problemas que implica dentro de los presupuestos del logocentrismo fenomenológico. De ahí la necesidad de una profundización del tema de la escritura como "origen" del sentido.

El paso de Husserl en el reconocimiento de la escritura pone a la fenomenología en un callejón sin salida -a menos que abandone sus propios presupuestos-; esto es lo que Derrida se esfuerza por mostrar en su segundo libro sobre Husserl: La voz y el fenómeno, aunque ya en el primero iniciara el camino. Decíamos que Derrida insiste en el sentido fuerte de la constitución de la idealidad del sentido, de la verdad en y por la escritura. Haciendo pendant a una nota de Fink que señalaba que "en la incorporación sensible adviene la 'localización' y la 'temporalización' de aquello que, por su sentido de ser, es ilocal e in-temporal", señala Derrida: "Se podría casi invertir los términos de la fórmula de Fink y decir: la no espacio-temporalidad no adviene al sentido más que por su corporalidad lingüística" (IOG, 87)

Decíamos que, además de insistir en el sentido fuerte en la constitución del sentido, la escritura introduce aspectos difíciles de resolver en el ámbito de la fenomenología y en general en la llamada por Derrida metafísica logocéntrica o metafísica de la presencia. Las consecuencias de la consignación escrita o la constitución escritural de la verdad y del sentido, abren a la vez la posibilidad de la pérdida del sentido, la indecidibilidad respecto a una evidencia originaria, las asociaciones metafóricas sedimentadas en los significantes... toda la problemática de la diferencia, la gramatología y la diseminación tienen aquí uno de sus motivos. La fenomenología no puede pensar el lenguaje sino como corporalidad animada: Körper animado por un Geist: Leib. El cuerpo vivo sin animación del espíritu se convierte en letra muerta, en inscripción funeraria. Pero para Derrida es la no presencia del espíritu animador la que da toda su virtualidad a la escritura.

A nivel escritural, en un nivel de los puros significantes (confluencia aquí de la tradición cabalística pero también, lo que parece ignorar Habermas, de la historia de la escritura y de la lingüística) emergen la idealidad y el sentido (4). Pero Husserl, insiste Derrida, no ignoró nunca que la ciencia es inseparable de las estructuras linguisticas, de los libros donde toma existencia para nosotros . Al no estar los objetos ideales en un topos uranos ni en una conciencia silenciosa imposible sin el lenguaje, al menos sin hablarse a sí misma (5), la idealidad y el sentido vienen a la existencia en los significantes. Un signo, fonema o grafema, es ya un objeto ideal: la palabra Löwe (león) dice Husserl, es la misma toda las veces que aparece en alemán.

El lenguaje neutraliza la existencia empírica e instaura la idealidad (en este sentido, el ejercicio del lenguaje, y del mero lenguaje natural, nos introduce ya en la reducción fenomenológica). Pero la idealidad del signo, a nivel de puro significante, está encadenada a una lengua y a una cultura: la generalidad, la idealidad de la palabra "león" en castellano, se limita al ámbito de esta lengua.

Un nivel de mayor idealidad es la del significado: el significado es común a todas las lenguas, puesto que puede traducirse de un idioma a otro: lo que hace posible la traducción es la identidad, o supuesta identidad, del significado. Las significaciones de los objetos reales tienen un anclaje en el espacio-tiempo, ya que su idealidad depende de la existencia de esos objetos.

En el caso de las significaciones referidas a objetos ideales, la idealidad es ilimitada, no se limita a una lengua, como en el caso del primer nivel -el lingüístico-,ni a la existencia de objetos reales, en el caso del segundo nivel. Pero en el caso de las significaciones referidas a objetos ideales, Husserl distingue entre la significación y el objeto. Pueden así darse significaciones sin objeto: significaciones contrasentido que no son sin embargo sin sentido, significaciones falsas que sin carecer de distinción son, no obstante, carentes de objeto, no pueden entonces ser clarificadas con la presencia de la objetividad misma.

En Husserl la significación apunta intencionalmente a una intuición posible. Aún en el caso de los contrasentidos, se diferencian del sinsentido porque tiene como telos no cumplido la posibilidad de la presencia del objeto: el formalismo de la significación se supedita al principio de los principios, a la intuición como origen de la verdad.

Una proposición falsa o un contrasentido se distinguen de un sinsentido, en que la forma sintáctica puede ser retroferida a la forma proposicional S es P (la que se refiere a su vez a un núcleo proposicional: A es B, la percepción de un objeto en la presencia). La significación ideal, sin embargo, se refiere a una subjetividad trascendental en general, por lo tanto su historicidad es esencial y no empírica. "No obstante, -apunta Derrida,- los objetos ideales nacen también una primera vez, como decíamos al principio: en un lugar y en un tiempo", (primera vez que es a la vez un eidos y un factum).

Al insistir en el sentido fuerte del lenguaje constitutivo, Derrida se plantea el problema de la desaparición o la interrupción del sentido, y éste es el punto crucial donde la fenomenología abre el paso a una fenomenología de la escritura, a la gramatología y a la desconstrucción del logocentrísmo. Con la consignación en la escritura surge el peligro de la desaparación de la verdad. La palabra hablada, transmitida de padres a hijos de generación en generación, permite la retención y la rememoración viva del sentido, su reiteración. Pero la retención es finita, limitada. La

escritura permite romper esos límites; con ella surge la historia propiamente dicha: el tiempo vivido, egológico, el entrecruzamiento de los distintos tiempos personales dan lugar a un tiempo compartido, al sentido sedimentado en la escritura. La posibilidad de la desaparición de la verdad, anota Derrida, "es el más difícil problema planteado por el 'Origen' y por toda la filosofía de la historia de Husserl" (p.91). Este problema revela para Derrida que Husserl, a la vez que empeñado en aprehender el sentido de la historia, es extraño a ésta. El sentido, una vez adquirido,no puede desaparecer, para Husserl. En la esfera egológica el sentido adquirido no desaparece, porque las habitualidades y el llamado inconsciente son un límite móvil -como la retención- de la conciencia. Pero, ¿cómo salvar el sentido si la posibilidad de la verdad está en su incorporación sensible?. Esta incorporación es tanto "la habitación de la palabra por el sentido como el uso hic et nunc de la idealidad de la palabra" (p.83,n.3). La significación y la objetividad ideal se asientan sobre estratos más primitivos de idealidad:

1) el estrato preideal de la palabra real, empírica, como hecho o acontecimiento;
2) la forma típica, aproximada, de la grafía;
3) la figuara ideal de la grafía o el sonido;
4) el sentido semántico,
5) por último la objetividad intencionada.

La intención significante sintetiza esos diversos estratos en una unidad intencional de protención hacia el objeto y de retención de los estratos. Es así el espaciamiento escritural, la presencia perceptiva de la figura gráfica la que está en la base del sentido ideal. El espaciamiento de la figura hace posible la idealidad y con ello la temporalización y la circulación histórica de las significaciones. La espacialización hace posible a la temporalización como tiempo de la conciencia, como foné. El fonema es así la dominación del fenómeno. De ahí la inversión "de los términos de la fórmula de Fink: es por la espacialización que lo aespacial y lo omnitemporal se constituyen". Pero con la inscripción espacial del sentido como condición de su posibilidad se da también la posibilidad de su desaparición, de interrupción, de olvido, de desviación, su historicidad intrínseca es inseparable de sus anclajes empíricos. Esta posibilidad de la pérdida del sentido es justamente el fenómeno de la crisis, que Husserl asocia con la simbolización matemática y la alienación técnica, con la enseñanza puramente operatoria. Pero, para la fenomenología, la pasividad, el olvido, suponen la posibilidad de la libertad y la responsabilidad por las evidencias originarias, por la posibilidad de reactivación, la reanimación de los símbolos. La reactivación "permite revivificar bajo las escorias sedimentarias de las adquisiciones lingüísticas y culturales, el sentido nudo de la evidencia fundatríz" (p.100). La reactivación del origen, de la evidencia originaria es, para la fenomenología, la posibilidad de reecontrar el sentido unívoco, por el que deben vigilar tanto el creador como el receptor. En cambio, las sedimentaciones pasivas son el ámbito de la equivocidad, del pathos poético y de la hermenéutica (7).

Husserl se encuentra de alguna manera con un límite cuando trata de dominar la equivocidad. Hay una equivocidad reductible en el ámbito del contexto lingüístico y una equivocidad esencial.

Derrida insiste en el privilegio de la univocidad para Husserl: "a pesar de todos los motivos antagónicos que animan la fenomenología, de Husserl... testimonia esa tendencia objetivista que combate simultáneamente y que no es más que un período, un movimiento esencial, por ello irreductible, del pensamiento." (p.77).

La equivocidad esencial no es para Husserl irreductible: se da en el plano de la ingenuidad cultural, en la actitud natural anterior a la reducción. La diseminación y la plurivocidad, como la hermenéutica o el discurso poético, se oponen diametralmente a esta prioridad de la univocidad: "que Husserl quiera reducir el sentido, el equívoco ingenuo-cultural revela un cuidado que se podrá interpretar, una vez más, en tanto como rechazo de la historia que como una fidelidad profunda al sentido puro de la histiricidad" (p.100).

Ese es el motivo del rechazo de la "profundidad" y de la acusación a Heidegger de mantenerse en el plano de la ingenuidad cultural, antropológica-empírica, pre-reductiva, "de una parte, en efecto-dice Derrida- la univocidad sustrae la verdad a la historia. La expresión unívoca se mueve en la superficie y no ofrece ningún repliegue a las significaciones más o menos virtuales que las intenciones podrían depositar en ella todo a lo largo de una lengua y una cultura." La profundidad hermeneútica, las virtualidades sedimentadas y olvidadas en la historia que Heidegger y Gadamer quieren disputarle al metodologismo objetivista, tiene su paralelo en la profundidad y virtualidad de los textos que lee Derrida, en su inagotabilidad, en su historicidad vinculada a los contextos, en la imposibilidad de agotarlos. También Levinas -no podemos extendernos ya sobre ello- adjudica al lenguaje unívoco de la ciencia y de la técnica la represión de la alteridad cultural como fuente de sentido. Una filosofía de la historia fundada en las significaciones económicas, la univocidad impuesta por Occidente, es totalitaria. En polémica con Gadamer -que podría hacerse extensiva a Habermas- Derrida señala la diferencia y la plurivocidad como condición de la comprensión, y vincula la presuposición del consenso con la buena voluntad como buena voluntad en sentido Kantiano, pero vincula a la buena voluntad con la modernidad y lá metafísica de la presencia (8).

Afirma Derrida: "(la univocidad) preserva así su identidad ideal a través de todo el devenir de la cultura. La univocidad es la condición de una comunicación entre generaciones de investigadores, no importa a qué distancia. Ella asegura la exactitud de la traducción y la pureza de la tradición. Es decir que en el momento mismo en que la univocidad sustrae el sentido a la modificación histórica, sólo ella hace posible, por otra parte, una historia pura como transmisión y recogimiento del

sentido. Ella no es sino el índice de la limpidez del éter histórico. La univocidad es la reducción de la historia empírica a la historia pura...Esta reducción debe recomenzarse infinitamente porque el lenguaje no puede mantenerse bajo la protección de la univocidad (9)".

Se abren así, para Derrida, dos opciones frente a la equivocidad, que correponden a dos filosofías de la historia: el proyecto de Husserl por una parte y el de Joyce por otro ; el proyecto de Husserl es el de la modernidad; el proyecto de Joyce es el que, en un sentido quizás vago, englobaría, creemos, a la hermenéutica, al pensamiento de la diferencia y, provisoriamente, a lo que suele denominarse post-modernidad.

Pero, señala Derrida, tanto el proyecto de Husserl como el de Joyce son relativos. La equivocidad (la diferencia) de Joyce es relativa a cierta univocidad (la identidad) y la univocidad (la identidad) de Husserl es relativa a cierta equivocidad (diferencias). Y es así porque Joyce apunta a dominar la multiplicidad, las diferencias, en una sincronía buscada en lo ya dado o a aparecer, a través de una escritura que "se instala resueltamente en el campo laberíntico de la cultura 'encadenada' por sus equívocos, en lugar de pónerla fuera de juego por comillas, en lugar de "reducirlo".

El proyecto de Husserl, continúa Derrida, tiene también sus límites, porque en un primer sentido supondría un objeto dado como unidad de sentido a una percepción pura, sin determinaciones lingüísticas, sin remisión a una red de significaciones culturales (10); suponiendo que tal objetividad anterior a toda cultura pueda darse "el acto lingüístico que lo designe, la intervención de la idealidad lingüística lo instalaría de entrada en una cultura, en una red de relaciones y oposiciones lingüísticas que cargarían a la palabra de intenciones o de reminiscencias laterales y virtuales. La equivocidad es la marca congénita de toda cultura. Esta primera hipótesis de una lengua unívoca y natural es pues absurda y contradictoria" (p.19).

En el otro polo, si el lenguaje designa un objeto ideal, el objeto transcultural de la ciencia, también "la identidad de sentido, fundamento de la reactivación, es siempre relativa, porque se inscribe siempre en el interior de un sistema móvil y tiene su fuente en un sistema abierto de adquisiciones al infinito." Por ello mismo, para Derrida Husserl no podría plantear la cuestión de la objetividad (tampoco, ni siquiera) a propósito del lenguaje en sí mismo, cuya idealidad es siempre la de un índice temático y no la de un tema. Esta irreductible mediatez haría así ilusoria toda salvación por la palabra en sí misma". Derrida dirá más adelante que la Archiescritura o la différance no son a su vez un origen que se podría en lugar del ser de Heidegger, del Dios de la onto-teología o del Dios de Abraham; esto es lo que Habermas no quiere entender, mostrando en vez de una disposición a una comunicación sin coacciones, incomprensión y dogmatismo.

"Hay una suerte de equivocidad pura que se acrecienta al ritmo de la ciencia...(11)" la enunciación científica -Husserl lo dirá explícitamente- sin cuestionar su verdad, permanece siempre provisoria..."; el conocimiento objetivo, absolutamente establecido, el sentido unívoco, es un telos de la ciencia, una idea en sentido Kantiano. Es un telos ideal, una idea límite, un apriori trascendental (señalamos aquí meramente respecto a este punto la constelación, que no podemos explicitar, formada por Gadamer, Habermas, Levinas, Ricoeur...).

Ahora bien, "si la univocidad absoluta buscada por Husserl y el equívoco generalizado por Joyce son relativos, ellos no lo son simétricamente. Porque su telos común, el valor positivo de la univocidad, no se revela inmediatamente más que en la relatividad definida por Husserl. La univocidad es también, para Husserl, el horizonte absoluto de la equivocidad. Al conferirle el sentido de una tarea infinita, Husserl no hace de la univocidad, como podríamos creelo, el valor de un lenguaje sustraído a la historia por empobrecimiento, sino la condición a la vez apriori y teleológica de toda historicidad (20). "Ella es aquello sin lo cual los equívocos de la cultura y de la historia empíricas no serían posibles" (p.107).

Como vemos, la univocidad como telos ideal de la ciencia, sería ejemplar para toda historicidad y supuesto de todo equívoco cultural, toda diferencia. Creemos que Derrida se muestra aquí con un límite en la interpretación. Si la univocidad no ha de violentar la diferencia y la plurivocidad cultural e histórica, no se tratará, no debe tratarse, de la misma univocidad y del mismo apriori objetivista.

Pero este tema que no podemos desarrollar aquí, está presente, en parte, en los últimos escritos de Husserl publicados póstumamente acerca de la intersubjetividad (21).

Notas

(1)J. Derrida:Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl, Epiméthée, (Puf)París, 1990. Trabajo llevado a cabo por Derrida en 1953-54, siendo todavía estudiante de filosofía en la Escuela Normal Superior, y publicado ahora por primera vez.-

(2) El Apéndice III al párrafo 9 de la Krisis fue editado por primera vez por E. Fink en 1939. Posteriormente en la edición de Husserliana (Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie, Husserl- Archiv, Lovaina, Martinus Nijhoff,1954). En 1962 se publica la traducción del Apéndice y la Introducción, ambas hechas por Derrida(Del origen de la Geometria), de E. Husserl, trad. et Introduction de J. Derrida, (Puf, 1962), París. En 1976 se publica la

traducción francesa de Krisis, a cargo de G. Granel, que reproduce la traducción de Derrida de 1962.

(3) P. Peñalver, Desconstrucción, escritura y filosofía, Montesinos, Barcelona, 1990. Este libro, indispensable para una introducción de los hispano-hablantes al pensamiento de Derrida, intenta un acceso que tiene en cuenta la génesis -también biográfica y contextual- de la desconstrucción.

Jacques Derrida y Geoffrey Bennington: Jacques Derrida par G.B. et J.D. Obra proyectada por Derrida y Bennington, donde el estilo de Confesión -a la vez que el hermetismo- de Derrida hace contrapunto, a píe de página, al montaje de impecable perfección técnica que hace Benninngton con los textos de Derrida.

(4) J. Habermas: El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989.

(5):J. Derrida, La voix et le phénoméne, (puf), París, 1967.

(6): Ibid.

(7) P. Ricoeur: Phenomenology and Hermeneutic en Hermeneutic and de Human Sciences, Cambridge Univ. Press,N. York, París,1981.

(8) J. Derrida: "Bonnes volontés de Puissance (une réponse a H.G. Gadamer)" en Revue Internationale de philosophie,n.151,pp.341- 343.

(9): J. Derrida La carta postal, De Freud a Lacan y más allá, SIGLO XXI, Bs.As., 1986, p.113,ss.

(10) ibid.

(11) G. Bachelard: Epistemología, Anagrama, Barcelona, 1973, p.213,ss.

REFLEXIONES SOBRE LA PROPUESTA EPISTEMICA FORMULADA POR W.V.O. QUINE EN: DOS DOGMAS DEL EMPIRISMO

Hugo O. Saravia Sacchelli *

* Universidad Nacional de Salta

En este ya célebre trabajo, Quine realiza una crítica muy fuerte, muy dura, a dos tesis centrales del empirismo moderno:

a) la de que hay una cierta distinción fundamental entre verdades sintéticas y verdades analíticas, es decir, entre verdades basadas en los hechos y verdades independientes de toda consideración fáctica; y
b) la de que todo enunciado con sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata.

Sobre la base de esta crítica Quine desarrolla su propia teoría acerca de la naturaleza del conocimiento. Según Quine,

1) La totalidad de los conocimientos que uno tiene, desde las más triviales cuestiones de la vida cotidiana hasta las más profundas leyes de la física, de la matemática, o incluso de la lógica y la ontología, consiste en un sistema de enunciados por uno mismo construído y sostenido.

2) La condición-límite del sistema, y por ende, del conocimiento es la experiencia (o está dada por la experiencia). Sin embargo, a diferencia de lo que piensan los empiristas, ningún enunciado concreto y particular del sistema está ligado o hermanado selectivamente con experiencia concreta y particular alguna (o sea, no es el caso que tales enunciados están hermanados -de un modo característico- con tales experiencias, tales otros con tales otras, y así sucesivamente); es el sistema como un todo el que está en contacto con la experiencia.

3) Si un conflicto con la experiencia ocurre, o, mejor dicho, si se produce un desajuste entre el sistema y la experiencia, luego, a los fines de reajustar el sistema a la experiencia, uno redistribuye los valores de verdad entre algunos de los enunciados del sistema; o bien formula nuevos enunciados, es decir, incorpora nuevos enunciados al sistema (lo que a veces implica postular nuevos objetos, nuevas entidades).

La redistribución de valores de verdad entre algunos enunciados del sistema, o la formulación de nuevos enunciados, lleva, a su vez, a la revalorización de otros enunciados del sistema en razón de sus interconexiones lógicas. O sea que uno atribuye también valores nuevos a enunciados lógicamente conectados con los primeros.

4) A los fines de reajustar el sistema a la experiencia es posible modificar el valor de verdad de cualquier enunciado del sistema -no hay enunciado alguno inmune a la revisión; así como también formular cualquier nuevo enunciado- no hay límite para ello.

A los fines de reajustar el sistema a la experiencia uno puede modificar incluso el valor de verdad de "No hay centauros", pasándolo de verdadero a falso; o de "No existen objetos materiales", pasándolo de falso a verdadero. Uno puede llegar a modificar incluso hasta el valor de las así llamadas *leyes lógicas*, las que no son sino determinados enunciados del sistema simplemente. (Recuerda Quine que hasta una revisión de la ley lógica del tercio excluso fue propuesta como un expediente para simplificar la mecánica cuántica).

O sea que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que pueden recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema.

5) Al ajustar el sistema a la experiencia, la tendencia natural es perturbar lo menos posible al sistema en su conjunto, y del modo más simple posible. Economía y simplicidad marcan la tendencia. (Ojo!: Para Quine economía y simplicidad no son criterios para dirimir entre teorías rivales; para él, no hay tales criterios).

Ahora bien, si esta propuesta de Quine acerca de la naturaleza del conocimiento es correcta, luego ¿cuál es el destino de enunciados tales como "*siento* que hace frío", *veo* que está nevando", "*recuerdo* que ayer también nevó", "*creo* que siempre que nieva hace frío", etc...? O, para ponerlo en términos generales, ¿cuál es el destino de los así llamados *enunciados mentalistas, primera persona del singular, tiempo presente, modo indicativo*?

Una *primera* respuesta a esta pregunta podría ser:

"Estos enunciados forman parte del sistema en el que consiste la totalidad de los conocimientos que yo tengo. Por lo tanto, son revisables; es decir, es posible modificar sus valores de verdad".

Ahora bien, pero, ¿son realmente revisables estos enunciados?

Tradicionalmente se ha considerado que los enunciados de este tipo presentan la característica de ser *indubitables, incorregibles, e irrevisables.* Sin embargo parece que no todos piensan de este modo: un caso sería Wilfred Sellars, quien en su *El empirismo y la filosofía de la mente* sostiene que la certeza de "Siento un dolor" es un reflejo del hecho de que nadie se molesta en ponerlo en duda, y no al revés. O sea, certeza implica no molestarse en dudar; si uno se toma la molestia de dudar, las certezas desaparecen, se evanecen.

Yo desacuerdo con esta tesis de Sellars. Creo que la cuestión de la certeza con respecto a un enunciado no pasa por el hecho de tomarse o no la molestia de ponerlo en duda, de tener o no la voluntad de dudar de él. Creo que hay enunciados cuya verdad se impone por sí misma, al margen de mi voluntad y de la voluntad de otros, me guste o no me guste lo que ellos afirmen. En mi opinión, un caso es el de los enunciados en cuestión.

O sea, comparto la postura tradicional: creo que los *enunciados mentalistas, primera persona del singular, tiempo presente, modo indicativo* son indubitables, incorregibles e irrevisables; aun cuando, debo reconocer, no dispongo de un argumento definitivo o decisivo a favor de esta tesis.

Una *segunda* respuesta a la pregunta arriba formulada sería:

"Estos enunciados no son revisables. Consecuentemente, no forman parte del sistema de enunciados en el que consiste la totalidad de mis conocimientos".

Pero, ¿es ésto correcto?, ¿no es acaso que estos enunciados son realmente miembros del sistema?

Tradicionalmente se ha considerado que los enunciados de este tipo forman parte del sistema en el que consiste la totalidad de los conocimientos que uno tiene. Sin embargo parece que no todos piensan así: un caso sería Wittgenstein, a la luz de algunas afirmaciones que él hace en las *Investigaciones Filosóficas*. El argumento sería más o menos así:

a) < Uno dice "yo sé" donde uno también puede decir "yo creo" o "yo sospecho">, dice Wittgenstein (IF, Parte II, Sec.xi); o sea, si uno no puede decir "yo creo" o "yo sospecho", luego uno tampoco puede decir "yo sé".

b) Ahora bien, uno no puede decir "yo creo o yo sospecho que yo siento un dolor" <La verdad, dice Wittgenstein (IF, #246), es que tiene sentido decir acerca de otras personas que ellas dudan sobre si yo siento un dolor; pero no tiene sentido decirlo acerca de mí mismo.>

c) Por lo tanto, uno tampoco puede decir "yo sé que yo siento un dolor".

d) Ahora bien, si uno no puede decir "yo sé que yo siento un dolor", luego el enunciado "yo siento un dolor" no puede formar parte del sistema en el que consiste la totalidad de los conocimientos que uno tiene.

D.W. Hamlyn en su *Teoría del Conocimiento* no duda en ascribir a Wittgenstein la tesis de que "donde no hay posibilidad de error, es inapropiado hablar de conocimiento".

Acuerdo con Wittgenstein en que uno no puede decir "yo creo o yo sospecho que yo siento que siento un dolor"; creo que carece de sentido.

Pero ¿por qué no puede uno decir "yo sé que yo siento un dolor"? De hecho muchas veces uno dice esto.

Una respuesta a esto podría ser:
- Sí, está bien, pero uno no dice esto para describir un estado de cosas, para informar acerca de un estado de cosas. Por ejemplo, si uno le dice a su dentista "Siento un dolor", y éste responde "Ud. difícilmente pueda estar sintiendo un dolor en estas circunstancias, le puse anestesia", y a su vez uno le contesta "yo sé lo que yo siento, yo sé que yo siento un dolor"; en este caso el enunciado "yo sé que yo siento un dolor" es simplemente un instrumento para convencer o persuadir al escéptico dentista de que uno realmente siente un dolor.

Mi respuesta a esto sería la siguiente:

Decirle al dentista "yo sé que yo siento un dolor" no tendría valor persuasivo si no tuviera valor informativo, si careciera de sentido desde un punto de vista descriptivo; si de hecho no informara, o no pudiera informar, acerca de un estado de cosas.

La discusión tal vez puede continuar. Si embargo, personalemente me inclino por la postura tradicional: creo que los *enunciados mentalistas, primera persona del singular, tiempo presente, modo indicativo* son realmente parte del sistema en el que consiste la totalidad de mis conocimientos.

Ahora bien, si estos enunciados forman parte del sistema de enunciados en el que consiste la totalidad de mis conocimientos y son, además, irrevisables, como creo que es el caso, luego la propuesta epistémica de Quine se encuentra en una situación difícil, comprometida.

Una forma de salvarla podría ser la siguiente (y ésta sería una *tercera* respuesta a la pregunta por el destino de los enunciados en cuestión):

"Estos enunciados, así como los demás enunciados mentalistas, no son en realidad enunciados".

Pero, ¿es ésto correcto? ¿son o no son realmente enunciados los así llamados *enunciados mentalistas*?

Desde el punto de vista tradicional, los así llamados *enunciados mentalistas* son en realidad enunciados. Sin embargo no todos piensan así: hay quienes sostienen que éstos no son realmente enunciados en tanto no enuncian nada; y no enuncian nada pues expresiones tales como "creer", "ver", "sentir", "recordar", así como el resto de los términos psicológicos, no operan referencialmente.

Por ejemplo, *"Creo* que está nevando" no es un enunciado porque no enuncia cosa alguna; y no enuncia cosa alguna pues la expresión *"creo"* no opera referencialmente, no refiere cosa alguna.

Como consecuencia de esto, algunos sugieren abandonar este tipo de expresiones, eliminarlas del lenguaje (al menos del lenguaje científico) (e.g.: P. Churchland); otros, en cambio, recomiendan conservarlas en tanto, afirman, estas expresiones, a pesar de no operar referencialmente, tienen un alto valor instrumental (e.g.: D. Dennett).

Algunos autores ubican a Quine en una línea de tipo eliminacionista (e.g.: Popper en *El Yo y su Cerebro*). Puede ser que la lectura de algunos de sus trabajos permita pensar esto. Pero la lectura de su artículo *Sobre las Entidades Mentales* (1952) me lleva a ubicarlo más bien en una línea de tipo instrumentalista. Vemos lo que dice Quine en un pasaje de este trabajo:

"Sostuve anteriormente que nosotros decidimos qué cosas hay mediante consideraciones de simplicidad de todo el sistema y su utilidad en conexión con la experiencia, por así decirlo [so to speak]. Yo digo "por así decirlo" porque no quiero forzar el tema de reconocer a la experiencia como una entidad o un compuesto de entidades. Yo he hablado hasta ahora como si hubiera tales entidades; yo tenía que hablar (en) algún lenguaje, y acríticamente hablé (en) éste."

Si mi interpretación es correcta, luego la salida de Quine es ingeniosa. Veamos. Si introduce los enunciados mentalistas en el sistema, luego su teoría hace agua, en tanto el carácter irrevisable de algunos de estos enunciados. Si los saca, y los elimina, luego se enfrenta al problema de la autorreferencialidad: al hacer uso en su teoría de expresiones de las que no podría hacer uso (e.g.: "creer", "recordar", "percibir", "sentir", "tener experiencias", etc..). Luego, opta por la vía instrumentalista.

Bien, mi pregunta ahora es la siguiente: ¿qué determina que una expresión opere referencialmente o no?, ¿qué determina que cuando yo hago uso de un término yo refiera algo o no?

En mi opinión, mis creencias e intenciones, al menos, algo tienen que ver con esto. Si esto es así, como creo que es el caso, luego no puedo compartir la tesis de que ninguna expresión mentalista opera referencialmente.

Personalmente desacuerdo tanto con esta tesis como con la tesis de que los así llamados *enunciados mentalistas* no son realmente enunciados. Aún cuando debo reconocer que no tengo argumentos decisivos en contra de ellas.

Como recordarán yo había preguntado por cuál sería el destino de enunciados tales como "*siento* que hace frío", "*veo* que está nevando", "*recuerdo* que ayer también nevó", "*creo* que siempre que nieva hace frío", etc..; o en términos generales, por el destino de los *enunciados mentalistas, primera persona del singular, tiempo presente, modo indicativo* si la teoría de Quine acerca de la naturaleza del conocimiento es correcta.

Creo que si la propuesta de Quine es correcta, luego los enunciados en cuestión o bien son revisables, o bien no forman parte del sistema de enunciados en el que consiste la totalidad de mis conocimientos, o bien no son en realidad enunciados; y, pienso, además, que no hay otra respuesta posible. (Aparentemente Quine sería de la idea de que estos enunciados no son en realidad enunciados, aun cuando tendrían el valor instrumental).

Como ya he dicho, creo que estos enunciados son realmente enunciados, creo que forman parte del sistema, y creo que son irrevisables. Consecuentemente creo que la teoría de Quine sobre la naturaleza del conocimiento, tal como está, no es correcta.

Ahora bien, ¿a qué puede deberse esta incorrección?; ¿puede deberse a la incorrección de alguna parte específica de la teoría, de tal modo que haciendo solamente una corrección puntual la teoría se salva? ¿o es acaso que la teoría como un todo está mal concebida?

Yo he intentado hacerle correcciones puntuales, pero he terminado envuelto o enredado en próblemas tan complejos como los que me llevaron a hacer tales correcciones.

Por ejemplo, reemplacé la cláusula que dice: "No hay enunciados inmunes a la revisión " por "Algunos enunciados son revisables y otros, irrevisables"; por ejemplo, *los enunciados mentalistas, primera persona del singular, tiempo presente, modo indicativo* son irrevisables.

Ahora bien, si estos enunciados son irrevisables, y adoptamos como premisa ciertas observaciones de Quine sobre la irrevisabilidad [un enunciado es irrevisable si y sólo si tal enunciado está selectivamente hermanado con aquello "acerca de lo que él habla"], luego podemos decir que estos enunciados están hermanados con aquellas situaciones "acerca de las que hablan". Por ejemplo, el enunciado "Veo que nieva" con mi ver nevar, "Recuerdo que ayer nevó" con mi recordar de que ayer nevó, "Siento que hace frío", con mi sentir que hace frío, etc...

Ahora bien, si este es el caso, ¿puedo seguir sosteniendo que es el sistema como un todo el que está contacto con la experiencia?, ¿tiene algo que ver la experiencia en la relación de hermandad entre el juicio "Recuerdo que ayer nevó" y mi recordar que ayer nevó?

Mi respuesta es: "No sé qué responder".

Cuando comencé a escribir este trabajo creía firmemente que la incorrección de la teoría de Quine se debía a algún problema puntual, de tal modo que haciendo una pequeña modificación la teoría se salvaría. Actualmente no tengo tal firme convicción. Sin embargo no tengo, o no tengo aún, razones decisivas para creer que esta teoría como un todo está mal concebida.

ESENCIALISMO Y CONJUNTIVISMO MEREOLOGICOS

*** Marcelo H. Sabatés**

* SADAF - Brown University

La ontología es vista a menudo como el estudio de las categorías básicas de lo que hay y de las relaciones entre dichas categorías. Pero es sin duda también ontología el estudio de las relaciones entre entidades de una misma categoría. En este trabajo se entiende a la mereología dentro de tal estudio, como una reflexión sobre las relaciones entre los objetos materiales (considerados como todos) y sus partes. Consideramos al conjuntivismo mereológico como la tesis de que dados dos objetos cualesquiera sin contacto espacial, ellos son partes de un todo que es él mismo otro objeto (1). Por su parte, consideramos al esencialismo mereológico como la tesis de que un todo deja de ser él mismo si cambia al menos una de sus partes (2). En este trabajo se discutirán algunos argumentos favorables al conjuntivismo (3) y se intentará dar plausibilidad a una combinación de esencialismo fuerte y anticonjuntivismo extremo. Me centraré exclusivamente en agregados y artefactos, sin considerar seres vivos.

Del lado del esencialismo tenemos tres niveles de compromiso dependiendo de nuestra aceptación de:

EM1: para todo x e y, si x es parte de y, y es necesariamente tal que existe sólo si x existe.

EM2: para todo x e y, si x es parte de y, y es necesariamente tal que x es parte de y.

EM3: para todo x, y y z, si x e y son R-partes de z, z es necesariamene tal que x e y son R-partes de z.

Estas son las formas modales de esencialismo. Las versiones temporales de tales tesis son: un todo no puede sobrevivir la destrucción (EM1), remoción (EM2) o reordenamiento (EM3) de sus partes. Dado que la destrucción implica que una parte es removida y que la remoción implica que algunas relaciones cambian, hay una implicación ascendente entre las tesis; pero la implicación descendente no es verdadera.

Dejando de lado EM1, las diferentes tesis negativas sobre esencialismo son:

IMD2: existe un x y un y tales que x es parte de y e y es posiblemente tal que x no es parte de y.

IMD3: existe un x, un y, y un z tal que x e y son R-partes de z, y z es posiblemente tal que x e y no son R-partes de z.

IMF2: para todo x e y, si x es parte de y, y es posiblemente tal que x no es parte de y.

IMF3: para todo x, y y z, si x e y son R-partes de z, z es posiblemente tal que x e y no son R-partes de z.

Por supuesto, la tesis fuertes implican, en un universo no vacío, las tesis débiles; pero las débiles son suficientes para rechazar las respectivas tesis esencialistas.

Del lado del conjuntivismo, necesitamos primero algunas definiciones. Tomando "parte" y "contacto espacial" como primitivos, tenemos:

x es discreto de y = def i)x es diferente de y, ii) no existe un z tal a)z es parte de x y b)z es parte de y.

w está compuesto de x e y =def i)x es parte de w, ii)y es parte de w, iii)x es discreto con respecto a y, iv)ninguna parte de w es discreta a la vez de x e y.

w es un objeto diseminado =def existe un x y un y tal que i)w está compuesto por x e y, ii) ninguna parte de x está en contacto espacial con ninguna parte de y.

Ahora podemos caracterizar:

CG: para todo x e y, si x e y son discretos, entonces existe un w compuesto por ellos.

De hecho, las tesis anticonjuntivistas se oponen generalmente a una consecuencia de CG, a saber:

C: para todo x e y, si x e y no tienen partes en contacto espacial, entonces hay un w compuesto de ellos.

De esta manera, las tesis opuestas a C son:

AC: existe un x y un y tales que no tienen contacto espacial y no existe un w tal que w esté compuesto de x e y.

ACE: para todo x e y, si ellos no tienen contacto espacial, no existe un w tal que w esté compuesto de x e y.

Mientras los anticonjuntivismo extremo (ACE) dice que no existen objetos diseminados, el moderado (AC) dice que no es verdad que cualquier par de objetos forman uno diseminado.

Consideremos ahora dos argumentos que intentan respaldar al conjuntivismo. En el primer caso, C se obtiene a partir de un argumento complejo en el cual se usan premisas concernientes al problema del esencialismo:

1) (EM1 (indistintamente EM2) & ACE) → EM3

2) EM1 (o EM2)

3) -EM3

4) ACE v C

5) -ACE de 1), 2) y 3)

6) C de 4) y 5)

La premisa 4) (que también será usada en el segundo argumento) puede fundamentarse del siguiente modo: tenemos tres posiciones concebibles, a saber, C, AC y ACE. Pero tenemos alguna razón para afirmar que existen algunos objetos diseminados (i.e.para afirmar AC), no tendremos ningún camino para encontrar un criterio que excluya al resto de los posibles objetos diseminados. Así, si admitimos uno, debemos admitirlos a todos. O, si atacamos ACE, debemos afirmar C (y esto es equivalente a ACE v C). Aceptaré esta premisa así como también las premisas 1) y 2) (4). Sin embargo la conclusión del argumento depende de que EM3 sea falsa. Así, el caso a favor del conjuntivismo depende del caso en contra de EM3 (IMD3 o IMF3). Posponemos, por tanto, el análisis del argumento complejo.

El segundo argumento es más simple: usa también las premisas 4) y 5) del complejo; la diferencia es que ofrece soporte directo para -ACE:

4) ACE vC

5) -ACE sostenida por ejemplos

6) C de 4) y 5)

Aquí el soporte directo a favor de 5) es que tenemos objetos diseminados obvios tales como los casos de la letra 'i' o la masa terrestre de la provincia de la Tierra del Fuego. Pero podemos inferir del hecho de que diariamente usemos casos de la letra 'i', que existe un objeto diseminado constituido por 1 y .¿Que tipo de argumentoes éste? Siguiendo un esquema desarrollado por R. Chisholm (5) podemos reconstruir dicho argumento de este modo:

a) usamos casos de la letra 'i' como símbolos unitarios en nuestro lenguaje.

b) es posible usar y entender casos de la letra 'i' como símbolos unitarios a menos que esos símbolos sean, de hecho, objetos unitarios.

c) por lo tanto hay objetos diseminados. (Así, ACE es falsa).

Podemos aceptar como dato preanalítico lo dicho en la premisa a). Pero, ¿qué sucede con la premisa b), i.e el "principio trascendental"? ¿ Cómo podemos probar que la confrontación con objetos diseminados reales sea esencial para nuestra comprensión de un caso de la letra 'i'?¿No es ésta una mera hipótesis explicativa dependiente de nuestros juicios de unidad, los que podrían no tener la pretendida significación ontológica?¿Cómo podemos excluir a priori que tales juicios de unidad sean responsables de nuestra capacidad para usar casos de la letra 'i'? Podría decirse: "de acuerdo, pero tales juicios deben estar orientados por el hecho de que 1 y. existen". La réplica obvia es: "yo puedo aceptar ésto, pero a menos que reconozcamos que la existencia de dos objetos implica que hay un objeto que es la suma meriológica de ambas, no necesito aceptar la segunda premisa". (Y por supuesto, ofrecer el principio conjuntivísta comoforma de respaldar que casos de la letra 'i' son objetos diseminados no es una buena forma de razonar). Así, la segunda premisa no parece un verdad a priori. De hecho tratare de ofrecer un rival de b) más adelante. De este modo, la mera enumeración de ejemplos no puede ser vista como fundamento para la tesis conjuntivísta.

Volvamos ahora al argumento complejo para analizar su premisa 3) (la falsedad de EM3). Consideremos la siguiente historia: un desconocido escultor rural, llamémoslo Gómes, envía un trabajo (fig.1) a un importante museo para una exposición. Cuando la obra arriba un trabajador del museo piensa que seguramente la escultura ha tenido algún accidente durante su transportación y la reordena meramente cambiando los lugares de las partes c y d sin removerlas del todo (fig.2).

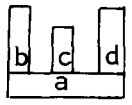


fig.1

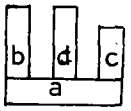


fig.2

Durante la exposición la escultura resulta aclamada y luego permanece en el museo como un gran éxito. Habiendo escuchado estas noticias , el escultor decide visitar el museo y, acompañado por el director, entra al salón donde la obra estaba expuesta. "Esta no es mi escultura" dice Gómes en ese momento. El escultor, (desilusionado por las paradojas del arte) le muestra luego fotografías de su escultura al director. Este, si embargo, le dice: "bueno, ha habido un pequeño reordenamiento, pero la escultura es la misma. No se preocupe". Parece claro que el EM3-escultor está (tristemente) más cerca de la verdad que el anti-EM3- director de museo. Parece claro, así, que al menos para algunos todos, la relación entre sus partes es esencial para su supervivencia. Un reordenamiento hace diferencia. Si es así, debemos reconocer que IMF3 es falso. Si embargo, podría ser señalado que este ejemplo involucra a un objeto estético, y que tal clase de objetos no puede ser tratada de mismo modo que otros artefactos (6). Si fuera así, concentrémonos en un rasgo no estético del ejemplo: supongamos que aceptamos la ley de Leibniz

(x) (y) ((x=y) $\leftrightarrow$ (F) (Fx $\leftrightarrow$ Fy))

y supongamos que queremos afirmar, junto al director, que la escultura original (llamémosla X) es la misma que la escultura aclamada (llamémosla Y). Pero la primera era simétrica, y la segunda no lo es. Así, tenemos una propiedad (una que no depende de impresiones subjetivas ni de relaciones con otros objetos) que X tiene y de la que Y carece. Así, X es diferente de Y. Podríamos, por supuesto dejar de lado la ley de Leibniz, o al menos limitar su alcance para que no incluya nuestro ejemplo de la simetría, pero ésta no parece una movida muy cómoda. Por el otro lado el escultor, habiendo reconocido a X e Y como objetos diferentes, no estará involucrado en tal dificultad.

Consideremos ahora un ejemplo sobre objetos diseminados. Debería un conjuntivísta decir que el siguiente todo diseminado constituído por estos cuatro objetos:

PART

puede sobrevivir el reordenamiento, siendo el mismo todo que:

TRAP ?

Pareciera entonces que debemos reconocer que al menos algunos casos de reordenamiento son relevantes para que un todo siga siendo el mismo. Aceptado ésto, podemos intentar un argumento similar al esgrimido por Van Cleve para fundamentar la premisa 4) del argumento complejo.

¿Cuál podría ser el criterio para determinar qué todos pueden resistir reordenamientos y cuáles no?. La percepción de cambios o cualquier otro criterio perceptual será sospechoso de no tener significación ontológica (7). Pareciera que el criterio más fuerte al que podría echarse mano es la distinción agregado-artefacto (8); se podría decir que EM3 es verdadero acerca de artefactos y falso acerca de agregados. Esta estrategia supone un límite definido entre agregados y artefactos. Pero aún si pudiéramos trazar esta línea con precisión, es claramente posible que uno pueda transformar un agregado en un artefacto meramente reacomodando sus partes (sin remover o agregar partes). Supongamos por ejemplo, que transformamos un agregado de pequeñas bolas de arcilla agrupadas en un pequeña escultura, sin ninguna remoción: podríamos obtener un objeto en el cual el reordenamiento importe, a partir del mero reordenamiento de las partes de un objeto en el cual el reordenamiento no importa! Un objeto que puede resistir el reordenamiento no puede ser el mismo objeto que uno que no lo puede resistir. Así, el reordenamiento hace diferencias aún para agregados. Por lo tanto, este criterio no funciona. En este punto, parece que si aceptamos -IMF3, debemos también aceptar -IMD3. Pero sin la versión débil de inesencialismo del tercer tipo no podemos obtener fundamento para -EM3. Y así sin un argumento conclusivo contra EM3, no tenemos fundamento para la conclusión conjuntivista del argumento complejo.

Si lo expuesto hasta aquí es correcto, por un lado ninguno de los argumentos a favor del conjuntivismo son determinantes, y por otro el esencialismo del tercer tipo adquiere plausibilidad. Para finalizar, quisiera proponer algún apoyo para la plausibilidad de otro punto de vista: EM3 + ACE. Trataré de mostrar cómo ciertas intuiciones del sentido común pueden ser intepretadas dadas tales posiciones. Cómo podemos explicar los objetos diseminados "obvios" tales como esta i? Tomemos un ejemplo dado por H. Putnam (9). Supongamos que en una caja tenemos tres pelotas. Podemos preguntarnos cuántos objetos hay en la caja. El conjuntivista reconocerá siete objetos. El anticonjuntivista tres objetos. Ambos están de acuerdo, sin embargo, en que hay una única respuesta para la pregunta. Opuesto a ellos un relativista conceptual dirá: hay tres objetos de acuerdo al esquema conceptual anticonjuntivista y siete de acuerdo al esquema conceptual conjuntivista. Fuera de un determinado esquema conceptual, la pregunta no tiene sentido (10). Mi punto de vista supondrá que puede encontrarse una respuesta no relativa a la pregunta: sólo en este marco tiene sentido la polémica sobre el conjuntivismo, el esencialismo y seguramente sobre otras cuestiones en ontología.

Ahora, el anticonjuntivismo nos lleva a afirmar que hay realmente tres objetos en la caja. Sin embargo, podemos pensar que nuestras intuiciones sobre objetos diseminados podrían ser explicadas del siguiente modo: dependiendo de nuestro marco de convenciones podemos hablar, cuando resulte útil, acerca de algunas sumas mereológicas como si ellas fueran objetos. La respuesta a la pregunta, "¿cuántos objetos hay allí?" no es conceptualmente (culturalmente lingüísticamente) relativa. La

respuesta a la pregunta, "¿cuántas sumas mereológicas usted permite?" será relativa a determinados propósitos y convenciones. ¿Qué pasa entonces con la letra 'i'? Podríamos decir que hablando estrictamente existen dos objetos allí. Además, podríamos decir que en un sentido laxo y relativo hay un "objeto", un objeto que es diseminado. Probablemente, un usuario de otro alfabeto tendrá una tolerancia diferente acerca de qué combinación de objetos es un "objeto" diseminado. Similarmente aceptamos como un "objeto" a las masas terrestres de Tierra del Fuego. O, para algunos propósitos, podríamos considerar en este sentido laxo que algo tan extraño como la suma mereológica de la Isla Británica, el Peñón de Gibraltar y las Islas Malvinas componen un objeto. Pero no pensamos a la suma mereológica de Manhattan, Madagascar y la Isla de Pascua como un objeto.

Pareciera que ésta es una manera natural de explicar nuestras intuiciones. Supongo que el conjuntivismo usaría la misma estrategia para explicar el hecho de que usual y laxamente permitamos sólo unos pocos entre los infinitos "objetos" diseminados. Además, en tanto podemos ofrecer una explicación o reducción en términos de objetos reales, el uso de "objetos conceptualmente relativos" en el sentido laxo obviamente no será blanco de las críticas comunes contra el relativismo conceptual tales como el problema de qué hacer con posibles objetos aún no reconocidos por el esquema conceptual o el problema de la circularidad ontológica (11). En suma, adopción de marcos conceptuales o marcos de convenciones explican aceptaciones de "objetos" en sentido laxo. La discusión filosófica propondrá un sentido estricto de objeto, y de sus condiciones de identidad a través del tiempo (12).

Notas

(1) Han defendido el conjuntivismo mereológico Brentano, Tarski, Goodman , Van Cleve y David Lewis, entre otros. Algún tipo de anticonjuntivismo (aunque tal vez no extremo), por su parte, C.D. Broad, Chisholm y Wiggins.

(2) Han defendido el esencialimsmo Locke, Leibniz, Hume y Chisholm, entre otros. El antiesencialismo , Plantinga y Wiggins.

(3) El primero de los argumentos es una reconstrucción de la defensa conjuntivista dada por J.Van Cleve en su (1986), "Mereological Essentialism, Mereological Conjuntivism and Identity Through Time" en French et al. Midwest Studies in Philosophy, vol. 11, Minneapolis. El segundo argumento es más frecuente en la literatura sobre el tema aunque también puede encontrarse en el mencionado trabajo.

(4) Las premisas 1) y 4) se encuentran lúcidamente argumentadas en Van Cleve (1986), op.cit. Para una defensa del EM1 (ó 2) cf., por ejemplo, Chisholm,R "Parts as Essential to Their Wholes" en On Metaphysics, (1989), Minneapolis.

(5) Cf. Chisholm,R (1982), The Foundations of Knowledge, Minneapolis, cap. 8.

(6) Supongo que un defensor de este punto de vista podría argumentar que mientras -EM3 es verdadero para los artefactos, no es verdadero para los artefactos -qua-objetos-estéticos.

(7) Cf. Van Cleve, op. cit., pag. 145.

(8) Otra distinción relevante sería apelar a partes esenciales, con lo cual el esencialismo irrestricto no se seguiría. No considero esta variante pues nos compromete con alguna forma de Aristotelismo, lo que iría contra la premisa 2) del argumento complejo. Para una versión de Aristotelismo relevante a estas cuestiones, vease Wiggins, D. (1980), Sameness and Substance, Cambridge (MA). Para críticas a tal posición, Van Cleve, op. cit.

(9) Este ejemplo es desarrollado por Putnam (1987), "Truth and Convention: on Davidson's Refutation of Conceptual Relativism", Dialectica,41.

(10) Junto a Putman, Carnap, Quine y Kolakovski han ofrecido posiciones relativistas con respecto al conjuntivismo mereológico, fuertes argumentos contra la tesis general del relativismo conceptual han sido esgrimidos por Davidson y E.Sosa.

(11) Cf. Sosa, E. (1987), "Subjects among Other Things" in Tomberlin, J. (ed), Philosophical Perspectives 1. Metaphysics.

(12) Agradezco los valiosos comentarios realizados por Roderick, Chishlom, Diana Pérez, y David Sosa sobre un trabajo anterior llamado "Mereological Essentialism and Mereological Conjunctivism". Debido a tales comentarios dicho trabajo sufrió el cambio de algunas de sus partes, lo que consecuentemente, lo transformó en un nuevo trabajo. La presente versión es, a su vez, una parte de él.

VERDAD Y VALIDEZ

Miguel Angel Santillán * y Analía del Valle Manzur *

* Universidad Nacional de Salta

"¿Papá, es verdad que las tortugas Ninjas no tienen corazón?" Le pregunta una niña de cuatro años a su papá.

Parece ser que preguntarnos por la verdad es formularnos una pregunta ociosa.

En nuestra vida cotidiana hacemos referencia a ella de un modo rutinario y en apariencia, no trae consigo problema alguno. Si alguien nos dice: 'la nieve es blanca', diremos que eso es verdad. Si nos dijeran que la 'nieve es roja', diremos que ello es falso.

Si alguien nos dice:'el caballo ladra', diremos que enuncia una proposición falsa. Este concepto parece tan obvio que hasta un niño lo maneja. Así, por ejemplo, un niño de un jardín podrá decir 'no es verdad que hoy fuimos al parque'.

Sin que nos hayamos planteado ex-profesamente esta cuestión, ya que no parece constituir un obstáculo, da la impresión que ya sabemos qué es la verdad, puesto que somos capaces de discernir entre una proposición verdadera y una falsa. Pero no parece tan fácil cuando queremos expresar tal distinción con palabras.

No hay una verdad única, sino que el concepto de verdad depende de las distintas concepciones, científicas, filosóficas, metafísicas, o, desde el punto de vista desde el cual se analice.

Este problema de la verdad se traslada a las teorías científicas en general y encarna la discusión del término ciencia desde el punto de vista de las llamadas ciencias duras y las ciencias sociales.

Tampoco hay una definición única de ciencia sino que dependerá, entre otras cosas, del objeto de estudio.

Aquí cabría preguntarse qué se entiende por ciencia. Aunque no es el tema en discusión del presente trabajo, sin embargo, debemos advertir, que uno de los objetivos básicos de las ciencias es alcanzar la verdad del objeto que estudia.

Esto nos vuelve a la pregunta ¿qué se entiende por verdad? ¿habrá una idea, o concepto único de verdad para todas las ciencias? o ¿tendrá la particularidad de la ciencia que la estudia?.

Este tema no es actual, sino que se remonta a los inicios mismos de la filosofía.
Los griegos habían hecho de esta cuestión un verdadero problema, conciben a la verdad como alétheia, como descubrimiento, puesto que lo que cubre la verdad es la apariencia.

Zubiri afirma que no es un mero descubrir la verdad, sino ante todo la 'patencia del recuerdo'.

Otra acepción de verdad en los griegos es el de adecuación. Aristóteles es quien expresa con más claridad la idea de verdad como adecuación, es decir, le da un sentido lógico o semántico. En la Metafísica expresa:
"Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira" (1).

Para que un enunciado sea verdadero es necesario que haya algo de lo cual se afirme que es verdadero. Sin cosa no hay verdad, pero tampoco la hay sólo con la cosa. Esta relación del enunciado con la cosa que se enuncia, es llamada 'correspondencia', 'adecuación', 'conveniencia'.

Esta verdad como adecuación, se extiende a la Edad Media. Sin embargo, algunos pensamientos filosóficos actuales vuelven al concepto escolástico de verdad, (aunque con algunas variantes), en tanto se plantea nuevamente la verdad en la concordancia del intelecto con la cosa.

En la lógica contemporánea, se introduce un nuevo concepto de verdad llamado 'concepto semántico'. Aquí la expresión 'el predicado es verdadero o es falso', es una expresión meta-lingüística, lo cual significa, que una definición adecuada de la verdad tiene que estar expresada en el meta-lenguaje.

El meta-lenguaje hace referencia a expresiones del lenguaje acerca del cual se habla.

Desde un punto de vista sintáctico, no hay expresiones sino puras relaciones entre signos, pero sí las hay en semántica, por esto decimos que el concepto de verdad en cuestión es semántica.

Tarski fue el primero en elaborar esta teoría, en la que trata de construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta del término 'proposición verdadera'.

Es conveniente indicar en qué lenguaje se dice de un enunciado que es verdadero, con la condición de que tal lenguaje (meta-lenguaje), no sea del mismo orden que el lenguaje del cual se dice que es verdadero, sino de orden inmediatamente superior.

De este modo, la verdad semántica se basa en el bicondicional 'p' es verdadero sí y sólo sí 'p'.

Tarski señala esta verdad de la siguiente manera: 'la nieve es blanca sí y sólo sí, la nieve es blanca'.

Toda proposición en tanto proposición es siempre verdadera o falsa.

¿Qué es entonces una proposición verdadera? ¿Cómo podemos diferenciar una proposición verdadera de otra falsa?.

Hospers señala que somos capaces de hacer esa distinción mil veces al día, aun cuando no estemos tan seguros de poder expresar esta distinción mediante palabras. Por ejemplo sea el enunciado 'Hoy está nublado' es una proposición verdadera ¿cómo podemos distinguir esta verdad?. ¿Diremos que tal proposición es verdadera cuando no hay o no vemos el sol? Si estamos de noche ¿podemos decir que es un día nublado, porque no vemos el sol?.

Para ello introduce el concepto de 'estado de cosas'. En el mundo existen numerosos 'estados de cosas', por ejemplo 'hoy está lloviendo', 'el pan se tostó demasiado'. Estos 'estados de cosas', suceden en la realidad independientemente de que lo exprese a través del lenguaje, sin embargo, podemos describirlo por medio de él.

Esto nos proporciona algunos elementos para arriesgar alguna idea de verdad. Así, podemos decir que una proposición es verdadera cuando describe cierto 'estado de cosas' que existen o suceden realmente. Mientras que una proposición será falsa si describe un 'estado de cosas' que no existen o suceden en la realidad. Por ejemplo, si decimos 'ayer me enfrenté con un hombre de ocho brazos' es una proposición falsa, porque describe un 'estado de cosas' que no existe. Lógicamente es posible que un hombre tenga ocho brazos, pero ello no es real fácticamente.

Otro modo de considerar la verdad es la verdad como creencia. Una creencia puede considerarse como una verdad que funciona, por ejemplo puedo creer que en 'el año 2000 los docentes percibirán un salario que les permita vivir dignamente'. Si

llegamos al año 2000 y efectivamente comprobamos que el salario de los docentes les permite vivir dignamente, diremos que la creencia funcionaba, es decir es verdadera.

Esta verdad se sostiene, porque realmente la proposición 'el salario de los docentes les permite vivir dignamente', describe un 'estado de cosas' real.

Sin embargo es necesario hacer una distinción entre verdad y creencia.

Decir que 'p' es verdadera no es lo mismo que decir "yo creo que 'p' es verdadera". Así, por ejemplo, por mucho tiempo se creyó en el geocentrismo y se creyó que: "la tierra es el centro del universo", era una proposición verdadera.

Una cosa que debemos tener en cuenta es que nuestras creencias no deben influir sobre la verdad de la proposición. No porque nosotros creamos que una cosa es de determinada manera, ella debe ser así, sino que nuestra creencia debe acomodarse a la realidad de los hechos.

¿Cómo es posible determinar que una situación es realmente verdadera?. Aplicar el criterio de que debo creer que es verdadera hasta que no haya probado su falsedad o que es falso hasta que no haya probado su verdad, parece ser una actitud muy simplista.

¿Tenemos modos de probar la verdad de aquella proposición que consideramos verdadera?. Si no podemos probar su verdad ¿diremos que es falsa?, o bien, ¿si no podemos probar su falsedad, diremos que es verdadera?. Sin duda incurriríamos aquí en la falacia ad ignorantiam. Para salvar esta situación, parece ser prudente considerar que la creencia debe ser proporcional a los elementos de juicio. Si no podemos probar la verdad de una proposición, pero tenemos elementos que hacen que ella sea muy probablemente verdadera, podremos decir 'creo que es muy probablemente verdadera'. Lo cual no significa que la verdad dependerá en modo alguno del grado de creencia que podemos tener acerca de ella.

Del mismo modo, podemos preguntarnos en qué tiempo una proposición es verdadera. ¿Depende la verdad de una proposición del lugar y tiempo o es independiente de él? Decir en 1980 'hoy Salta tiene 480.000 habitantes es verdadera', pero dicha proposición enunciada en 1991 'hoy Salta tiene 480,000 habitantes', es falsa. Lo que ocurre es que tal proposición está mal enunciada, porque lo que tendríamos que decir es que 'en 1980 Salta tiene 480.000 habitantes', será verdadera en 1990 y en el 2000.

Esta idea de la verdad, es una verdad semántica, es decir que estamos hablando constantemente de la verdad en tanto describe un 'estado de cosas'.

Esta descripción de un 'estado de cosas' ¿nos garantiza realmente que hemos alcanzado la verdad?. Es importante considerar la actitud crítica que tenían los presocráticos en este tema. Así lo había advertido, por ejemplo, Jenófanes cuando afirmaba que: "conjeturamos que esas cosas son como la verdad..." DK B 35, o como dice Demócrito en DK 117 "pero en realidad, no conocemos nada por haberlo visto, pues la verdad se halla oculta en las profundidades".

Siguiendo una tradición jónica, Popper sostiene que "nuestros intentos por ver y encontrar la verdad no son definitivos sino que pueden ser mejorados; que nuestros conocimientos y nuestras doctrinas son conjeturables; que constan de suposiciones y de hipótesis y no de verdades definitivas y seguras; y que la crítica y la discusión crítica son los únicos medios de que disponemos para acercarnos a la verdad" (2).

De esta manera vemos que la verdad nunca es definitiva, sino, se va elaborando a través de hipótesis y teorías y no a partir de los objetos mismos.

En este caso, la observación y la experiencia, no son punto de partida sino tienen el propósito de criticar o refutar la teoría. Popper sostendrá que el conocimiento avanza a través del camino de conjeturas y refutaciones.

Los filósofos partidarios de la necesidad de las proposiciones sostienen que la verdad sólo puede decirse inteligiblemente de proposiciones y no de oraciones. Pero como réplica de esto, se ha dicho también que hay oraciones verdaderas en tanto sus significaciones son proposiciones verdaderas.

No hay oración verdadera por sí misma, sino que la realidad la hace verdadera.

Este concepto semántico de la verdad nos lleva a formularnos la pregunta sobre la validez: ¿qué relación existe entre verdad y validez?

Desde el punto de vista lógico, lo menos que interesa es la cuestión semántica. Su atención, está centrada fundamentalmente en el aspecto sintáctico.

Sin embargo "los cálculos lógicos han sido construídos con la esperanza y el convencimiento de que sería posible transformar al menos en gran medida el problema de la búsqueda de un nexo de consecuencia lógica (que es de carácter semántico...) en el problema de la búsqueda de un nexo de derivabilidad (que es de carácter sintáctico...)" (3).

Como se ve aquí, hay un paralelismo entre estos dos conceptos: el de consecuencia lógica y el de derivabilidad.

En virtud de este concepto de consecuencia lógica y de las relaciones sintácticas que establece el estudio de la lógica, podemos sostener que a partir de ciertas proposiciones y con el acuerdo de la relación sintáctica entre las mismas, es posible obtener como consecuencia lógica la validez de otras proposiciones. Obviamente no estamos hablando aquí de la verdad o de la falsedad de las proposiciones que ofician de antecedente, sino de la relación sintáctica que se establece entre ambas.

Esto permite que a partir de proposiciones falsas podamos obtener otras proposiciones verdaderas o falsas, sin que ello lesione la validez de la estructura del razonamiento.

De lo que sí podemos estar seguros es que si las premisas son proposiciones verdaderas, en un razonamiento de estructura válida, su conclusión, será necesariamente verdadera.

Está de más decir la importancia que estas consecuencias ofrecen en el desarrollo de la actividad científica y el discurso serio de cualquier hablante.

Notas

(1) ARISTOTELES: Metafísica, L IV 1011b, 7-25. Trad. García Yebra.

(2) POPPER: Conjeturas y Refutaciones, ed. Paidós, pág. 191.

(3) AGAZZI: La Lógica Simbólica, ed. Herder, pág. 259.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES. *Metafísica,* García Yebra, Gredos

COPI, Irving. *Introducción a la lógica,* EUDEBA.

HOSPERS, J. *Introducción al análisis filosófico,* Ed. Alianza

POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones.* Ed.Paidós

QUINE, W. V. *Filosofía de la Lógica,* Alianza Universidad

RABADE ROMEO, S. *Verdad, Conocimiento y Ser.,* Ed. Gredos

TARSKI, Alfred. *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas,* Espasa Calpe S.A.

Los Presocráticos, Trad. y notas de García Bacca, J.D.

AGAZZI, Evandro. *La lógica simbólica,* Ed. Herder, Barcelona.

EL LENGUAJE COMO LIMITE EN EL 2do. WITTGENSTEIN

Silvia Carolina Scotto *

* Universidad Nacional de Córdoba

La obra de Ludwig Wittgenstein es, como se admite, una de las más importantes y complejas de este siglo. Esta afirmación surge de constatar la notable y variada influencia que el Tractatus y las Investigaciones han ejercido en diversos campos disciplinarios y corrientes de pensamiento. El problema de la continuidad o ruptura entre esos dos libros mayores se cuenta entre los más transitados por la bibliografía: me propongo en este escrito defender indirectamente y con trazos muy generales la hipótesis de la continuidad relativa. Sostendré para ello que uno de los leit motiv de su pensamiento -quizá el más importante- es el problema que Wittgenstein no dudó en caracterizar como el "fundamental" de la filosofía, el problema que se propuso ambiciosamente "solucionar" de modo definitivo en el Tractatus. "Límites del lenguaje" es la fórmula sencilla que lo expresa: la obra juvenil está concebida y estructurada para responder crítica y positivamente a la cuestión acerca del sentido (y sin-sentido) de las expresiones y los pensamientos. La obra posterior parece exceder ese tópico y contiene, además, críticas explícitas a esa idea. En cualquier caso, se podría cuando menos argumentar que perdió la centralidad que tenía en el Tractatus.

Intentaré mostrar que, a pesar de las apariencias, es decir, de la característica fragmentación y multidireccionalidad de su obra tardía, esta fue la cuestión dominante para la cual ensayó respuestas más profundas, o en otros términos, menos esquemáticas y más específicas. Que sus escritos sean tan resistentes a una exposición sistemática, que parezcan tan afectados por limitaciones relativas a los ejemplos o porciones de teoría tomados como casos para el análisis, que el tratamiento de los problemas resulte tan peculiarmente afectado por la dispersión, la heterogeneidad de procedimientos y recursos argumentativos e incluso por la irresolución, ha producido una característica "ilusión óptica" (1): Wittgenstein habría perdido su temprano interés por la relación lenguaje-mundo, relación vertical, en favor de una excluyente concentración teórica en las relaciones horizontales que se verifican entre ciertas preferencias y el conjunto de otras conductas y prácticas que conforman sus contextos específicos. Demostrar, en cambio, que intentaban esclarecer las relaciones semánticas verticales entre las expresiones linguísticas y las reglas que justifican su uso correcto, y en último término, su referencia al mundo, es tanto como demostrar que la doctrina de los "límites del lenguaje" mantuvo su capacidad crítica y positiva como eje central de su pensamiento. Wittgenstein no sólo mantuvo la idea tractariana de que los "límites del lenguaje" son inefables, y que esta

inefabilidad es semántica -la imposibilidad de decir cómo el lenguaje se relaciona con el mundo- sino que la radicalizó: la inefabilidad semántica se asienta sobre una tesis más general que Hintikka denomina la tesis del lenguaje como medium universal (2). Para no emplear otras palabras que las que dan expresión al tema de este trabajo diríamos que Wittgenstein desplazó el punto de vista de su "problema fundamental": de los límites del lenguaje al lenguaje como límite, abandonando la perspectiva trascendental y evitando sus efectos paradojales. La expresión límites del lenguaje refleja la idea tractariana del lenguaje como totalidad limitada, y la visión de esa totalidad desde sus límites, en una perspectiva trascendental (3). La expresión lenguaje como límite, en cambio, enfatiza la tesis del lenguaje como medio de expresión universal o la imposibilidad de salir del lenguaje para decir cómo el lenguaje es un medio de expresión. Presupone, por lo tanto, el "hecho" de que el lenguaje es ya el medio de expresión, o dicho de otra manera, que no hay cuestión posible acerca de cómo el lenguaje se refiere al mundo ni acerca de qué sea el lenguaje esencialmente. Tomó más plena conciencia de esta imposibilidad evitando tratar oblicuamente la cuestión.

Una vía de acceso directa al problema se encuentra en la concepción wittgensteineana de la "gramática" y el rol que desempeña en la configuración y regulación de los usos, es decir, en la determinación del sentido de las expresiones. El significado del término "gramática", difícil de precisar, se comprende mejor en los fragmentos donde se conecta con las definiciones sobre la filosofía. En los escritos del llamado período de transición la tarea de la filosofía comienza a ser definida como "descripción de la gramática de nuestro lenguaje", y la expresión tractariana "espacio lógico" es sustituida por "espacio gramatical". El lenguaje lógicamente perspicuo -lenguaje primario- es reemplazado por otro paradigma, el del lenguaje " que ya tenemos", el común. El concepto de "gramática" absorve el de lógica: el rol que ésta desempeñaba en el Tractatus lo desempeñan ahora las "proposiciones gramaticales". Describir la gramática es aclarar el sentido de las expresiones y disolver pseudoproblemas filosóficos: sus reglas delimitan el sentido del sin-sentido. La filosofía procura "conocer lo que es esencial a nuestro lenguaje y lo que es inesencial para la representación (Darstellung), ...saber cuáles son las partes de nuestro lenguaje que son ruedas que giran en el vacío... "(4) Lo "esencial" para la representación no es inmediatamente captable: "Lo que le falta ante todo a nuestra gramática es ser sinóptica (Ubersichtlichkeit)"(5) La actividad del filósofo se cumple como un esfuerzo complejo orientado hacia el logro de objetivos simples (6), y comprender que la filosofía no es compleja por los problemas que trata sino por la manera en que llega a plantear sus problemas es cambiar completamente el punto de mira: dejar de verla como un recorrido divisible "en (infinitas) bandas longitudinales" para "dividirla en (limitadas) bandas transversales". "La máxima dificultad" (die grõse Schwierigkeit) (7) estriba en que los cortes transversales son hechos en el interior de las expresiones lingüísticas y es, ante todo, un trabajo sobre los materiales y sus posibilidades de empleo: "Para mí... la claridad, la transparencia, es un fin en

sí. No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles."(8). El hecho de que la investigación sea definible como un corte transversal en una banda limitada tiene que ver con la distinción entre lo "esencial" y lo "inesencial" en el interior de un ámbito delimitado ("cálculo", "sistema" o "juego de lenguaje") y determina el tipo de resultado a conseguir: no se descubre algo nuevo, se obtiene una visión transparente del conjunto, una sinopsis. Sólo en el interior de un espacio delimitado caben propósitos clarificatorios.

Aunque muchos autores han advertido que la concepción wittgensteineana de la filosofía permanece esencialmente idéntica, no han vinculado esta continuidad con la del problema de los "límites del lenguaje". Sin embargo, es claro que uno y otro aspecto están intrínsecamente relacionados. La filosofía es aclaratoria y descriptiva porque realiza un trabajo de demarcación tópica: ordena en un espacio discriminando el receptáculo del contenido. Wittgenstein recurre sistemáticamente a un conjunto de símiles y metáforas que remiten a la categoría del espacio, como la idea de "límite", la cual conserva un significado impreciso para preservar su potencia metafórica (horizonte, frontera, línea demarcatoria, obstáculo, etc.). El "correcto punto de vista lógico" era alcanzado, en el Tractatus, con medios "geológicos", la "visión globalmente transparente" (Ubersichtliche Darstellung) es, posteriormente, obtenida con medios "topográficos" (9): en cualquier caso, los "límites" "dejan la geografía tal como está".

Entre los contrastes más importantes con el modelo tractariano del lenguaje centrado en las aserciones, se puede seguir una progresiva y creciente diferenciación entre tipos de expresiones o proposiciones, primero, y entre formas completas o "juegos" más tarde. Wittgenstein compara el lenguaje con una caja de herramientas y afirma que es " una colección de instrumentos muy diferente" (10). En las Investigaciones, donde se ofrece la más extensa lista de "juegos de lenguaje", se pregunta: ¿"pero cuántos tipos de oraciones hay? ¿ Acaso aserción, pregunta y orden? - Hay innumerables tipos: innumerables tipos diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signo", "palabras", "oraciones". Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan" (11). Podrían agregarse a éste muchos otros fragmentos donde Wittgenstein insiste en destacar las diferencias y ataca la idea de una estructura fija común a toda forma lingüística. Lo cierto es que esta caracterización parece incompatible con la idea del lenguaje como un "todo limitado". El punto de vista pragmático parece más adecuado para registrar esas diferencias, y las nuevas categorías se adecúan a ese propósito: los conceptos de "forma lógica", "proposiciones atómicas", "nombre", "significado", "método de proyección" ceden su lugar a otros más imprecisos como "uso", "aires de familia", "juego de lenguaje", "gramática". De igual modo el concepto de "límite" provisto por las reglas que definen "juegos" empieza a ser caracterizado en términos relativos: lo

que Wittgenstein abandona es la idea de un único ideal al que la variedad de casos particulares debiera ajustarse, es decir, la idea de unos límites revelados de una vez y definitivamente, con alcance universal y para toda forma posible de lenguaje. Esta perspectiva le pareció al autor de las Investigaciones demasiado rígida e incluso dogmática. Planteado el problema a esa escala y con tales presupuestos tiene tan poco sentido como la pregunta: ¿"Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad? nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" (12). La idea de límite exacto o preciso es una que "marcha en el vacío", le falta "fricción" (Reibung). Este ideal es comparado a un terreno resbaladizo donde es imposible moverse, del mismo modo que una expresión sin-sentido es comparada a una "rueda que gira en el vacío" (leer Laufende Räder) y que no forma parte esencial de ningún mecanismo.

También es criticado otro postulado fundamental de la semántica del Trctatus, el que afirma que las proposiciones últimamente inanalizables tienen un sentido determinado. La determinación del sentido era esencial a la concepción de los límites del lenguaje. Pero Wittgenstein no creyó que esta exigencia fuera necesaria para mantener en pie la distinción entre condiciones de posibilidad del sentido (reglas gramaticales) y proposiciones con sentido, descriptivas o "empíricas". Criticó la idea de reglas precisas y definidas que estaban en la base de la " sintáxis lógica" y conservada en el período intermedio en la analogía del lenguaje con un "cálculo". La introducción de la analogía con los "juegos" flexibiliza también la de reglas.

Con estas rectificaciones (y otras en el mismo sentido que no comentaremos aquí) las investigaciones conceptuales presuponen siempre lo mismo: "El lenguaje debe hablar por sí-mismo" (13). Dicho negativamente: "Con el lenguaje no puedo salir del lenguaje" (14). Que el lenguaje debe hablar por sí mismo significa que dispone de todo lo necesario para que sea posible cualquier empleo significativo particular, que él mismo establece las condiciones de posibilidad de su uso. La confusión entre los límites gramaticales, y el espacio de juego en el interior de esos límites produce combinaciones de signos sin-sentido. Esto era lo característico de la metafísica: intentar salir del lenguaje con el lenguaje, querer fundamentar el lenguaje significativo en esferas extra-lingüísticas. Los parágrafos dedicados a esclarecer el problema de "seguir una regla" y los argumentos contra la posibilidad de un lenguaje lógicamente privado -los más densos y oscuros de las Investigaciones - argumentan en el mismo sentido. Por ejemplo: "Cuando le doy una orden a alguien, es completamente suficiente para mí hacerle signos. Y yo no diría nunca: esto sólo son palabras, tengo que traspasar las palabras. Asimismo, cuando yo le pregunto algo a alguien y me da una respuesta (o sea, un signo), estoy satisfecho -esto era lo que yo esperaba- y no objeto: Esto no es sino una mera respuesta " (15). Y continúa: "Pero si se dice: "Cómo he de saber qué quiere decir él, si sólo veo sus signos", entonces

contesto: "Cómo ha de saber él qué quiere decir, si también él tiene solamente sus signos" (16). También se aclara el sentido del adjetivo "inexpresable": la concepción errónea afirma que "la comprensión no se puede mostrar, es algo interior, mental", es "algo totalmente diferente que la expresión de la comprensión". La corrección wittgensteineana es: "la imposibilidad de la que se trata aquí debe ser una imposibilidad lógica ... Y "esencialmente inexpresable" significa que no tiene ningún sentido hablar de una expresión más completa" (17). Y esto significa que "mostrar directamente" o exhibir a otros nuestras "experiencias internas" está fuera del "juego del lenguaje" con "experiencias internas". "Imposibilidad lógica" significa "inmposibilidad gramatical": no poder decir algo -por ejemplo, "Observa lo que pienso" -es tanto como "excluir una combinación de signos del lenguaje", y esta exclusión la establecen las reglas "del juego de lenguaje" de que se trate: Esto permite caracterizar expresiones como "sólo yo puedo sentir mis dolores" o " mis padecimientos están ocultos a sus ojos" como adhesiones a una forma de expresión, y por lo tanto como expresiones que tratan sobre signos aunque revisten la forma de oraciones que tratan sobre objetos (18). Estas "formas de expresión" confunden al filósofo, que las trata como genuinos enunciados descriptivos que tratan sobre "objetos", aunque no de sus propiedades contingentes sino de su naturaleza, esencia o comportamiento necesario. Pero todo "a priori" es gramatical: "La esencia se expresa en la gramática" (19); "Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática"(20). Por eso cabe una recomendación para filósofos: "En lugar de decir: "no se puede", dígase: "no existe en este juego". En lugar de decir: "no se puede enrocar en el juego de damas" - dígase:"no existe enrocamiento en el juego de damas"; en lugar de "No puedo exhibir mi sensación" -digamos: "En el uso de la palabra 'sensación' no existe forma de exhibir lo que uno siente " ... (21).

Si la carencia de sentido es una cualidad de las expresiones relativa a contexto o juegos determinados, la exclusión del sin-sentido y la operación demarcatoria de la cual deriva es también relativa a un propósito: "Decir " Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido", la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje (umgrenzt darduch das Gebiet der Sprache). Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. ...Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo" (22). Que los límites no se descubren sino que se trazan tiene relación con su carácter arbitrario y convencional. La operación es análoga al trazado de un mapa: "Considera la geografía de un país para el cual no tenemos mapa, o incluso un mapa roto en pedazos. La dificultad aquí es la dificultad en filosofía; no hay visión sinóptica. El país del que hablamos aquí es el lenguaje y la geografía la gramática. Podemos recorrer muy bien el país, pero cuando se nos fuerza a hacer un mapa, no equivocamos" (23).

Notas

(1) La expresión de Hintikka, en Investigating Wittgenstein, pg.214.

(2) Ibid., pgs. 214-216.
(3) La metáfora de la escalera ilustra el punto de vista trascendental. Más tarde la criticó en estos términos: "Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí adonde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. Lo que pueda alcanzar con una escalera no me interesa. (Observaciones, (1930), pgs. 23-4.
(4) Philosophische Bemerkungen, 1.
(5) Ibid.
(6) Philosophische Bemerkungen, 2.
(7) Zettel, 447.
(8) Observaciones, pg. 23.
(9) Hacker, P.M.S., Insight and Illusion, pg. 152.
(10) Philosophische Grammatik, 31.
(11) Philosophische Untersuchungen. I, 23.
(12) Ibid., I, 18.
(13) Philosophische Grammatik, 2 y 67.
(14) Philosophische Bemerkungen, 6.
(15) Philosophische Untersuchungen, I, 503.
(16) Ibid., I, 504
(17) Philosophische Grammatik, 6.
(18) Zettel, 442.
(19)Philosophische Untersuchungen, I, 371.
(20) Ibid., I, 373.
(21) Zettel, 134.
(22) Philosophische Untersuchungen, I, 499. Cfr. también P.Grammatik, 137.
(23) De las notas tomadas por Michaelmas y Ambrose (1930), citado por Hacker, op. cit., pg. 152.

LA FILOSOFIA EN TIEMPOS DEL COLERA

Prof. Ana Simesen de Bielke*
Prof. Teresa Leonardi de Herran*

* Universidad Nacional de Salta

"Qué tiempos son éstos, donde una
conversación sobre árboles es casi
un crimen porque encierra un silencio
acerca de tantas fechorías"

Bertold Brecht

Representantes de una generación de militantes, al menos de la vida y la esperanza, queremos expresar que nos duele este mundo de utopías deshabitado, fragmentado cual un espejo roto, en el que cada uno de sus trozos, refleja un paisaje diferente.

Concientes de la dificultad de poder tematizar plenamente el presente, en tanto inmersos en él, tal vez, como los "científicos del desorden" logremos fijar alguna imagen del caos.

Asimismo, tal vez podamos encontrar rastros interesantes en estos "fragmentos" que nos permitan una resignificación de esta emergente "nueva racionalidad", por llamarle de algún modo.

Respecto al ámbito del pensamiento filosófico que nos ocupa:

* Ya no se cree en la pretensión de la Filosofía de articular en un sistema, el sentido y la marcha del mundo.

* Se desconfía de ella, en tanto estructuradora del discurso científico.

* Se asiste a la imposibilidad de articular "lenguaje" y "realidad".

Se predica, por ejemplo, el "fin de la autoridad referencial", según la expresión de Paul de Man. O, en otros contextos: hay muchos "juegos del lenguaje", como afirma el Wittgenstein de la Investigaciones Filosóficas; argumento que será tomado con

distintos fines por Lyotard (para deslegitimar, con su propuesta de "creatividad paralógica") y J. Habermas (en función de la legitimación y el consenso).

* Detrás de cada discurso, se avizoran intenciones manipuladoras o disciplinarias (Foucault).

Se descree de las pretensiones universalistas en el orden normativo, con excepción de pensadores como Habermas, por ejemplo, y su "Teoría de la Acción Comunicativa" (tal vez devenida un relato caído después de su pronunciamiento acerca de la Guerra del Golfo). (1); Derrida (quien directamente identifica "universalización" con "europeización") en "L'autre cap"; Paul Ricoeur en "Le souci de Soi" y Julia Kristeva, en "Etranger a nous même"; coincidirían en la imposibilidad de universalizar máximas de acción.

* Respecto a las ciencias (sobre todo las de la Naturaleza), no se ofrecen ya como modelos de objetividad: hay ofertas teóricas sólidas pero inconmensurables entre sí.

* Alcanzar la "verdad" es como una afirmación ingenua. Lo importante es la "eficacia". Y sabemos al servicio de qué se la busca.

* Por otra parte, tan acostumbrados, en tanto deudores de Occidente, a pensar en términos de "orden", como creencia en la legalidad, vemos emerger por todas partes, la necesidad, señalada por Prigogine, entre otros, de "glorificar el desorden":

"Todos los fenómenos, a una cierta escala, son desordenados, irregulares, irreductibles a formas puras; lo que es, no sólo primero, sino omnipresente, es el desorden". (Pierre Thuillier, "La venganza del Dios Caos". La Recherche N 232. Mayo 1991).

Por lo tanto, la objetividad intemporal, producto de "leyes universales ordenadoras", ha dado un paso atrás, o, como afirma Prigogine:

"Hoy día hay que rendirse a la evidencia de que a cualquier nivel que nos sea accesible, desde las partículas elementales hasta la Cosmología, la Naturaleza ya no se aviene a este paradigma clásico...": "...la idea de simplicidad, la búsqueda de un universo fundamental, estable a través de las apariencias..." (Prigogine, "Tan sólo una ilusión?. Una exploración del caos al orden". Tusquets. 1988).

Ante la emergencia permanente de la diversificación e inestabilidad, nos encontramos con, por ejemplo, partículas elementales, evolución de estrellas, procesos biológicos, expansión del universo, fenómenos sociales, etc. Tal vez "venganza del Dios Caos" que hace aparecer objetos fractales, dentritas, dunas móviles, nubes proteicas, viscosidades... Y necesidad de teorizar sobre "catástrofes".

intereses particulares, a los cuidadanos les resulta difícil reconocerlo como una "res pública". Se desvanece la dimensión simbólica..." "aparece ahora guiado por una racionalidad formal-instrumental".

En tanto los ciudadanos no se sienten representados por esta Democracia formal Kelseniana (o "Estado de Partidos", según su expresión), o devienen indiferentes a toda participación y proyecto, o intentan formas "movimientistas" de política.

O como afirma Arditi: "Se va conformando una nueva topografía política sobre el vasto territorio societal, surcado por antagonismos que se agrupan en los 'universos locales' o regionales, en los 'focos de actividad', más intermitentes en unos casos, más estables y permanentes en otros, capaces de instituir microclimas de poder, conflicto, consenso y vida" (Arditi, B. Expansividad de lo social, en Imágenes desconocidas - Clacso - 1988).

Esta dispersión del campo societal en "movimientismos", con su necesidad de organizarse, al margen de lo político-institucional, en pos de soluciones a necesidades inmediatas, es uno de los reflejos del descreimiento en un futuro como eterno progreso de una humanidad cada vez más emancipada.

'Humanidad' es un término demasiado amplio; ahora sólo habría lugar para múltiples "otros".

Sin embargo, a la par de esta serie de fragmentaciones (con sus innegables aspectos positivos: expansividad del campo social; y negativos: en la incapacidad de aunar fuerzas con el peligro de convertirse en rebeldías testimoniales pero ineficaces), se dá cada vez mejor la homogeneización del capitalismo tardío y la consecuente renuncia a todo proyecto colectivo de transformación.

"Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre" (Lyotard, "La posmodernidad explicada a los niños" - Gedisa - 1990).

Sin embargo, pudiera ser que detrás de este bello elogio lyotardiano de la heterogeneidad, con su rechazo a toda universalización, en tanto dogmática o totalitaria, se escondiese la imposibilidad de discriminar entre diversidades legítimas y desigualdades ilegítimas, por ejemplo.

* Y si volvemos al ámbito del pensamiento filosófico, se nos enfrentan términos tales como: "desconstrucción", "diseminación", "alternativas", "perspectivas", "disolución", "diferencia", "indeterminación". Y, nuevamente para diferenciar, Habermas, "reconstrucción".

* Si luego pasamos a nuestro "inconsciente": pareciera estar usurpado, en tanto inducido a repetición por computadora... Está huérfano... ¿Se habrá quedado sin "nombre del Padre"?

* Respecto al tema "Mente-Cuerpo", ¿no estaría demostrando un desinterés por pensar lo social? O, en todo caso, al decir de Putnam: ¿se trataría de una rehabilitación de la búsqueda de la glándula pineal cartesiana?

* El tema del Amor: también aquí "Eros", el emplumado...¿será tal vez el desollado? El que regresa de la mano del SIDA, a ser un plácido burgués con pantuflas y látex, enterrando para siempre el desorden amoroso de los 60-70?

* Y si pensamos sobre nuestro ámbito, la Universidad? Otro "gran relato" caído: el de formación profesional y excelencia académica. Tal vez solamente una gran guardería donde se dilata el futuro, con la complicidad probable de quienes estamos demasiado ocupados intentado cuidar nuestra fuente de ingreso.

* Intentemos dar una mirada al mundo social: aquí se opera también una reacomodación, o , en otras palabras, el "fin de la representación" podemos visualizarlo en:

* El descreimiento en la Política y los Partidos; por tanto en la representatividad de la democracia.

* La pérdida de fe en el Estado, en tanto percibido como aparato de dominación y control. También su función simbólica, mediante la cual podíamos reconocernos en tanto orden colectivo, ha sido, tal vez, desechada, con los peligros que podría implicar. Citando a Lechner ("Un desencanto llamado Posmoderno", en Imágenes desconocidas - Clacso - 1988):

"También en nuestros países ha desaparecido el halo metafísico que irradiaba el Estado; hoy nos parece anacrónico el patriotismo conque en el siglo XIX teatro, pintura o poesía, exaltaban la unidad nacional.

El estado actual termina reducido a uno de los tres poderes, el Ejecutivo... De imagen de colectividad, el Estado pasa a ser cierta unidad administrativa, amenazado también por la privatización. En la medida en que deviene un mercado político de

Asimismo, el rechazo indiscriminado de todo poder, no lograría tampoco discernir entre instituciones legítimas e ilegítimas. En este sentido, sería bueno proponer, a modo terapéutico, tal como lo plantean los analistas institucionales, respondernos las siguientes preguntas:

"Cuál es mi relación con el 'poder' en el aquí y ahora?"; "¿de qué tipo de poder me siento frustrado?"; "¿qué tipo de poder ejerzo yo?", ¿cómo? ¿contra quién?

E ir haciendo tal cuestionamiento, cada vez más colectivo, como un modo de participar en la deconstrucción de nuestra relación con las instituciones.

1) "Antes del 15 de enero estaban sobre la mesa todos los argumentos normativos. El contenido de la Revolución de la ONU que autorizaba una acción militar contra Irak estaba amparado por los principios del Derecho Internacional y justificado como la percepción colectiva del derecho de autodefensa frente al agresor"..." Esta guerra sólo es justificable desde el punto de vista moral y legal..." (Contra la lógica de la guerra. J. Habermas. Página 12 - 22/2/91).

CONCLUSION

Cabría preguntarnos: la deserción, el abstencionismo, la desafección, la apatía, esta "Stimung" operante ¿no podría ser una respuesta a lo instituido, como el efecto directo de una política neoconservadora que basa su subsistencia en la ausencia de resistencias comprometidas?

Consideramos importante el reconocimiento de esta desesperanza y desilusión frente a las utopías evolucionistas. Pero otra cosa es la celebración acrítica de la situación.

Si la convocatoria a estas Jornadas se denominó "Temas Actuales de la Filosofía", necesariamente debemos concluir, si no con una propuesta, al menos con un decisionismo pasional, ante lo que calificamos como "muerte del deseo"

Tal vez algunos naufragarán en la desesperanza, con el consecuente inmovilismo, Otros, con tozudez y fe de carboneros, querrán resucitar viejas recetas.

Quizás lo más acertado sea seguir asumiéndonos como conciencia crítica, con el compromiso de resignificar esta totalidad fragmentada, solidarizándonos sin soldarnos, reiniciando una práctica teórica alejada de cualquier dogmatismo; vivir el presente como negatividad coyuntural y puntual, a ser superada. Volver a pensar la totalidad, la megamáquina en plena producción, con posmodernismo incluido. Predicar el respeto por las diferencias, pero no alentar las segmentaciones; renunciar a la uniformidad pero no a la unidad.

ACERCA DE LA DIFICULTAD PARA IDENTIFICAR PERSONAS COMO PARTICULARES BASICOS EN P.F. STRAWSON

Liza D. Skidelsky *

* Universidad Nacional de Buenos Aires

Introducción

Strawson afirma que, con respecto a la identificación, hay dos categorías de particulares básicos (PB): los cuerpos materiales
y las personas.

Creemos que el primer tipo de particulares no ofrece dificultades para ser identificado como básico. Nuestra intención es sostener que no ocurre lo mismo con el segundo tipo ya que, si tomamos en cuenta las condiciones que Strawson da para considerar a un particular como básico, se presentan serias dificultades para identificar personas como PB. Es por ello que reconstruiremos los argumentos en torno a la identificación de PB. (Parte I, Cap.1 de Individuos, "Cuerpos"), Los problemas que surgen en el transcurso de su argumentación que lo llevan a introducir el concepto de persona (Parte I, Cap.3 de Individuos, "Personas"), y por último, las dificultades que se suscitan a partir de los capítulos 1 y 3 si pretendemos considerar a las personas como una categoría de PB.

I- Identificación de PB.

Strawson sostiene que los hablantes -oyentes de una comunidad discursiva identifican aquellos particulares que se incluyen en las narraciones sobre el mundo, gracias a que compartimos una estructura general de conocimiento acerca de dichos particulares. Esta estructura garantiza su ubicación y/o relación con cualquier otro que posee su lugar en la misma. Su estrategia consiste entonces, en partir de la identificación de particulares en el plano del discurso. Esto le permite, por un lado, incluirlos en nuestra ontología (1) y por el otro (estrechamente relacionado con lo primero), analizar el esquema conceptual que utilizamos al referirnos a los particulares que conforman dicha ontología. Es así como distingue diferentes tipos de descripciones identificantes que satisfacen o no el requisito pleno de identificación por parte del oyente, a saber, la posibilidad de identificar y reidentificar (2) al particular dentro de una descripción general del mundo, en el que las relaciones que determinan al particular en cuestión sean compartidas tanto por el hablante como por

el oyente. Y concluye aseverando que, en última instancia todas pueden ser reducidas a identificaciones demostrativas. Estas remiten a la discriminación sensorial como garantía de individuación del particular. Se dan en el caso de los particulares que se pueden o se hubieran podido percibir. El hablante utiliza expresiones que se aplican unívocamente a un solo miembro de todo el ámbito de particulares que se ofrecen a los sentidos (son casos del uso del demostrativo con la ayuda de palabras descriptivas o no). Dichas identificaciones satisfacen el requisito antes mencionado debido a que se cumple su condición suficiente, a saber, la discriminación actual o pasada del particular.

La identificación demostrativa o localización directa de particulares es posible gracias a que hay un único sistema de relaciones espacio-temporales (3) donde cada particular tiene su propio y su único lugar. Claro que hay particulares a los cuales hacemos referencia por otros tipos de identificaciones, pero como adelantamos éstas pueden ser reducidas a demostrativas en la medida en que se obtenga una descripción que relacione al particular en cuestión, de manera unívoca, con otro particular que pueda ser demostrativamente identificado. De esta manera, tenemos particulares que están relacionados unívocamente con los particulares que poseen su lugar en la estructura espacio- temporal. Es decir que, hay dos tipos de particulares, aquellos que identificamos directamente (por identificación demostrativa) y aquellos que identificamos con referencia al primer tipo (por el resto de las referencias identificantes).

Dijimos, al principio, que la identificación de particulares en nuestro discurso nos permitiría: 1.- incluírlos en nuestra ontología, por lo tanto, ésta comprende dos tipos de particulares, los relacionalmente independientes (la posibilidad de hablar acerca de ellos no depende de la posibilidad de hablar acerca de otro tipo de particulares) considerados ontológicamente básicos y los relacionalmente dependientes (la posibilidad de hablar acerca de ellos depende de la posibilidad de hablar acerca de otro tipo de particulares); y 2.- exhibir las características de nuestro esquema conceptual: "Una estructura unificada en la que nosotros mismos tenemos un lugar y en la que a todo elemento se lo concibe relacionado directa o indirectamente con todos los demás; y el entramado de la estructura, el sistema de relaciones común, unificador, es espacio-temporal. Por medio de referencias identificadoras encajamos los informes y relatos de otras personas junto con los nuestros, en el relato único acerca de la realidad empírica" (4) .

Creemos que, de lo visto hasta aquí, para Strawson, el plano del discurso refleja nuestro esquema conceptual sobre particulares, y éste, a su vez, refleja la ontología. Puede no ser ésta la dirección correcta, pero lo cierto es que no se dan separadamente, todo lo que aparece en uno de los ámbitos tiene su correlato en los otros (5).

Esta estructura conceptual/ontológica, dijimos que es el sistema de relaciones espacio-temporales. Dicha estructura está constituída por aquellos objetos que le otorgan sus características fundamentales, a saber, tridimensionalidad, duración en el tiempo, (estabilidad), y accesibilidad a medios de observación.

Strawson menciona dos condiciones que deben satisfacer los particulares para ser considerados básicos: a.-presentar una asimetría conceptual/ontológica con respecto a particulares de otro tipo, siendo estos últimos relacionalmente dependientes, con respecto a la identificabilidad, de los primeros y b.-confirmar a.- a partir del carácter general de nuestro esquema conceptual. Es decir que, los PB son aquellos que, al tener las características mencionadas, poseen su ubicación en el sistema espacio-temporal debido a que constituyen al sistema mismo. Y, en tanto que lo constituyen son ontológicamente fundamentales, ya que, en última instancia, toda referencia identificante debe remitirse a un particular que tiene su lugar en este sistema (6). Según Strawson, los particulares que satisfacen las condiciones enunciadas son los cuerpos materiales y los que poseen cuerpos materiales (las personas) (7).

Consideramos que las condiciones de identificación de PB descansan, en última instancia, en poder ser localizados en esta estructura conceptual/ontológica y para ello deben poseer las caracterpisticas aludidas más arriba. El poseer dichas características, es una condición enunciada explícitamente, como tal, por Strawson. La misma permite que un particular satisfaga las que sí se explicitan. Dicho en otros términos, todo particular que posea estas características (tridimensionalidad, etc.) conforma la estructura, y en tanto que la conforma, es ontológicamente primario. Todo particular que no responda a estas características, no constituye la estructura conceptual/ontológica, por ende no se lo considera PB.

II-Personas

Strawson afirma que podemos identificar nuestros cuerpos por criterios físicos (suponemos que esto es posible porque poseen las características a las que aludimos en la primera parte), y describirlos en términos físicos. Al analizar el lugar que ocupa el cuerpo en relación a las experiencias perceptivas de un sujeto, admite que"... el cuerpo de cada persona ocupa una posición especial en relación a la experiencia perceptiva de esa persona.

Podemos resumir estos hechos diciendo que para cada persona hay un solo cuerpo que ocupa una cierta posición causal en relación a la experiencia perceptiva de esa persona" (8). Aquí, pareciera que utiliza "persona" con un doble sentido, según se refiera al cuerpo (de una persona) o a la experiencia perceptiva (de una persona).

En el primer caso, "persona" refiere a un "x poseedor de un cuerpo", y en el segundo, refiere a un "x sujeto de experiencia" (en este punto de la argumentación nos interesan las experiencias que son dependientes del cuerpo, pero entendemos que sujeto de experiencia se refiere también, a experiencias que no dependen del cuerpo. Volveremos luego sobre esto).

Utilizando uno de los ejemplos que da Strawson un sujeto siente la daga cuando ésta penetra en su cuerpo, es decir que, el cuerpo de una persona actúa como causa para que esta persona tenga un cierto tipo de experiencia, pero con el sólo hecho de tener un cuerpo pareciera que no habría ningún tipo de experiencia. Este es necesario pero no suficiente, se requiere de algo más que un cuerpo para tener experiencias perceptivas.

El que haya un sujeto de experiencias perceptivas, que dependen de su cuerpo, sólo explica para Strawson, por qué ese sujeto tiene una consideración especial con un solo cuerpo y lo concibe como único y más importante que otros, "por qué yo me siento particularmente ligado a lo que llamo mi propio cuerpo" (9) (lo cual ya es un cierto tipo de experiencia para la que se requiere de un sujeto de la misma). Pero no explica "por qué haya yo de tener el concepto de mí mismo, por qué haya de adscribir mis pensamientos y experiencias a cosa alguna"(10). Refuerza esta idea cuando afirma que adscribimos "ciertas características corporales no simplemente al cuerpo que está en esta relación especial [ser poseído por] con la cosa a la que adscribimos pensamientos y sentimientos, sino a la cosa misma a la que adscribimos esos pensamientos y sentimientos" (11).

Hasta aquí, tenemos por un lado, un cuerpo, y por el otro, una 'cosa', que están en una determinada relación. No queda claro cuál es el sentido de 'poseer'que utiliza Strawson, pero sí que hay algo más que mi cuerpo y que denomina indistintamente: "yo", "mí mismo", "sujeto de experiencia", "cosa" y "persona". Recalcamos que lo que sabemos llegados a este punto, es que hay una cosa que posee un cuerpo. Tener un cuerpo permite adscribirle (al cuerpo) características corporales, pero no experiencias perceptivas, las cuales se adscriben a algo que no es mi cuerpo. Incluso, sostiene Strawson, que las características corporales se adscriben a otra cosa que al cuerpo, aunque bien podrían ser adscriptas con derecho al mismo. No queda claro por qué las características corporales tengan que adscribirse a otra cosa que no sea mi cuerpo, pareciera que se adscriben a ese 'x poseedor de un cuerpo', porque lo posee. El cuerpo figura como un intermediario, necesario pero no suficiente, para adscribir características corporales. Suponemos entonces, que 'ser poseído por' puede tener el sentido de un todo mayor de lo cual el cuerpo es una parte. Lo que decimos de una parte, en realidad, lo decimos de ese todo mayor.

De lo expuesto, podríamos pensar que, o bien Strawson se refiere a dos cosas diferentes, tales como un cuerpo y un sujeto de experiencia, o bien a un sujeto de

experiencia de hechos que que dependen de su cuerpo, y un sujeto de experiencia de hechos que no dependen de su cuerpo (retomando el punto de la página 5), como los sentimientos, etc. Desechamos la primera opción (que surgió como cosecuencia de nuestras consideraciones en torno a la cita (8)) porque de lo afirmado por Strawson (en especial la cita (11)) parece que el sujeto de predicados de características corporales no es el cuerpo por sí mismo pero éste es indispensable para adscribírselas a una cosa que posee cuerpo. Y según como entendimos la relación 'ser poseido por', creemos que el cuerpo está incluido en esa cosa, por lo tanto no serían dos sustancias al estilo cartesiano, ya que no poseen propiedades diferentes. Con respecto a la segunda opción, parece que ambos sujetos denotan lo mismo, a saber: un sujeto de experiencia. Entonces, el problema sería ¿cómo identifico a ese sujeto de experiencia?

Habíamos dicho anteriormente, que el papel especial del cuerpo no basta para explicar el concepto que tengo de mí mismo como un sujeto de experiencia.

Para Strawson, tengo derecho a hablar de mis experiencias cuando hay un otro al que, también puedo adscribirle experiencias y, a la vez, comunicarle mis estados de conciencia. Si no fuera así, no tendría razón de ser el término de "mis" (experiencias), porque serían las únicas (lo cual Strawson rechazaría (12)), y por otro lado, otro entendería algo diferente que lo significado por mí, y de hecho, esto no pasa. Entonces, la condición necesaria para la autoadscripción es la alioadscripción, y ésta depende de la identificación de sujetos de experiencia.

Retomando la pregunta que nos planteamos antes: ¿cómo identificamos un sujeto de experiencia?, está claro que Strawson no concibe al sujeto de experiencia sólo como poseedor de conciencia, porque hay experiencias que dependen de hechos de mi cuerpo (como se sostuvo en relación al ejemplo de la daga). Por lo tanto, lo que no se puede negar es que poseemos cuerpo, pero entonces ¿los identificamos porque poseen cuerpo, es decir, por el cuerpo? Strawson contesta a esto diciendo que, para saber que un sujeto está en una relación especial con su cuerpo, que es la misma que yo tengo con el mío, es necesario que yo sepa que mis experiencias están en esa relación especial con mi cuerpo y es esto último lo que está en juego: el derecho a hablar de mis experiencias. De esto se deduce que el cuerpo no nos sirve para identificar a otros sujetos de experiencia y por lo tanto para identificarme a mí mismo como sujeto de experiencia (o sujeto de estados de conciencia). Es aquí cuando introduce el concepto de persona "tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicado que adscriben características corpóreas [...], les son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único" (13), y le da el carácter de primitivo. Creemos que "primitivo" no se refiere sólo a que no puede ser explicado por otros términos sino que tiene un estatus ontológico primario (según lo desarrollado en el punto I, Strawson considera a las personas como PB). De esta manera, resuelve el problema de identificar sujetos de

experiencia. Esto es posible ya que los otros y uno son individuos de un mismo tipo lógico (14), a saber, personas. A éstas se le adscriben dos tipos de predicados, los M-predicados "los que se aplican también con propiedad a los cuerpos materiales a los que no soñaríamos con aplicar predicados que adscriben estados de conciencia" (15) y los P-predicados que son el resto de los predicados que aplicamos a personas e incluyen aquellos que no adscriben estados de conciencia, pero que no aplicaríamos a los que no poseen conciencia. La dificultad de esta última definición es que 'poseer conciencia' ya es un P-predicado, además de la circularidad que comporta el hecho de que a las personas se les aplica predicados de conciencia y los predicados de conciencia son los que se aplican a personas. Es decir que no queda claro en qué ayuda el concepto de persona para identificar sujetos de estados de conciencia y por otro lado cabe la pregunta ¿cómo identifico a las personas?.

Strawson sostiene que los criterios para la alioadscripción de P- predicados son comportamentales y son criterios de un género lógicamente adecuador. Aunque no queda muy claro qué significa esto último, creemos que alude a que la conducta no es un mero signo de lo significado por el P-predicado, pero no es mi intención aquí discutir esta expresión. La autoadscripción no se hace en base a criterios comportamentales, pero tampoco aclara Strawson cuales serían dichos criterios. La característica esencial de los P-predicados es que poseen usos adscriptivos en primera y tercera persona y permiten ver a otro como un autoadscriptor.

III-PB y Personas

Retomamos la pregunta que nos formulamos al final del punto II: ¿cómo identificamos personas? ya que no nos satisface la respuesta que da Strawson a la misma a saber, identificamos personas a partir de la adscripción de dos tipos de predicados: M-predicados y P-predicados. Puesto que no aclara si deben ser aplicados conjuntamente, pensamos que de acuerdo a su definición de persona pueden ser adscriptos en forma separada. Pero entonces los M-predicados, al ser aplicables a cuerpos materiales y a personas no nos sirven para distinguir a estas últimas. Con respecto a los P-predicados, los adscribimos (mejor dicho, alioadscribimos) por criterios comportamentales. Sabemos que, en ciertos casos, la conducta no nos permite adscribir cien por cien un P-predicado (pensemos, por ejemplo, en un aparato simulador de conductas). Esto traería serias dificultades, pero estaríamos dispuestos a admitir dichos criterios a falta de otros mejores.

Parece claro que Strawson identifica personas no por su cuerpo (a partir de lo expuesto en el Punto II) y aunque pudiéramos identificarla por poseer cuerpo, ésto no nos alcanza para identificarlas como personas (con una categoría diferente de los cuerpos materiales).

Como dijimos al comienzo de este trabajo, Strawson sostiene que hay dos categorías de PB: los cuerpos materiales y las personas. Identificar al primer tipo como PB, no es problema (por lo visto en el Punto I). Este surge con la segunda categoría si queremos seguir manteniendo el concepto de persona y las condiciones que debe satisfacer in particular para ser considerado básico.

Si tomamos en cuenta que "la identificación descansa últimamente en la localización en un entramado espacio-temporal unitario de cuatro dimensiones" (16) y que los PB que constituyen nuestra estructura conceptual/ontológica son aquellos particulares que le otorgan sus características fundamentales (tridimensionalidad, duración en el tiempo y accesibilidad a medios de observación) -es por ello que poseen su ubicación en dicha estructura y son considerados ontológicamente primarios- entonces, tenemos, en última instancia, ciertos criterios físicos para identificar cuerpos materiales como PB (17). Por otro lado Strawson propone ciertos criterios comportamentales para identificar personas (18). Nos preguntamos ¿cómo entran estos últimos en la estructura conceptual/ontológica? o, en otras palabras, ¿qué lugar tienen los P-predicados en nuestro esquema conceptual?

Creemos que Strawson o bien tendría que explicar el concepto de persona (es decir, retirarle su carácter primitivo), debido a que el mismo trae aparejadas más dificultades que las que pretende resolver, o bien identificar persona en última instancia por su cuerpo material, lo cual iría en contra de su carácter primitivo y traería problemas para su distinción como una categoría diferente que la de los meros cuerpos materiales -ya que no nos alcanzarían los criterios físicos para saber que son personas- o bien ampliar las características de nuestra estructura conceptual/ontológica para incluir aquellas que permitan identificar personas como PB (reiteramos, en la medida en que para identificar personas no se utilizan meros criterios físicos). Pensamos que para preservar su postura con respecto al concepto de persona Strawson tendría que hacer esto último, lo cual implicaría introducir en la estructura conceptual/ontológica ciertas características que respondan a ciertos criterios comportamentales (19).

Notas

(1) Ver página 3 y la nota 5.

(2) La reidentificación nos permite saber que el particular que identificamos en un momento anterior, es el mismo al que se refiere un hablante en una referencia identificante. A los fines del trabajo, no incluiremos la argumentación en torno a la reidentificación, pero consideraremos que siempre que hablemos de identificación, aludiremos también a la reidentificación.

(3) No nos ocuparemos de los argumentos en torno a la preeminencia del sistema espacio-temporal y en general todo lo que no se discuta será concedido a Strawson.

(4) Strawson,P.F., Individuos, Madrid, Taurus,1989,pág.13.

(5) Queremos decir con esto, que es posible referirse a los pariculares desde tres planos distintos y a la vez estrechamente relacionados. Llamaré indistintamente al esquema conceptual "estructura conceptual/ontológica".

(6) Ver cita de la nota (16).

(7) Al final del cap.1, "Cuerpos", Strawson sostiene que las personas tienen cuerpos materiales. Cabe aclarar que no se dan las condiciones para la identificación de particulares en general, ya que las que nos interesan son las de los PB.

(8) Op. cit., pág. 95. EL subrayado es nuestro.

(9) Ibid., pág. 96.

(10) Ibid., pág 96.

(11) Ibid., pág.96.

(12) Strawson pretende dar una respuesta al problema del solipsismo. Cfr. crítica al cartesianismo, Ibid., pág.105.

(13) Ibid, pág.104.

(14) Categoría de individuos "distinguibles de los que el predicado puede afirmarse con significado" tanto en primera como en tercera persona; Ibid, pág.102, nota 3.

(15) Ibid.,pág.107.

(16) Ibid., pág.42

(17) Ver el principio del Punto II y Strawson (1989), pág.92.

(18) Se podría llegar a pensar que el criterio fuerte para ser persona es el de la autoadscripción, pero consideramos la alioadscripción debido a que "una condición necesaria para que uno se adscriba estados de conciencia,experiencias, a sí mismo de la manera en que lo hace, es que los adscriba también, o esté preparado para adscribirlos a otros que no son él mismo"; Strawson (1989), pág.102. Y el hecho de que Strawson no dé criterios claros para, la autoadscripción, hace difícil la evaluación de los mismos.

(19) La formulación de dichas características será tema de un futuro trabajo.

"THE FEAST OF CONVERSATIONAL REASON", O LA CUESTION FUNDAMENTAL DE GRICE EN TORNO DEL IMMANUEL CONVERSACIONAL: PASOS HACIA UNA CRITICA DE LA RAZON CONVERSACIONAL

J. L. Speranza *

* Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

En lo que sigue encaro desde una perspectiva pragmático-conversacional lo que H.P. Grice en su célebre *Logic and Conversation* llama la 'cuestión fundamental' en torno de la fundamentación del 'decálogo conversacional' (DC) (*Studies in the Way of Words*, 1989, p.29), apelación al cual caracteriza toda explicación pragmática que merezca el nombre de Griceana, y para la que sugiero, con Grice, tres respuestas complementarias que involucran sendos niveles o pasos para una fundamentación de corte naturalista: empirista puro que ve al (DC) como una generalización sobre estados funcionales recurrentes (N1); racional-estratégico en términos de mutuo influir como lo conversacionalmente racional sin más, donde las categorías del (DC) se definen como condicionales al logro de un objetivo mínimamente compartido (N2); y débilmente trascendental de justificación genitorial, bosquejado por Grice en *The Conception of Value* (N3); explorando sus interrelaciones y la prioridad conceptual conferida a N3 sobre los otros dos niveles, que, al dar cuenta del amplio espectro del significar pragmático tanto en la adecuación como la manipulación intencional del (DC), nos permite, como haremos, aplicar la navaja de Ockham a la tesis de la unicidad en la crítica Griceana de la razón conversacional.

En *Lógica y Conversación*, inmediatamente después de presentar el Decálogo Conversacional (DC) con sus máximas subordinadas, Grice formuló lo que llamó la *pregunta fundamental* en torno de la base de legitimidad de los conversadores para asumir que, *ceteris paribus*, el decálogo será observado. En lo que sigue reconstruiré lo que veo, con Grice, como tres respuestas complementarias que involucran pasos, o como los llama, *niveles* hacia su justificación pragmático-racional *in toto*, como lo aconseja la *tesis de la unicidad de la razón conversacional*, y que caracterizaré, en jerga Griceana, como el primer paso empirista *aburrido (dull)* (N1), el segundo paso racional-estratégico (N2), y el tercer paso débilmente trascendental de justificación genitorial (N3). Vale notar que si la cuestión, como prefiere plantearla Grice, es ante todo acerca de una tesis fáctico-empírica, antes que de la legitimidad del DC mismo,

no parece descabellado suponer que pueda tener una respuesta naturalista, como lo prefiere el programa Griceano (PG) en pragmática conversacional (PC).

Un Primer Paso Demasiado Empirista para Entretener a Alguien.

Planteada como *empírica*, la cuestión fundamental admite una primera respuesta puramente empirista, que Grice tilda de poco interesante, aunque "adecuada a un cierto nivel":

> N1: Es un hecho empírico bien reconocido que la gente se comporta al modo (que prescribe DC); aprendió a hacerlo en la infancia y no ha perdido el hábito; de hecho, involucraría bastante esfuerzo intentar una variación radical. **1989:29**

Aún cuando N1 no es característica del PG en PC, frente a por ejemplo Hampshire 1959, explorada en algún detalle puede ofrecer más justificación para la base de la observación de DC que lo que *prima facie* parece: al inquirir por las condiciones ontogenéticas en las que los conversadores *aprenden* a seguir al DC, tanto desde la perspectiva de la generación como del reconocimiento de los matices de significar conversacional (Sc), la fuente parece ser el refuerzo a seguir a DC y consiguiente inhibición de aquellas movidas conversacionales (Mcs) que, sin fines a Sc, resultan violarlo de algún u otro modo, donde la misma práctica de adquisición del DC, *qua* conjunto de procedimientos estratégicos para Sc, provee la base de su observación en meros *términos de eficiencia* y control *social* (Strawson).

La duda obvia desde una perspectiva racionalista es si una respuesta de N1 a la cuestión fundamental resulta *suficiente* en conexión con la estructura del (DC), o mejor, su *rationale*: se podría alegar que a lo sumo alcanza el *standard social* de aceptabilidad conversacional, dejando la cuestión última de la base de la práctica insalvablemente fuera de sus límites. La objeción puede, sin embargo, contestarse: se estaría de hecho "pidiendo la luna" al pretender una justificación *racionalista* para una práctica cotidiana más allá de la construcción social de la eficiencia conversacional misma: *lo que es de hecho aceptado conversacionalmente* fija los límites de lo que es conversacionalmente aceptable, y a *posteriori* de lo conversacionalmente racional. Concuerdo con el espíritu de esta contramovida: como los veo, N2 y N3 *no deben negar a* N1, sino introducir un elemento "-émico", en el sentido antropológico, que haga justicia a la perspectiva del conversador mismo. N1, que ve a DC como una generalización sobre estados funcionales recurrentes (Loar) es, pues, como dice Grice, *adecuada hasta un cierto nivel*: hasta el nivel que el empirismo puede ofrecer, pero es en N2 y N3, al intentar reconstruir el carácter evaluativo del *razonar conversacional* desde una perspectiva émica, que la respuesta Griceana adquiere formato característico (Grandy/Warner en Grice 1986: 20ss).

Un segundo paso estratégico del mutuo influir: lo conversacionalmente racional sin más.

En *Lógica y Conversación* Grice se ubica en la empresa filosófica como un disidente, suficientemente racionalista como para expresar simpatía por concebir

> el tipo standard de práctica conversacional no meramente como algo que todos o la mayoría **DE HECHO** siguen, sino que **ES RAZONABLE SEGUIR**, que **NO DEBEMOS** abandonar, **1989:29**

Que la respuesta racionalista sea una nota típicamente Griceana, no implica, como se ha pensado, que sea exclusivamente Griceana: sin ir muy lejos otros filósofos oxoniense como Strawson o Warnock han mantenido opiniones similares (1986, 1971:85ss). Grice encuentra respaldo para animarse a un N2 en el hecho que las categorías conversacionales hallan análogos, como es de esperar, en la acción estratégica no-conversacional:

> el uso del lenguaje es sólo una dentro del rango de formas de actividad racional y [] las actividades racionales que **NO** lo involucran son, en varios modos, en gran medida paralelos a lo que lo involucran, **1989:341**.

Su caso es convincente al considerar constreñientos naturales a nuestras interacciones cara a cara, aunque podría objetarse si la analogía no conversacional de hecho ofrece base racional-estratégica a DC: la racionalidad conversacional podría resultar ser esencialmente *sui generis*, sin requerir involucrarse con otras actividades sociales donde, podría suponerse, serían suficientes criterios más laxos. Pero la estrategia del PG es la opuesta, y acata la tan querida Navaja de Ockham, aplicada aquí a la tesis de la *unicidad de la razón conversacional* - No multiplique las racionalidades más allá de la necesidad pragmática -: la racionalidad conversacional es ya la racionalidad de la acción (cfr. Hintikka en Grice 1986:262):

> sea que una empresa particular se dirija a un resultado específicamente conversacional, o sea que su carácter central se lo conciba más generalmente como careciendo de conexión especial con la comunicación, **LOS MISMOS PRINCIPIOS DETERMINARAN LA RACIONALIDAD DE SU CONDUCTA. 1989:369**

Si vemos que el paradigma de racionalidad conversacional se ajusta a la agencia racional en general, logramos, como lo requiere el naturalismo de significar, basar N2 en N1, al mostrar que DC, lejos de emerger míticamente de la PC, hunde sus raíces en la racionalidad de la conducta.

Después de eliminar una fundamentación cuasicontractualista por ineficaz para lidiar con casos atenuados de Sc, Grice expresa en Lógica y Conversación su inclinación por un línea alternativa de tipo *estratégico:*

> N2: El cumplimiento de DC sería razonable/racional según la siguiente línea: debe esperarse de cualquiera interesado en los objetivos (goals) centrales de la conversación (dar/recibir información, influir/ser influido por otros) tener un interés, dadas circunstancias apropiadas, en participar en intercambios comunicativos que serán provechosos (profitable) sólo a condición que se los conduzca en acuerdo general con DC. 1989:30.

Contra lo mucho que el PG ha sido criticado como adhiriendo al mito de la comunicación como mero canal de movidas conversacionales de fuerza aseverativa, antes que expresiva o "fáctica", Grice explícitamente generaliza, apoyándose en una propuesta específica para Sc, el objetivo conversacional (Gc) "central", para cubrir la "institución de decisiones" mediante el mutuo influir respecto de actitudes de fuerza conversacional conativa. En la propuesta del PG basada en la cooperatividad (DC/C), las estrategias (Ecs) de informatividad, confiabilidad, relevancia y perspicuidad, se *traducen* como condicionales a (C): sólo supuesto que al hacer [Mc], A persigue, al menos momentáneamente, el (Gc) mínimo de influir mutuo, que supone comparte con B, se espera se adaptará, *ceteris paribus*, a DC (V.Stalnaker en Bennett'1989).

Frente a N1 y N2, N3 permite dar cuenta del patrón en fucionamiento del razonar conversacional, no sólo cuando A se adecua a DC, sino cuando, con fines a significar conversacionalmente algo más que lo explicitado, incurre en una *burla* abierta *(flout)* de las [Ec]s, que escapa tanto a N1 apoyado en la base empírica de la práctica, como N3 que justifica la "norma", antes que su violación, por más abierta y *ruidosa (blatant)* que resulte (Speranza 1989:44ss). Aún cuando en *Lógica y Conversación*, Grice ve la respuesta de N2 a la cuestión fundamental como apelando a la *razonabilidad* de la práctica conversacional, sugiriendo verla como un *caso especial* de racionalidad conversacional, se podría vislumbrar algo aún en dicha razonabilidad que no queda "cubierta" y que un tercer N3 podría reconstruir.

El genitor salve al decálogo conversacional: un tercer paso de justificación genitorial.

Se podría, pues, suponer que mientras N2 cubre la *racionalidad* conversacional, N3 dará cuenta de la *razonabilidad* en términos *más allá de*, aunque compatibles con, los puramente estratégicos, si no de la práctica conversacional que, para deleite de la pragmática conversacional, es caldo de cultivo de quizás más burlas que observaciones a DC, al menos de su arquitectura misma, lo que apoyaría el supuesto de la observación subyacente. En términos trascendentales, o como prefiere Grice, de justificación genitorial (1975): un procedimiento estratégico E/DC sería razonable si

existe una justificación débilmente trascendental (genitorial) para la práctica que se adapta a E/DC antes que a su negación. Así, el PG no sólo ve a N3 como *perfectamente compatible* con N2, sino también, si se toma seriamente la propuesta *constructivista* defendida por Grice en

N3 adopta la forma de una argumentación sólo *débilmente* trascendental al ver a DC como precondición de la *utilidad* o beneficio (*profitness ceteris paribus* de la práctica acorde a él, antes que su *posibilidad* misma (Strawson en Grice 1986:236): la [Mc] que se aparta gratuitamente de DC resulta meramente *inútil, improductiva (unprofitable), inconducente (idle), engañosa (misleanding),*o extraña *(odd)*, antes que *sin sentido, inteligible, o imposible* (Grice 1989:9ss, Warnock 1971:85).

Pero ¿cómo se *construye* N3 a partir de N2 ? Qua *justificación genitorial*, se basa en

> el pensamiento que, si uno fuera genitor, instalaría un cierto rasgo que característicamente conduciría a ciertas formas de conducta, podría concebiblemente ser un paso propio en la EVALUACION de ese rasgo y de la conducta asociada, 1975:39

El rasgo y la conducta son obviamente aquí la racionalidad y la conducta conversacional asociada. Grice se refiere, con Locke, a los *pirotes* muy inteligentes y racionales, que gozan del *autodiseño (self-design)*, esto es, de poder

> auto-ponerse en la posición genitorial, de preguntarse cómo, si se autoconstruyeran con vistas a su propia supervivencia, ejecutarían la labor. 1975b:40

En el auto-diseño A, *qua* agente racional, acatará principios evaluativos para la jerarquización de objetivos de acción, en términos de su métier, lo que involucra la noción de Immanuel de conducta, como

> manual práctico altamente general que los pirotes estarían en posición de compilar [] base para manuales más específicos a componerse cuando se diversifiquen por la cruda realidad de la existencia concreta. 1975:40

uno de los cuales es, propongo, el DC o Immanuel Conversacional, para guiar la conducta conversacional. No sorprendentemente, si se recuerda la comparación de DC con un principio *universalizable*, la justificación genitorial impone cánones de *generalidad* al immanuel, de modo que encuentro más claro que mucho que Hare ha escrito: (1) generalidad *conceptual*, en los ingredientes para especificar los procedimientos, y que si quiere fundarse en N2, no puede obviarse:

> los pirotes han sido dotados sólo con características [de] la teoría psicológica genitorialmente justificada, por lo que el manual tendrá que formularse en términos de dicha teoría. 1975:40.

En relación con DC, las categorías se interpretan, al modo funcionalista, en términos de los elementos mínimos del PG: [Mc], [Gc] y [Fc]. (2) generalidad *formal*, que asegura el rasgo de imparcialidad que subyace a (DC/C), reconstruído en el [Gc] compartido:

> no habrá modo de separar una subclase especial de destinatarios, las órdenes [procedimientos, directivos] del manual tendrán que dirigirse indiferentemente a cualquier pirote muy inteligente y racional. **1975:48.**

El rasgo se trasmite a DC, formulado sin designación rígida. (3) generalidad *aplicacional* que conlleva "cubrir con un velo de ignorancia" los criterios de identidad *pirótica* de los conversadores:

> dado que el manual puede pensarse como siendo compuesto por cada uno de los hasta ahora indistinguibles pirotes, ningún pirote incluirá en el manual directivos que prescriban una cierta línea de conducta en circunstancias a las que no es probable que esté sujeto [] Por lo que las circunstancias para las que se prescribe la conducta podría pensarse ser tales que se satisfarán [] por cualquier destinatario. **1975:41**

DC cumple el requisito, que el intercambio de roles en la conversación asegura: A es conversacionalmente razonable, y asume que B también lo será, *ceteris paribus*, en la Mc consecutiva.

¿A qué nos compromete una justificación genitorial de esta alegada cara trascendental del DC, en relación con el supuesto empírico inicial en torno de su observación? Como manual, DC se concibe como suma de *imperativos* netos *(Ceteris Paribus*!C1+!C2+!C3+!C4), una lectura de cuyos sumandos podría ser (SEA:*Ceteris Pribus* sea el caso de DCn) (Grandy Warner en Grice 1986:36ss), que si cumple los cánones de generalidad, será formalmente válido (Ac:*Ceteris Paribus* Acc!Cn - es aceptable que sea el caso que C). Aquí juegan un papel esencial los principios evaluativos (PE) sobre los que se construye el Immanuel: DC *qua* suma de imperativos ahora deónticamente aceptables, está *débilmente* trascendentalmente justificado si se ve que (PE:*Ceteris Pribus* P.E. (SEA)), de lo que se sigue (Ac/PE: *Ceteris Paribus* Acc !Cn) : la necesidad deóntica de DC se funda en los principios evaluativos antojustificados. Qua construído, N3 ve a los constreñimientos Ĉ de valor relativizado, concebidos como promoviendo la realización de Gc, adquirir ahora status de valor absolutizado (Baker en Bennett 1989:509). Lo justificado en N3, así, se constituye como una nueva mirada (*new look*) sobre lo justificado en N2: un (Gc) de base estará *aprobado-qua-razonable* según N3 si permite, en términos de la validez formal asociada con los cánones de generalidad, una iteración indefinida (GAC & GAGAC &...), reflejando de qué modo la aceptabilidad deóntica se funda en el N2 conativo-estratégico, o como lo dice Grice, cómo la *obligación* se cambia

por *motivación* (Baker en Grice 1986:472ss). Sin racionalidad conversacional no hay posibilidad de razonabilidad conversacional.

En conclusión, tres niveles de justificación son concebibles para el supuesto de la observación *ceteris paribus* de DC, pero quedan aún cuestiones problemáticas, como el de la compatibilidad final de las tres respuestas a una misma pregunta, que como lo veo, debe resolverse en términos de *fundabilidad* antes que de *inclusión lógica*, y, quizás más centralmente, el de la supuesta prioridad del nivel racional-estratégico: el PG elije el N2 como patrón para DC guiado por el hecho que, en el modelo reconstruído, tanto N1 como N3 resultarían irrelevantes como mecanismos de conación en la acción conversacional. Si esto es así, hemos logrado adaptarnos, después de un más bien intrincado recorrido, a la tesis de la unicidad en la crítica Griceana de la razón conversacional.

BIBLIOGRAFIA

BENNETT, J.F. 1989. Symposium on the Thought of H.P.Grice, The Journal of Philosophy (Baker, Grandy, Stalnaker, Warner) 86. 505-29.

GRICE, H.P. 1975. Methok in Philosophical Psychology: from the Banal to the Bizarre, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 48, 23-53

1986. Reply to Richards, In R.E.Grandy & R.O.Warner, eds, Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends. Oxford: Clarendon Press, pp. 45-106.

1989. Studies in the Way of Words. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

HAMPSHIRE, S.N. 1959. Thought and Action, London: Chatto & Windus.

SPERANZA, J.L. 1989. On the Way of Conversation, Estudios e Investigaciones (Filosofía), Universidad Nacional de La Plata, 4.41-49.

STRAWSON, P.F. 1986. If and, En Grice 1986, pp. 229-242.

WARNOCK, G.J. 1971. The Object of Morality, London: Methuen.

PREDICADOS Y PROPIEDADES

Nora Stigol *

* Universidad de Buenos Aires - SADAF

I

En nuestro lenguaje tradicionalmente se han distinguido, excluyendo los términos sincategoremáticos, dos tipos de palabras: 1) los términos singulares, como por ejemplo nombres propios, frases denotativas y 2) términos generales, como por ejemplo adjetivos, verbos (no en función copulativa), sustantivos comunes.

En relación con los primeros, en general ha habido acuerdo respecto a cuál es su función. Se dice que denotan, refieren, representan, están en lugar de entidades particulares, individuos y, en consonancia con esto, se dice que pueden aparecer en el discurso sólo en posición de sujetos nunca como predicados. Si aparece en el predicado lo hacen sólo como constituyendo una parte de él , como por ejemplo "...fue el maestro de Platón".

La cuestión no parece tan clara respecto de las palabras del segundo tipo. En primer lugar, porque si se pretende, como muchas veces se ha hecho, pensar los predicados según el modelo de los nombres, uno se ve compelido a buscar en el mundo o fuera de él entidades (ideas, formas, significados, conceptos, etc.) que funcionen como referentes denotados por esos predicados. Así, si Sócrates es el referente de "Sócrates", ¿cuál es el referente de "es sabio"?. Si se desea mantener la simetría entre expresiones sujeto y expresiones predicativas entonces la respuesta más directa es que el referente de "es sabio" será la propiedad de ser sabio. El pensar los predicados según el modelo de los nombres parece entonces, fácilmente conducir a una tesis platónica.

Si se desea evitar un compromiso ontológico de esta naturaleza, es necesario abandonar la idea de los predicados como nombres que se refieren o denotan cierto tipo de entidades.

En segundo lugar, según se ha sostenido tradicionalmente, a diferencia de los nombres o expresiones referenciales que sólo pueden ocupar el lugar del sujeto, los, términos predicativos, pueden constituir tanto el predicado (como en "Sócrates es sabio"), cuanto el sujeto (como en "la sabiduría es una virtud").

Esta asimetría entre nombres singulares y nombres generales respecto a sus relaciones con la distinción sujeto-predicado está asociada a la vieja y persistente tesis de la prioridad lógica y ontológica de los particulares.

II

Strawson se propone de manera explícita fundar racionalmente esta tesis tradicional y mostrar que, en efecto, los particulares merecen ser vistos como paradigmas de sujetos lógicos. Strawson explica el estatus paradigmático del particular como sujeto lógico mediante la noción de completitud, noción poco clara (como él mismo lo reconoce) y con fuerte reminiscencia fregeana. Strawson encuentra una afinidad entre los sujetos lógicos y los individuos o particulares en cuanto a cierta completitud que ambos poseen. Volveremos sobre esta cuestión.

La estrategia de Strawson puede ser vista, no sólo como una fundamentación de la tesis tradicional de la prioridad de los particulares, sino también como un intento de dar cuenta de los predicados de un modo tal que no sean pensados según el modelo de las expresiones referenciales y que, sin embargo, mantengan la simetría con los sujetos (ambas expresiones cumplirán la misma función de introducir términos en el diálogo).

Strawson comienza por describir lo que hacemos en nuestra vida diaria cuando nos comunicamos con los otros. En este intercambio comunicativo con los demás, la actividad básica del hablante es la de identificar cosas (objetos de cualquier tipo, eventos, personas, nosotros mismos,etc.) para que el otro (nuestro oyente) sepa a qué nos estamos refiriendo y, así él también pueda identificarlas. Una vez identificado el particular del caso por parte de ambos (hablante y oyente), entonces predicamos de él, le atribuimos características, cualidades, propiedades, etc. Mediante nuestra emisión, sostiene Strawson, introducimos identificatoriamente términos en el diálogo. Ambas expresiones, el sujeto y el predicado introducen términos.

Por término entiende Strawson items no lingüísticos. Así escribe

...unimos o conectamos, de alguna manera, dos diferentes items no lingüísticos o términos, al producir la cosa unificada, la proposición. Los dos items son aquello que adscribimos y aquello a lo que se lo adscribimos, aquello que predicamos y decir que los unimos al producir la proposición no es más que decir que predicamos uno de, o lo adscribimos a, el otro (1).

III

Encuentro acá una primera dificultad que quiero señalar y es la siguiente. La expresión "Sócrates" introduce en el discurso un término, un item no lingüístico, la persona particular Sócrates, pero, ¿cuál es el término o entidad no lingüística que introduce la expresión "es sabio"? o la expresión "es el filósofo griego que bebió la cicuta"? ¿ Cuál es el estatus ontológico (no lingüístico) de "ser sabio" o de "ser el filósofo griego que bebió la cicuta"? Pareciera que la estrategia de Strawson vía la idea de introducción de términos, definidos así los términos, no cambia mucho las cosas si lo que se quiere es evitar compromisos ontológicos con entidades tales como propiedades.

Por lo demás, en otros pasajes, en particular cuando se refiere a la introducción identificatoria de universales en el discurso como distinta de la introducción identificatoria de particulares, exige como requisito el conocimiento no de un hecho empírico, sino de un hecho sobre el lenguaje (2). Esto pareciera más bien sugerir que el término introducido por el predicado es precisamente un item lingüístico.

IV

Veamos ahora cómo ha de entenderse la idea de introducción y en qué sentido ambas expresiones, las que aparecen en posición de sujeto y las que aparecen en posición predicativa introducen términos. En efecto, ambos tipos de expresiones introducen términos pero lo hacen en estilos muy diferentes. El término referido por el sujeto es introducido en un estilo sustantivo, por medio de una expresión singular sustantiva. El predicado es introducido en un estilo verbal proposicional. Esta distinción en modos o maneras de introducir sus términos es lo que Strawson llama "criterio gramatical" de distinción entre sujeto y predicado.

Pero no importa cuál sea el estilo de introducción toda introducción de términos

incluye esencialmente la idea de identificación. La expresión que introduce un término indica o se propone indicar, qué particular, qué universal se introduce por medio suyo (3).

Ahora bien, así como la expresión sujeto y la expresión predicado introducen términos de modos distintos o en estilos distintos así también hay dos sentidos distintos de identificar sus términos.

Indaguemos primero el sentido en que la expresión que aparece en posición de sujeto identifica un particular. El hablante introduce mediante la expresión sujeto un

particular en la conversación y al introducirlo lo identifica, indica cuál es el particular al que se refiere. Para que esta referencia identificatoria efectivamente se lleve a cabo, tanto desde el lado del hablante cuanto del lado del oyente debe satisfacer tres requisitos: 1) que haya al menos un particular y sólo uno al que el hablante se refiere; 2) que haya al menos un particular y sólo uno al que el oyente considera que el hablante se refiere y 3) que ambos particulares sean el mismo. El hablante puede identificar al particular de alguna de las siguientes tres maneras: 1) puede hacerlo demostrativamente (señalandolo y diciendo al mismo tiempo "éste", "ese", "aquel", etc.); 2) puede pronunciar su nombre y 3) puede describirlo. Si bien es cierto que toda forma de identificar debe poder incluir por último algún elemento demostrativo, según dice Strawson, lo usual es identificarlo por su nombre o mediante una descripción ya que no es necesario ni es habitual que estemos siempre en presencia de los particulares de los que hablemos.

Respecto al nombre de un particular, dice Strawson lo siguiente:

No puede usarse significativamente un nombre para referirse a alguien o a algo, a menos que se conozca quién o qué es aquello a lo que se refiere ese nombre. Dicho con otras palabras: uno tiene que estar preparado para sustituir el nombre por una descripción (4).

En este sentido la identificación de particulares es un aspecto de la teoría strawsoniana de la referencia, según la cual una condición de éxito de la referencia es que presuponga alguna descripción o conjunto de descripciones que se corresponden con la cosa referida.

Si esto es así, en definitiva identificar particulares presupone siempre descripciones que serán identificatoras en la medida en que se apliquen de modo singular a aquello que se quiere identificar y se aplican de este modo en virtud de cierta o ciertas propiedades que el particular posee y que el hablante y oyente saben que posee.

Entonces, para que la identificación sea exitosa, hablante y oyente deben poseer un conocimiento empírico individuante respecto del particular del caso: que el particular posea tal o cuales propiedades. La identificación efectiva de Sócrates presupone, pues, que hablante y oyente sepan que Sócrates fue el maestro de Platón o el filósofo griego que bebió la cicuta o cualquier otro hecho acerca de Sócrates que les permita identificarlo de manera unívoca. En función de ese conocimiento, hablante y oyente, deben ser capaces de ofrecer (aunque de hecho no lo hagan) una descripción individuante del particular (5).

El hecho de que la identificación de un particular presuponga el conocimiento de un hecho empírico es lo que para Strawson constituye la completitud de los

particulares, un particular es algo completo para el pensamiento por cuanto se despliega en un hecho y esto, además, dada su afinidad con las expresiones sujeto, determina el estatus paradigmático de los mismos como sujetos lógicos. En efecto, las expresiones sujeto poseen, sostiene Strawson, como los particulares, una cierta completitud que contrasta con las expresiones predicativas. Estas últimas introducen sus términos en un

estilo proposicional, copulante en el estilo explícitamente incompleto que exige compleción en una aserción.... Una expresión sujeto es aquella, continua, que en algún sentido presenta un hecho por derecho propio y, en esta medida es completa. Una expresión predicado es aquella que no presenta en ningún sentido un hecho por derecho propio y en esta medida es incompleta. (6)

Consideremos ahora de qué modo las expresiones predicativas introducen sus términos. Así como la introducción identificadora de un particular presupone saber de qué particular se trata, así también la introducción identificadora de un universal entraña saber de qué universal se trata o qué universal se intenta introducir. Pero a diferencia de la identificación de un particular que requiere el conocimiento de un hecho empírico individuante, la identificación de un universal no presupone conocer ningún hecho sobre el mundo sino un hecho sobre el lenguaje. El hablante no necesita presentar al oyente una instancia de ese universal, es suficiente que el oyente conozca el significado de las palabras.

V

Parece, entonces que ambas expresiones, sujetos y predicados, no sólo introducen sus términos en estilos gramaticales distintos sino que además identifican sus términos de modos diferentes. Sin embargo, y éste es el punto que me interesa señalar, la diferencia entre las condiciones de introducción identificatoria de particulares y las condiciones de introducción identificatoria de los universales no es en absoluto tan clara como parece.

Veamos por qué. Poder identificar exitosamente el particular Sócrates requiere el conocimiento de algún hecho empírico acerca de Sócrates, por ejemplo, requiere el conocimiento de que fue maestro de Platón; requiere además poder sustituir el nombre "Sócrates" por la descripción individuante: "el maestro de Platón". Esto entraña 1) eliminar el nombre propio que introducía el particular en el discurso y 2) sustituirlo por una expresión tal que involucre una propiedad.

Una posible manera de repensar esto es hacerlo a la luz de la teoría de las descripciones de Russell. Así, la proposición "Sócrates es sabio" podría interpretarse como "Hay un individuo y sólo uno que fue maestro de Platón y ese individuo fue sabio" o de otra manera podría parafrasearse como "el individuo que fue maestro de Platón fue sabio". Si esto es así, en el análisis de todo enunciado de sujeto y predicado no hacemos sino tropezarnos con universales.

Así, ambas expresiones, tanto el sujeto como el predicado en definitiva, involucran universales. Los elementos demostrativos no parecen ser una excepción, si sirven para identificar deben presuponer también una descripción y con ello también involucrarán universales.

VI

Esta "primacía de los universales" a la que hemos llegado resulta llamativa especialmente cuando Strawson intentando "descubrir el fundamento racional de la concepción tradicional" llega, él mismo, a afirmar la prioridad lógica y ontológica de los particulares.

En efecto, si es como intenté mostrar, que las expresiones sujeto al igual que las expresiones predicativas involucran universales, y si, como dice Strawson, la identificación de estos últimos, a diferencia de la identificación de particulares no presupone conocimiento de algún hecho empírico, entonces, no parece quedar claro en qué diferirían particulares y universales, expresiones sujeto y expresiones predicativas, respecto a su completitud. Más bien ambos serían igualmente incompletos, caracterizada la completitud como la presuposición empírica o el presentar un hecho por su propio derecho.

Esto es llamativo si tenemos en cuenta, como señalé antes, que Strawson funda en la noción de completitud su propia tesis del carácter paradigmático del particular como sujeto lógico y no ofrece otros elementos adicionales adecuados para trazar la distinción completitud-incompletitud.

Pero, además resulta curioso en otro sentido. Se produce un desajuste entre lo que llamé "primacía de los universales" y la tesis central de Strawson de la prioridad ontológica de los particulares, en especial de los cuerpos materiales tridimensionales (particulares básicos) con respecto a todo tipo de entidades a las que hablante y oyente hacen referencia. No sólo la prioridad respecto a otros tipos de particulares (por ejemplo experiencias privadas, eventos, procesos, constructos teóricos, etc.) sino también, y lo que es más interesante para la cuestión que nos ocupa, respecto a no particulares, como por ejemplo propiedades y cualidades.

Estas últimas (y los particulares que no son básicos) sólo pueden ser identificadas según la tesis strawsoniana de la prioridad ontológica de los particulares a través de su relación única con un particular básico, esto es dependendiente para su identificación de particulares básicos. Pero, acá es donde encuentro la dificultad, la identificación de particulares involucra a su vez, como intenté mostrar, universales.

Notas

(1) STRAWSON, P.F.; Individuos; Taurus Humanidades, Madrid, 1989.

(2) Ibid.; pág.183 ss.

(3) Ibid.; pág.181

(4) Ibid.; pág. 181/182. Algunas concepciones actuales acerca de la referencia como por ejemplo la de S. Kripke en Naming and Necessity han señalado, en contra de Strawson, que el uso de un nombre para referirse a algo no requiere la aplicabilidad de una descripción ni de un conjunto de descripciones.

(5) A lo largo de este análisis Strawson da por supuesta la posibilidad de referencias unívocas en contraposición con tesis como la quineana de la inescrutabilidad de la referencia. Debe tenerse en cuenta que Strawson parte de una descripción fenomenológica de nuestra comunicación diaria con los otros y en este sentido no parece justificarse el poner en duda la univocidad de nuestras referencias.

(6) Ibid.; pág. 187. En este punto Strawson reconoce explícitamente su conformidad con la tesis fregeana de la distinción entre objetos y conceptos, esto es entre constituyentes completos (los objetos) y constituyentes insaturados e incompletos (los conceptos) de la proposición.

LOS ACONTECIMIENTOS EN LA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

Mariela Trabuchi *

La verdad es simple. ¿No es ésta una mentira duplicada?

Friedrich Nietzsche

¡Ante todo no preocuparse nunca por lo que uno haya podido escribir antes! ¡Comenzar ante todo a pensar siempre de nuevo, como si aún no hubiera ocurrido nada!

Ludwig Wittgenstein

La Tradición Filosófica Occidental

"Es propio de la cultura platónica (y a partir de ella lo que llamamos tradición occidental) buscar y postular un centro desde el cual irradiar y abarcar el conjunto de los hombres, bestias y dioses" (1).

Este gesto ordenador hace su emergencia en el siglo V a.C. y no deja de acontecer en toda filosofía posterior. Se trata de reunir todo en torno a una instancia omnipresente. Este gesto tiene efectos diferentes, efectos deseados y no deseados. Por un lado, la instauración de un fundamento produce una división y una jerarquización en el campo de los objetos subordinados. Entre ellos habrá los bien fundados y los que sólo pretenden o simulen estar fundados. Estos se convertirán en marginales al sistema. Pero, por otro lado, los elementos marginales no permitirán que el sistema cierre definitivamente. No todo estará sometido a la autoridad del centro fundante. Habrá quienes transgredan su ley.

Esto se debe a que la noción misma de estructura centrada es paradógica. La paradoja consiste en que el centro está a la vez en y fuera de la estructura. En la estructura porque al gobernarla es su parte principal, pero fuera de ella porque al estar inmóvil se sustrae a su juego. Esta imposibilidad de sistematización absoluta induce a la reiteración del gesto que, aunque fracasa una y otra vez, no deja de producir efectos políticos de poder.

Sin embargo, la repetición de lo Mismo conduce siempre a la emergencia de lo Otro. Es así como nuestra época ha comenzado a pensar "la estructuralidad de la estructura", como señala Derrida. Esto se pone de manifisto en el intento de leer a la

metafísica y no ya querer escapar de ella con la ilusión de hacer patentes los límites de lo que puede decirse o de lo que puede pensarse. "El paso más allá de la filosofía no consiste en volver la página de la filosofía (lo que lleva las más de las veces a filosofar mal) sino en continuar leyendo a los filósofos de una cierta manera" (2).

Podemos decir que el Wittgenstein del "Tractatus" hizo filosofía para demostrar la imposibilidad de hacer filosofía. Intentó dar el paso más allá de la filosofía utilizándola a su vez como puente o como "escalera". El segundo Wittgenstein permaneció dentro de la filosofía para escrutar sus paisajes, para realizar "largos y enmarañados viajes" en todas las direcciones posibles, sin poder jamás reunir todo el material de sus investigaciones en una totalidad. De esta manera, permaneciendo en ella consiguió salir de la filosofía tradicional e inscribirse en su época: la de la deconstrucción.

Wittgenstein y la repetición del gesto Platónico

Si el gesto platónico consiste en centralizar la estructura, la pregunta que se impone es por qué es necesaria la centralización, cuál es su finalidad. O, como diría Delueze: ¿cuál es la motivación del platonismo?.

La motivación del platonismo es borrar la diferencia, limitar el juego. La instauración del centro impone una culminación a la remisión de los elementos de la estructura. El juego de las representaciones encuentra así una presencia que lo interrumpe.

El "Cratilo" nos proporciona un ejemplo muy claro. El tema de este diálogo es la exactitud de los nombres. Esta consiste en relevar correctamente cómo son los seres. El nombre se define como "un instrumento para enseñar y distinguir la esencia" (3). Pero existen dos tipos de nombres: están los nombres compuestos que se relacionan a través de otros nombres con las esencias y los nombres primarios que no se componen de otros nombres. Estos últimos son nombres-elementos y tienen una relación directa con las esencias. El "análisis tenaz" nos conduce de lo mediato y secundario a lo inmediato y primario. La remisión tiene un límite. Porque "si alguien preguntara una y otra vez, por aquellas locuciones con las que se expresa un nombre y, a su vez, por aquellos elementos con los que se expresa una locución y no dejara de hacerlo, ¿no es acaso inevitable que el que contesta termine por callarse? (...) ¿Entonces, cuándo será razonable que termine por callarse el que contesta? ¿No será cuando llegue a los nombres que son como los elementos primarios de las demás expresiones o nombres?" (4). Y los elementos primarios son los nombres que imitan las esencias.

Como se habrá adivinado ya, la elección del ejemplo no es azorosa. En el "Diario filosófico", una de las mayores preocupaciones de Wittgenstein es la búsqueda de lo simple. Hay en esta primera etapa del pensamiento de Wittgenstein una necesidad implacable de encontrar el final, el eslabón último de la cadena de la significación.

Debe ser posible realizar el análisis completamente. Si bien son posibles las proposiciones carentes de signos simples de referencia inmediata, sus componentes son analizables mediante definiciones. Lo mediato presupone siempre a lo inmediato. "Si es cierto que todo signo definido designa vía sus definiciones, la cadena de definiciones tendrá, pues, que tener alguna vez un final"(5). Debe haber un punto en el que lenguaje y realidad se toquen. Si se parte de signos que remiten a otros signos (lo mediato) se llega a signos cuya referencia no es más un signo sino un objeto simple (lo inmediato). La proposición sólo representa a través de los tentáculos con los cuales toca la realidad. Pero ese significado absoluto no hace acto de presencia: "Haber hablado siempre de objetos simples y no haber podido aducir uno solo, esa ha sido nuestra dificultad"(6). Wittgenstein tiene que hablar de lo inmediato sólo mediante suplentes. Debe suplir la falta de ejemplos, salvar una dificultad insalvable. El análisis ha de ser posible, sólo que irrealizable. Los objetos simples han de existir, sólo que como necesidad lógica a priori, impresentables. sólo en un más allá o un más acá del lenguaje. Pero, ¿qué importa?, "¿acaso no satisfacen en última instancia precisamente los 'objetos complejos' las exigencias que aparentemente impongo a aquellos?" (7). ¿Acaso no es el suplente tan buen representante que hasta puede prescindirse de la presencia ausente?.

Wittgenstein se debate entre la necesidad de cerrar el sistema y la fuerza que lo hace fracasar una y otra vez. Sabe que en la cuestión:"¿existen cosas simples?" hay un "notable enigma". "¿Está a priori claro que tenemos que llegar por la vía del análisis a componentes simples -conllevando tal cosa ya, pongamos por caso, el concepto mismo del análisis- o hay que contar con la posibilidad de una analizabilidad ad infinitum? ¿O hay en definitiva una tercera posibilidad?"(8). Pero "se nos impone que hay algo simple, algo indivisible, un elemento del ser. En una palabra, una cosa..., sentimos que el mundo ha de constar de elementos" (9).

La afirmación de lo simple se instaura, no ya desde una necesidad lógica a priori (que no se puede justificar) sino desde un sentimiento, desde una imposición. Lo racional, lo lógico se fundamenta en algo irracional, en aquello que está fuera del pensamiento.

De la misma manera que Platón agrega la potencia mítica a la potencia dialéctica para llevar a cabo el establecimiento del centro que detiene el juego de los "signos", Wittgenstein une al poder de la razón, la fuerza de lo irracional, del sentimiento. Así consigue, si no solucionar, al menos evadir su dificultad.

Esta dificultad que acosó al primer Wittgenstein aún subsiste en los años de las "Investigaciones". Podemos decir que es el mismo problema planteado de otra forma. En este caso Wittgenstein toma una actitud crítica frente a él, ya no intenta restablecer el significado trascendental sino que trata de relevar la noción de juego.

Si la definición mediante palabras turbó al primer Wittgenstein, el segundo procurará cerrar la puerta que aún queda abierta: la definición ostensiva del lenguaje. Esta concepción es esencialista. El significado de la palabra es el objeto al cual ella representa. Ya no hacen falta palabras para definir otras palabras sino que sólo basta con señalar el objeto referente de la palabra. Por lo tanto, es ésta una concepción nominalista porque tan sólo el nombre puede ser definido de tal forma. Wittgentein señala que, definiendo por esta vía, se olvida que existen diferentes géneros de palabras. Las que no son definibles ostensivamente, es decir las que no son nombres de sustantivos, acciones o propiedades se toman como "algo que ya se acomodará". De esta manera se opera un reduccionismo que relega al pronombre y a todos los vocablos que no son nombres al plano de lo puramente accesorio que sirve sólo de relleno y no cumple una función importante en el marco de un lenguaje meramente representacional.

Wittgenstein utiliza ejemplos que muestran que la comprensión del significado de una proposición está estrechamente ligada a una praxis. Se entiende el significado cuando se sabe hacer uso de las palabras. La conexión entre lenguaje y realidad se establece por la práctica que operamos con ellos, por "juegos de lenguaje". Wittgenstein llama así al "todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido"(10). Hay una multiplicidad de juegos de lenguaje porque hay una multiplicidad de usos. Esto se debe no sólo a que existen diversos géneros de palabras que se utilizan de distintas maneras, sino también al contexto en el que estas palabras se inscriben. Aprender el uso requiere de un determinado adiestramiento y no sólo de una explicación ostensiva. Para cada uso habrá una instrucción diferente porque más allá de las formas empíricas del lenguaje no hay un significado absoluto. El significado se constituye en el uso que hacemos del lenguaje. El nominalismo sustancialista es una "concepción simplista" que da con el significado trascendental sólo al precio de reprimir ciertos elementos que se presentan en la diversidad del lenguaje ordinario; sólo a costa de reducir los juegos de lenguaje en favor de la uniformidad del orden objetivo.

Dice Wittgenstein: "hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleos de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'oraciones'. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.... Hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (11).

La teoría del significado y los apriori Wittgenstenianos

Una proposición tiene sentido cuando representa un estado de cosas posible. Es decir, que la proposición es una figura lógica de un hecho. Según el "Tractatus", la figura es un modelo de la realidad. El lenguaje figura, pinta (12), refleja al mundo. Pero, como un espejo necesita de la luz para reflejar, el lenguaje necesita también de algo para representar al mundo. Es preciso que haya algo en común entre leguaje y mundo para que uno sea una figura del otro. Y eso que tiene en común es la forma lógica, la estructura. Existe la posibilidad de que los elementos de la figura se combinen entre sí de la misma forma que lo hacen los objetos del mundo. A esta posibilidad, Wittgenstein la llama forma de figuración.

El sentido de una proposición es la posibilidad de figurar justa o falsamente una situación.

Hay una conexión que no es externa sino interna. Hay una lógica mediante la cual se articulan tanto lo real como lo discursivo. La proposición para poder comunicar un estado de cosas debe estar esencialmente conectada con ese estado de cosas. Porque la "proposición es una figura de un estado de cosas sólo en cuanto está lógicamente articulada"(13). La posibilidad de representar debe venir dada por la proposición misma, es interior a ella, constituye su esencia. Para el primer Wittgenstein la lógica es un a priori necesario para que lenguaje y mundo puedan relacionarse. "El lenguaje está en relaciones internas con el mundo"(14).

Sin embargo, esta posibilidad de figurar que constituye la esencia de la proposición depende, según Wittgenstein, de una relación puramente externa entre nombres y objetos.

Dice Wittgenstein en el "Diario filosófico": "Se supone que la proposición ha de figurar lógicamente un estado de cosas. Unicamente puede hacerlo, sin embargo, en la medida en que sus elementos fueron puestos arbitrariamente en correlación con objetos" (15). Y en el "Tractatus": "La posibilidad de la proposición descansa en el principio de la representación de los objetos por los signos" (16) y "el signo es arbitrario" (17).

Nos encontramos aquí con una paradoja: las relaciones internas dependen de relaciones externas; la esencia, del accidente; lo apriori de lo "puesto arbitrariamente".

La teoría del significado del primer Wittgenstein descansa en esta paradoja y no es posible sostenerla al margen de ella. Otra vez, vemos cómo se repite la misma ilusión, la ilusión de la presencia. Lo presente a priori se revela como ausente, el representante suple una ausencia originaria, o, mejor, un origen ausente. Lo exterior

se interioriza y la teoría del significado termina no pudiendo dar cuenta de la misteriosa relación que existe entre las palabras y las cosas, las cuales devienen órdenes heterogéneos e independientes. Y junto a la presencia muere además la subordinación, la jerarquización entre los opuestos significado y significante.

Un segundo Wittgenstein comienza a vislumbrar otro concepto de significado. Como ya lo hemos señalado, en esta etapa del pensamiento wittgensteniano, significado es igual a uso. Pero de lo que todavía no hemos hecho mención es de las connotaciones de esta idea. En primer lugar, ya no hay una luz que posibilite que lenguaje y mundo se relacionen. No hay nada esencial que los una. Si entre ellos hay lazos, no son lazos de sangre. Podemos decir que existen juegos cuyos resultados son lenguajes y mundos.

Para el segundo Wittgenstein, el significado se construye como una casa. El significado definido como el uso que hacemos de las palabras no nos impone ninguna instancia apriorística. Se convierte en un efecto, se efectiviza al ponerlo en práctica. Wittgenstein pone de manifiesto el carácter social-institucional del lenguaje. Lo compara con una ciudad: "una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y ésto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" (18). Así el significado es el resultado de diversas prácticas sociales: demoler, construir, agregar, olvidar y rehabitar. Como las ciudades, el lenguaje tiene vida y movimiento.

En fin, para el primer Wittgenstein hay un suelo (la lógica) sobre el que se levanta el puente entre el lenguaje y el mundo. Para el segundo Wittgenstein no hay ningún suelo previo sino un andar (el uso) que hace camino entre una instancia y otra.

Conclusión

Las paradojas son los acontecimientos de la filosofía. Subvierten un orden y lo quiebran. Nuestra intención al leerlas ha sido, no sólo el deseo de derribar el orden metafísico, sino también poner de manifiesto al otro Wittgenstein sin necesidad de recurrir a las "Investigaciones". Este otro Wittgenstein actúa siempre que se plantea una pregunta, siempre que surge una duda, siempre que existe un problema no resuelto o una discontinuidad discursiva. Es esta acción subrepticia, apenas perceptible la que nos impide encerrar ciertas obras de Wittgenstein en lo que podríamos denominar la morada de la metafísica. Sólo lo haríamos al precio de reducir la lectura, de borrar sus transgresiones, de volverla unilateral, de elegir un camino pensando que es el camino, lo cual equivaldría a creer que la verdad es simple.

El Wittgenstein de las "Investigaciones" lucha contra esa creencia. Se esfuerza fundamentalmente por hacer patente lo múltiple ante cualquier reduccionismo. Ante todo, preservar lo diverso. Y eso significa no aceptar ningún modelo que sirva para pensarlo todo, no recurrir a ningún fundamento, no necesitar un significado trascendental para llenar los significantes.

Es así como el segundo Wittgenstein nos brinda una pauta de lectura para sus obras anteriores, una pauta que hemos tratado de respetar en todo momento.

Notas

(1) RITVO, Juan: *"Retórica: creencia y argumentación"* en "Paradoxa" Nro. 2P.9
(2) DERRIDA, Jacques: *"Dos ensayos"* P.27
(3) PLATON: *"Cratilo"* 388 b-c
(4) PLATON: *"Cratilo"* 421 e
(5) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Diario Filosófico"* P.82
(6) Idem P.
(7) Idem P. 102
(8) Idem P. 106
(9) Idem P. 106 - 107
(10) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Investigaciones filosóficas"* P.25
(11) Idem P.39
(12) La palabra alemana utilizada por Wittgenstein y traducida comúnmente por "figurar" es "bilden" que significa además "pintar". Podemos observar que esta segunda acepción de "bilden" nos conduce más directamente que la primera a la concepción platónica del lenguaje que toma a la pintura como metáfora del lenguaje porque ambos reproducen lo real, ya sea mediante colores o mediante palabras. Vemos cómo, también en este punto, el primer Wittgenstein permanece fiel a la tradición Platónica.
(13) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Tractatus lógico-philosophicus"*4.032
(14) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Diario filosófico"* P.76
(15) Idem P.28
(16) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Tractatus lógico-philosophicus"*4.0312
(17) Idem 3.322
(18) WITTGENSTEIN, Ludwig: *"Investigaciones filosóficas"* P.31

CONFIRMACION BOOTSTRAP Y DESCUBRIMIENTO CIENTIFICO

Marisa Velasco *

* Universidad Nacional de Córdoba - SECYT

La distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación gobernó fuertemente a la filosofía de la ciencia desde principios de este siglo. De esta distinción se derivaba que el interés y objeto de la filosofía de la ciencia se encontraba en el contexto de justificación, dejando el contexto de descubrimiento a lo sumo como terreno de estudio de la psicología. El contexto de descubrimiento era caracterizado como un ámbito para el cual no puede establecerse una 'lógica' o teoría normativa, entendiendo por teoría normativa un conjunto de criterios para juzgar la eficacia de los procesos conceptuales utilizados en los descubrimientos científicos.

En los últimos años ha sido revisada la relación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, poniéndose en tela de juicio la posibilidad de explicitar o delimitar nítidamente la frontera entre ambos contextos.

El tema del descubrimiento científico volvió a ser parte de la filosofía de la ciencia a partir del rol creciente en ésta de la historia de la ciencia, pero este interés en el descubrimiento se focalizó fundamentalmente en la reconstrucción de casos históricos de descubrimientos y no en su aspecto normativo. Sin embargo, en la actualidad existen numerosos programas de investigación que estudian los esquemas de descubrimiento del mismo modo en que fueron estudiados los criterios de justificación, esto es, como hechos empíricos y como normas. Gran parte de estos programas de investigación se apoyan en la simulación por computación de los procesos de descubrimiento (1). Algunos de estos sistemas computacionales de descubrimiento utilizan entre sus reglas heurísticas la estrategia bootstrap de confirmación desarrollada por C. Glymour.

Sin embargo, la distinción clásica entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento también puede atacarse desde el propio contexto de justificación. Nuestro interés será mostrar que si, a pesar de las críticas recibidas, la estrategia bootstrap de confirmación logra solucionar el problema de la relevancia evidencial, entonces pueden darse nuevos argumentos que debiliten la frontera entre ambos contextos.

Veamos entonces en qué consiste a grandes rasgos la teoría bootstrap de la confirmación. En 1980 Clark Glymour en su libro *Theory and Evidence* (2) expone esta teoría . La confirmación, en este contexto, es una relación entre la hipótesis a confirmar, la evidencia disponible y una teoría con respecto a la cual se produce la confirmación. La idea central del bootstrap es que confirmamos hipótesis con respecto a una teoría mediante una evidencia dada si, usando la teoría, podemos deducir a partir de la evidencia instancias de la hipótesis. Esta deducción debe ser hecha de modo tal que no sea posible deducir instancias de la hipótesis con independencia de lo que sea la evidencia (3), es decir que sea posible deducir contrainstancias de la hipótesis a confirmar.

Cualquier hipótesis de una teoría o cualquier consecuencia de una teoría puede ser usada para derivar instancias de una hipótesis a partir de la evidencia. Esto convierte a la confirmación en una relación entre la hipótesis a confirmar, la evidencia y la teoría. Toda confirmación se realiza con respecto a una teoría. La idea es, entonces, que la confirmación se produzca apoyando la hipótesis a confirmar en otras hipótesis de la misma teoría. Por otra parte, la estrategia bootstrap privilegia hipótesis confirmadas a través de diferentes mecanismos sobre aquellas confirmadas de una única forma (4).

Para Glymour una teoría satisfactoria de la confirmación debe poder dar cuenta de la relevancia de la evidencia, esto es, debe poder establecer relaciones entre una parte de la teoría y un fragmento de evidencia. El problema de la relevancia evidencial puede tomar principalmente dos formas: por un lado, evitar que la evidencia confirme hipótesis que intuitivamente consideraríamos irrelevantes para ésta y, por otro lado, que si un cuerpo teórico es confirmado o disconfirmado sea posible establecer estas relaciones entre partes de la teoría y parte de la evidencia.

Si pueden establecerse estas relaciones de relevancia, entonces, en caso de confirmación positiva la evidencia sólo será evidencia para parte de la teoría, y en caso de disconfirmación sólo será disconfirmada una parte de una teoría o parte de una hipótesis compleja y no toda la teoría. Aquellas teorías de la confirmación que no cumplen con el requisito de relevancia, como el hipotético-deductivismo, permiten relaciones de confirmación que intuitivamente no estaríamos dispuestos a aceptar y, además en caso de disconfirmación no podrían establecer qué parte de una hipótesis compleja ha sido disconfirmada. En realidad, en general las teorías clásicas de la confirmación no pudieron dar cuenta de la relevancia evidencial, sólo la estrategia bootstrap y las aproximaciones bayesianas a la confirmación científica pretenden haber logrado una solución para el problema de la relevancia evidencial, aunque esto continúa siendo tema de debate filosófico.

En la teoría bootstrap, al someterse a confirmación una hipótesis en relación con la evidencia disponible, y no una hipótesis aislada o un cuerpo teórico en su conjunto, y

en virtud de las relaciones de relevancia antes mencionadas, la relación de confirmación no es ya una dicotomía absoluta -confirmado-disconfirmado-, sino que es una relación en la que pueden establecerse grados. Esta característica ha acercado, para muchos críticos el bootstrap a las aproximaciones bayesianas de la confirmación.

Si el bootstrap permite establecer las relaciones de relevancia antes mencionadas (5), entonces la estrategia puede funcionar como una metodología. Una 'metodología de selección' que permite, por un lado separar aquellas hipótesis que, a la luz de un marco teórico y de la evidencia disponible, consideramos como falsas y por otro lado permite establecer grados de confirmación dentro de un cuerpo teórico.

Desde esta perspectiva es posible dar una versión de la confirmación más dinámica que en las teorías clásicas. En primer lugar, si las relaciones de confirmación se establecen entre parte de una teoría y parte de la evidencia, ante casos de disconfirmación es posible realizar ajustes en la teoría, pues puede establecerse por esta vía qué parte de una hipótesis compleja o qué hipótesis de un cuerpo teórico fue disconfirmada. Estos ajustes son a su vez nuevamente sometidos a confirmación. Por otra parte, la estrategia permite la reconstrucción de los razonamientos que generaron teorías científicas. Más exactamente, quizás no sea posible reconstruir desde esta perspectiva el modo en que fueron generadas nuevas teorías, sino, que puede verse más bien el modo en que una teoría fue modificándose a partir de su confrontación con la evidencia y otras teorías científicas. Estas recontrucciones arrojan cierta luz de racionalidad en el proceso de descubrimiento (6), pues ya no es el 'ensayo y error' o la 'intuición creadora' la única explicación para la modificación de una teoría científica.

Según la caracterización anterior, la confirmación no es entonces sólo una manera de dar mayor credibilidad a una teoría 'acabada', sino que es un proceso en el que las hipótesis se someten al juicio de la evidencia y a partir de este proceso se pueden modificar estas hipótesis que a su vez se confrotan nuevamente con la evidencia. Así, puede afirmarse en consecuencia, que gran parte del proceso de verificación tiene lugar durante el proceso de descubrimiento.

Sin que sea necesario pensar a la estrategia bootstrap de confirmación como *la* teoría de la confirmación científica nos parece que sus ideas básicas abren nuevas perspectivas en las relaciones de confirmación y su conexión con el descubrimiento científico.

Notas

(1) Al respecto confrontar por ejemplo LANGLEY et al. (1987) "Scientific Discovery. Computacional Explorations of the Creatives Processes". Mit. Press.

(2) GLYMOUR, Clark. (1980) "Theory and Evidence". Princeton University Press

(3) Formalmente la condición bootstrap ha sido expresada de la siguiente manera "Condición Bootstrap: Sean E y H enunciados, T una colección de enunciados deductivamente cerrada y consistente, E confirma H con respecto a T si

i. T es consistente con H&E.

ii. Hay una colección de cantidades $\{P_i\}$ y un conjunto C de cómputos, a partir de E, de valores para aquellas cantidades, tal que todo predicado que ocurre no vacuamenta en H ocurre entre los $\{P_i\}$, y todas las hipótesis usadas en los cómputos en C están en T, y $\{P_i\}$ no está incluido en cualquier conjunto mayor de cantidades que pueda ser computada desde E usando T.

iii. E, junto con los valores de $\{P_i\}$ computados desde E, confirman H de acuerdo con la condición de satisfacción *

iv. Hay un enunciado E' que sólo contiene vocabulario ocurre en E, y un conjunto de cantidades $\{S_i\} \leq \{P_i\}$, que incluye todas las cantidades que ocurren no vacuamente en H, tal que los cómputos de C incluyen cómputos de todas las cantidades de $\{S_i\}$ desde E' tal que ningún conjunto de cantidades que incluya propiamente a $\{S_i\}$ puede ser computado a partir de E' usando cómputos de C, y E' es consistente con la conjunción de todas las hipótesis (salvo) posiblemente H_7 usadas en el cómputo de las cantidades de $\{S_i\}$; y E'y los valores de las cantidades de $\{S_i\}$ así computadas confirman $\neg H$ de acuerdo a la condición de satisfacción *

v. Para dos enunciados cualesquiera H'y H* cuyo vocabulario no lógico está incluido en el de H y tal que $\vdash H \equiv H^* \,\&\, H'$ pero no $\vdash H \equiv H'$ y no $\vdash H \equiv H^*$, las condiciones i-iv son satisfechas si H es reemplazada en ellas por H' o por H*. cf. Glymour, C. ob. cit., cap v. Otra versión de las condiciones aparece en Glymour, C. (1983) "Revisions of Bootstrap Testind" Ph. of Sc. 50, 626-629.

La condición de satisfacción* es una modificación de la condición de satisfacción de Hempel. Esta modificación permite la formalización en una lógica de primer orden con identidad y con un operador de descripción definida. Los cómputos son los que nos permiten deducir desde la evidencia valores para las cantidades de la hipótesis a testear.

(4) Esta característica está estrechamente relacionada con la noción de cómputo citada en la nota 3.

(5) Creemos que la idea central del bootstrap puede cumplir en gran medida con estos requisitos, a pesar de las críticas realizadas a su versión formal. Cf. CHRISTENSEN, D. (1983) "Glymour on Evidencial Relevance" Ph. of Sc. 50 471-481 y ZYTKOW, J. (1986) "What revisions does bootstrap testing need?" Ph. pf Sc. 53, 101-109.

(6) Al respecto confrotar los casos históricos tratados por Glymour ob. cit..

LA RAZON PRACTICA EN LA TEORIA DE RAWLS

Graciela Vidiella *

* Universidad de Buenos Aires

La noción de justicia como imparcialidad, que alcanzó su forma más acabada en el ya clásico Teoría de la Justicia (1), publicado en 1971, y en las tres lecciones reunidas bajo el título de "Constructivismo kantiano" (2), de 1980, ubica a John Rawls en la vertiente constructivista de la ética contemporánea. A esta corriente le son inherentes una propuesta universalista en materia de fundamentación de normas, y una concepción reflexiva y procedimental de la razón práctica. Ambos rasgos se encuentran presentes en la obra de Rawls.

Es verdad que la teoría contenía algunas inconsistencias y ciertos conceptos problemáticos necesitados de revisión; pero no puede negarse que significó una propuesta estimulante dentro del campo de la filosofía práctica. La prioridad de lo justo sobre lo bueno, que pretende dar cumplimiento al carácter autónomo de la persona. y el mecanismo de construcción ideado para elegir los principios de justicia, constituyeron un intento fértil para superar los problemas planteados por posiciones éticas relativistas o absolutistas. Sin embargo, a partir de 1985, Rawls realiza una reinterpretación de sus tesis que lo aparta del proyecto original. Abandonando el camino kantiano, estrecha el concepto de razón con el que había estado trabajando; su teoría pierde el referente crítico-ideal que la caracterizaba y se convierte en un consensualismo cuyo objetivo prioritario es justificar las modernas democracias del primer mundo.

En este trabajo se presentará la evolución sufrida por la propuesta rawlsiana en el sentido indicado, atendiendo sobre todo al concepto de racionalidad.

Comencemos mencionando brevemente el objetivo central de Teoría de la Justicia: dar con un mecanismo válido para elegir principios de justicia, capaces de regular las instituciones básicas de una sociedad bien ordenada. Por ello, Rawls apela a una estrategia contractual: los principios son acordados en una hipotética situación original por individuos libres, interesados en promover sus propios fines, y que se hallan colocados en una situación de igualdad. Si prestamos atención a la racionalidad involucrada en esta situación original, se hace evidente, en primera instancia, su carácter deliberativo: los sujetos del contrato pretenden dar cumplimiento a su plan racional de vida, son mutuamente desinteresados (aunque no egoístas), y al elegir los principios lo harán sabiendo que deben tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y promover, hasta donde les sea posible, sus

sistemas de fines. Hasta aquí, la racionalidad parece presentar un carácter meramente instrumental. Sin embargo, las restricciones impuestas por el velo de ignorancia (nadie conoce su concepción de bien, ni qué lugar ocupa en la sociedad, ni cuáles son sus capacidades naturales), a través de las que se pretende garantizar la imparcialidad del acuerdo, intentan reflejar la autonomía del sujeto moral kantiano. Los principios así acordados son un remedo del imperativo categórico. El velo de ignorancia pone el acento en una razón práctica capaz de darse a sí misma sus propias normas éticas, generales, universales y públicas. En efecto, los principios de justicia ordenarán las instituciones sociales y constituirán el tribunal supremo de apelación para la resolución de conflictos.

Conocidas son las críticas que se han hecho a ciertos vicios que presenta el procedimiento ideado por Rawls. No nos detendremos en ello. Sólo aludiremos a la justificación de los principios de justicia a través de la noción de equilibrio. Esto ayudará a comprender mejor ciertas características de la teoría que Rawls se ocupa en acentuar en trabajos posteriores. Con la noción de equilibrio reflexivo se propone recoger las intuiciones morales que forman parte del acervo cultural de las sociedades democráticas. Los principios a elegir deben corresponderse con ellas. Pero tales intuiciones no son aceptadas sin más, sino que se someten al examen racional a través de un mecanismo de ajuste: los juicios intuitivos serán controlados por los principios, y abandonados si éstos no consiguen justificarlos; a su vez, los principios serán controlados por los juicios así revisados, y habrá que modificarlos si no consiguen ajustarse a ellos. Se advierte que este mecanismo cae en un círculo vicioso, ya que no existe una tercera instancia que pudiera proporcionar mayores garantías de objetividad al proceso. "Nuestras intuiciones morales más firmes", es decir, aquellas que dan cuenta de las convicciones de los ciudadanos de las democracias modernas, constituyen un límite al ejercicio de la crítica. Este rasgo que desdibuja el universalismo recogido en otros pasajes de la obra, es acentuado en "Constructivismo kantiano". Aquí Rawls pone especialmente el acento en la pretensión de explicitar y ordenar ciertos presupuestos arraigados en la cultura pública de las democracias occidentales. Sin embargo, el modo sistemático con que articula los conceptos centrales de la teoría, iluminan su función crítica respecto de aquéllas. Dentro de este marco profundiza el concepto de razón práctica a fin de disipar ciertas interpretaciones que se hicieron sobre la situación original presentada en Teoría de la Justicia. La racionalidad allí involucrada no debe ser comprendida como meramente instrumental. Se trata más bien de una razón argumentativa y dialógica en su carácter procedimental. Hay, también, una acentuación de los rasgos kantianos, sobre todo en lo que atañe a la prioridad de lo justo sobre lo bueno, que involucra un concepto de persona concebida como separada de sus fines, y una voluntad autónoma. Este último rasgo está presente en la idea de constructivismo, que pone de manifiesto la inexistencia de un orden moral previo, apelando a la noción de justicia procedimental pura. El mecanismo de construcción se articula a través de tres concepciones modelo: la sociedad bien ordenada, polo de referencia

ideal, regulada efectivamente por una concepción pública de justicia, la persona moral, entendida como libre e igual, y la situación original, nexo entre las otras dos. Interesa analizar el concepto complejo de racionalidad que recorre las tres concepciones modelo y guía la elección y justificación de los principios. En la situación original, también aquí está presente, como en Teoría de la Justicia, una racionalidad de medios a fines que se plasma en el concepto de autonomía racional: los contrayentes son racionales porque adoptan medios efectivos para elección de fines, y autónomos porque no se les impone ningún principio de justicia previo. Esta autonomía representa el provecho racional de cada participante, que elige los principios de justicia en relación a su apetencia por los bienes primarios. Hasta aquí, podría replicarse el carácter autónomo de sujetos que actúan motivados por una razón exclusivamente instrumental. Pero para salvar esta objeción, Rawls presenta el concepto de autonomía plena. Esta sólo se efectiviza en la sociedad bien ordenada, un remedo del reino de los fines de Kant. Sin embargo, se halla presente en la posición original a partir de las restricciones impuestas por el velo de ignorancia. La autonomía plena representa la sujeción de los sujetos a los principios de justicia que ellos mismos se dan. La definen dos características: lo racional y lo razonable. La primera expresa el carácter deliberativo de la razón: los individuos eligen sabiendo que poseen un plan de vida orientado según una particular concepción de bien, aunque lo desconozcan. Lo razonable, en cambio, supone la índole restrictiva de la moralidad. Esto es así porque la noción de razonable, presente sólo en la autonomía plena, involucra la cooperación equitativa a que se someten los ciudadanos de una sociedad bien ordenada: todos se beneficiarán y compartirán cargas comunes de un modo que resulte justo, según los principios acordados. La relación de lo razonable hacia lo racional es de subordinante a subordinado. Lo razonable presupone lo racional porque es necesario contar con que los sujetos poseen concepciones de bien que quieren promover, de otro modo no tendría sentido una teoría de justicia; pero lo subordina, porque los principios limitan absolutamente los fines que cada sujeto pueda perseguir.

De todas maneras, se podría sospechar de la real autonomía de los sujetos: los motiva su apetencia por los bienes primarios y eligen según el criterio maximin. Sin embargo, Rawls sale al cruce de esta posible interpretación, señalando que el deseo por los bienes primarios se originá en la necesidad de promover dos facultades de alto rango que definen a los contrayentes como personas morales: el sentido de justicia y la propia concepción de bien. El modo en que lo razonable subordina a lo racional pretende marcar el rasgo universalista de la razón práctica y los límites dentro de los cuales pueden moverse los sujetos en la prosecusión de sus intereses. La relación entre ambos pares de conceptos: autonomía racional/autonomía plena, y racional/razonable prefiguran un concepto complejo de razón donde se pone el acento en su carácter reflexivo y crítico: si bien Rawls da cuentas de los contenidos de la moral positiva, eso no significa el aval del statu-quo. La sociedad bien ordenada actúa como concepto regulativo. Justamente porque las sociedades reales no están

bien ordenadas, es decir, no son justas, se hace necesaria una teoría ética que es, sobre todo, crítica.

Todos estos rasgos se desdibujan hasta prácticamente desaparecer en la nueva versión que Rawls ofrece de su teoría. La misma está contenida en tres artículos que datan del período 85-88: "Justice as Fairness: Political not Metaphisical" (3), "The Idea of an Overlapping Consensus" (4) y "The Priority of Right and Ideas of the Good" (5). En ellos se preocupa por presentar la concepción de la justicia sobre todo como una herramienta de práctica política cuyo objetivo sea posibilitar el acuerdo y mediar en los conflictos existentes en las democracias occidentales. Así, la justicia como imparcialidad cobra un sesgo exclusivamente instrumental. Adrede, Rawls trata de distanciarse de toda consideración filosófica y cargar las tintas en un pragmatismo político. Hay que dejar de lado, señala, toda disputa sobre cuestiones contravertidas (religiosas, morales, filosóficas) y colocarse en un punto de vista imparcial que reconozca la coexistencia de posiciones inconciliables, sin tomar partido por ninguna en particular. Es la única posibilidad de soldar un acuerdo. Este debe basarse en un consenso común (overlapping consensus) que reconozca el factum del pluralismo propio de las democracias del primer mundo. En éstas existen ciertos ideales que pertenecen a la cultura pública y que no deben ser revisados: la persona entendida como libre e igual, la libertad, la igualdad de oportunidades, la cooperación social. Sigue manteniendo que la justicia como imparcialidad es una concepción moral, pero no una concepción moral general y compresiva. Con esta distinción quiere destacar que ella involucra ideas que permiten articular valores de carácter exclusivamente político. Incluso deja fuera de la discusión los ideales morales en los que se sustenta la ética liberal, como por ejemplo el principio de autonomía o el de inviolabilidad de la persona, porque remiten a una idea de sujeto que no resulta compatible con cualquier noción de bien. La concepción de persona en la que se asienta la justicia como imparcialidad debe ser entendida como un valor de carácter instrumental y no como un ideal moral que deba gobernar la vida privada. Los principios de justicia se sostienen exclusivamente en la tolerancia.

Varias son las consecuencias que resultan de esta autointerpretación de Rawls. La primera es, justamente, la disolución de la teoría, en tanto se distancia de la tarea filosófica. Con ello se produce un empobrecimiento de la razón, que pierde su carácter reflexivo. El concepto de razonable, expuesto en "Constructivismo kantiano" se desdibuja completamente, y los principios de justicia, que en la teoría cumplían la función del imperativo categórico, se degradan a meros imperativos hipotéticos: la única motivación a seguirlos es la posibilidad de llegar a un acuerdo que permita la estabilidad social. Pierde fuerza también la noción de sociedad bien ordenada, aquel ideal regulativo que permitía la articulación entre moral positiva y moral crítica. Al abandonar el camino kantiano, Rawls vuelve a unir el reino del ser y el del deber ser. El factum histórico es el horizonte que no puede rebasarse, ni criticarse, de este modo, el constructivismo ético se convierte en un positivismo moral asentado en el

consenso. Con esta vuelta de tuerca, no le es posible siquiera justificar la democracia como sistema político: su única posibilidad de justificación consistirá en la adhesión consensual lograda en ciertas sociedades. Los acuerdos institucionales ya alcanzados son el límite intraspasable. De este modo, la tarea de fundamentación de normas deja de tener sentido, la razón práctica pierde su carácter reflexivo y universal y se disuelve en razón instrumental.

Notas

(1) RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultural Económica, 1979.

(2) RAWLS, J., *"El constructivismo kantiano en la teoría moral"*, en Justicia como equidad, Madrid, Tecnos, 1986.

(3) RAWLS, J., *"Justice as Fairness: Political not Metaphysical"*, en Philosophy and Public Affairs, 1985.

(4) RAWLS, J., *"The Idea of an Overlapping Consensus"*, en Oxford Journal for Legal Studies, vol. 7,1987.

(5) RAWLS, J., *"The Priority of the Right and Ideas of de Good"*, en Philosopy and Public Affairs, 1988.

APORTES PARA UNA CRITICA DE LA TEORIA DEL GENERO

María Isabel Santa Cruz*, Alicia Gianella*, Ana María Bach*, María Luisa Femenías* y Margarita Roulet***

* Universidad Buenos Aires
** Universidad Nacional de la Plata
*** CONICET

I. La filosofía que nos enseñaron, la que aprendimos y transmitimos, aquella con la que pensamos, ha sido escrita por hombres. Esto es, cuanto menos, un hecho significativo. Porque no sólo ha sido escrita por hombres,sino que, además, en tanto surgida de experiencias de hombres, ha sido escrita pensando sólo en interlocutores masculinos. El sujeto autor y destinatario, supuestamente universal, el Hombre de la filosofía, se identifica sólo con la mitad de la especie humana: al tomar "hombre" como sinónimo de la especie humana, se disimulan las diferencias entre varones y mujeres, con el agravante de que se excluye a éstas. La filosofía, pues, ha adolecido y adolece aún de una insensibilidad genérica (1). El sujeto, constituído por una racionalidad y una cierta "naturaleza" neutra y universal, carece para ella de género. Pero los seres humanos somos mujeres o varones. Por lo menos todavía. Podemos entonces preguntarnos si la filosofía no opera una distorsión al no considerar el factor género en sus elaboraciones teóricas, y, aún más, podemos preguntarnos si la filosofía no ha sido y sigue siendo sexista (2).

Luego de los movimientos de liberación femenina de la década del 60, de tinte marcadamente político y antiteórico (3), a partir de los años 70 se inicia una "segunda ola" de feminismo, caracterizada por la toma de conciencia de la necesidad de la teoría como modo de elaboración de los resultados de la práctica y de fundamentación de líneas de acción (4). Comienza el paulatino auge de los así llamados "estudios de la mujer", es decir, diferentes análisis de la naturaleza, situación, condición o experiencias de las mujeres hechos desde perspectivas propias de las distintas ciencias humanas y sociales. Pero la denominación "estudios de la mujer" es poco feliz. A más de su generalidad, parece estar tomando a la mujer, nuevamente, como objeto -aunque se trate en este caso de un objeto específico de análisis- y/o que la mujer es el único sujeto que puede efectuar un análisis de ese tipo. Más recientemente comienza a hablarse -como sucede en esta ocasión- de "teoría del género", denominación que abarca una serie de estudios críticos que fundan sus análisis en el reconocimiento de la diferenciación entre los sujetos precisamente en razón del género. Dentro de este terreno se advierte, en los últimos

años, un notable incremento de los trabajos de corte filosófico. A veces, para referirse específicamente a ellos, se emplea el nombre de "filosofía feminista" o de "feminismo filosófico". A primera vista, tales designaciones ofrecen la ventaja de vincular la reflexión filosófica con la problemática en torno a la mujer. Sin embargo, además de la limitación propia de todo "ismo", encierran una dificultad considerable, en la medida en que "feminismo" y "feminista" son termismos demasiado amplios y vagos (5). No hay un feminismo unívoco ni monolítico, y, aunque los diversos feminismos parecen coincidir en advertir la situación de sujeción de las mujeres, la injusticia de tal situación, la voluntad de revertirla y la convicción de que es posible lograrlo (6), hay grandes divergencias en aspectos claves dentro de las diferentes líneas de pensamiento o de acción.

Creemos que puede hablarse legítimamente de "teoría del género" y reconocerse una problemática filosófica dentro de su ámbito, pero siempre y cuando se dote de contenido significativo a la noción de "género". A ello apuntará la primera parte de nuestro trabajo. En una segunda parte, más breve, indicaremos algunos problemas que, introducido el género, se plantean en ontología, epistemología e historia de la filosofía. Finalmente nos interesa hacer algunas observaciones sobre la incidencia de estos planteos en el modo de encarar la enseñanza de la filosofía.

II. En un primer sentido, podríamos decir ingenuo, género se toma como sinónimo de sexo, otorgando a ambos términos igual extensión e igual comprensión. Así sería lícito afirmar que por "género" se designa a la colección de individuos que tienen un mismo sexo, y también al conjunto de determinaciones propias de una colección de individuos, gracias a las cuales constituyen una clase. En este primer sentido, género se muestra como una categoría biológica.

En un segundo nivel de significación el género se diferencia del sexo. Mientras que éste es biológico y consiste en la posesión de determinados caracteres anatómicos y fisiológicos, el género aparece como una construcción cultural, es decir, como el conjunto de propiedades y de funciones que una sociedad atribuye a los individuos en virtud del sexo al que pertenecen. Así, el género es una categoría construida social, histórica y culturalmente. A diferencia de mujer y varón, femineidad y masculinidad no son conceptos empíricos. El género es la institucionalización social, muy arraigada, de la diferencia de sexo. Señala características sociales, pero simultánea y fundamentalmente, constituye un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conductas por el cual se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas o masculinas y se comporten femenina o masculinamente (7). En tal sentido, el género no es una categoría descriptiva, sino una categoría normativa que determina la percepción social de la mujeres y de los varones. Femineidad y masculinidad son construcciones que una sociedad hace para perpetuar su estructura y funcionamiento (8). Hay, por supuesto, diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, pero lo determinante en la

organización social no es la diferencia misma sino el modo en el que se la significa y se la valora, el modo en el que se la interpreta y se la vive.

Esta primera aproximación al género supone sólo el establecimiento de características diferenciales no jerarquizadas. En un nivel de mayor precisión, puede hablarse de un "sistema sexo/género", es decir, de un principio de organización según el cual toda sociedad se estructura sobre la base de la distinción genérica. El sistema sexo/género toma diferentes formas en diferentes culturas y momentos históricos. Pero, más allá de las variaciones, las sociedades se dividen a sí mismas en **lo masculino y lo femenino** y constriñen a los individuos a acomodarse a lo que se toma como propiedades y funciones que les son adecuadas y apropiadas en razón de su sexo (9). Además, la vida social en toda la historia registrada y en las culturas actuales, con diferentes modalidades en cada caso, está organizada sobre la base de la dominación masculina. Al hablar de sistema sexo/género añadimos, entonces, una nota no incluida en la anterior caracterización del género: la **jerarquía**, sumada a la diferencia. Hablar de sistema sexo/género indica que toda sociedad, más allá de la forma que asuma, está siempre basada en una diferencia de propiedades y de funciones asignadas a mujeres y a varones, pero diferencia que conlleva una jerarquía en la que lo masculino es dominante y lo femenino lo dominado, lo masculino lo superior y lo femenino lo inferior, lo masculino lo fuerte y lo femenino lo débil. Para designar a ese sistema de supremacía masculina hecho posible por el control de los hombres del trabajo productivo y reproductivo (10) suele usarse el término "patriarcado". Tomando la definición de Goldberg, se entiende por patriarcado "toda organización política, económica, religiosa o social, que relaciona la idea de autoridad y de liderazgo principalmente con el varón, y en la que que el varón desempeña la gran mayoría de los puestos de autoridad y de dirección". El patriarcado es universal y se refiere sólo a organizaciones suprafamiliares, a diferencia del dominio masculino, también universal, que se verifica en las relaciones duales y familiares (11). El patriarcado, a más de universal, es una institución interclasista, cuyo eje está constituido por los pactos entre varones, es decir, su posibilidad, negada a las mujeres, de investir de poder a sus iguales (12).

Las caracterizaciones del género antes presentadas, ofrecen, a nuestro juicio, dificultades. En primer lugar, se piensa al género fuertemente vinculado con lo biológico, con el sexo, al punto que se sostiene que hay sólo dos géneros y toda excepción es vista como desviación o trangresión. En tal sentido el género se vuelve una determinación esencial de las personas y con ello se lo toma como universal e invariante, es decir, como ahistórico (13). Pero la dificultad principal reside en que el género se manifiesta como un concepto totalizador, que produce la invisibilidad de todas las determinaciones heterogéneas que hacen a la identidad de las personas: raza, religión, clase social, ocupación, sexualidad, etc. Estas quedan relegadas a la marginalidad (14). El género, así tomado, anula en el interior de la persona toda estructura diferenciada (15). Nadie es exclusivamente hombre o mujer, masculino/a o

femenina/o. Cada una/o es resultado del entrecruzamiento de múltiples propiedades y funciones, todas las cuales tienen importancia equivalente en la configuración de la propia identidad. "El género -como señala con acierto Susan Bordo- forma sólo un eje de una construcción compleja, heterogénea, que se interpenetra constantemente, en modos históricamente específicos, con otros múltiples ejes de identidad" (16). Una no es simplemente mujer, sino que es una mujer morocha o rubia, de clase alta o baja, religiosa o no, porteña o salteña, profesional o ama de casa, de determinada edad, de cierta contextura física.

La limitación del concepto de género, subrayada especialmente por feministas de grupos socialmente discriminados (17), ha llevado a algunas teóricas a un escepticismo respecto de la utilidad del empleo de esa categoría de análisis (18). El género, en efecto, jamás se exhibe en su pura forma, deslindado nítidamente de todos los demás aspectos de las vidas de las personas. Sin embargo, creemos, con Bordo, que la utilización del género como un concepto "no es metodológicamente ilícita ni perniciosamente homogeneizante de la diferencia" (19). Más aún, creemos que no sólo es posible sino que, además, es necesario mantener esa categoría como instrumento analítico, aunque para ello sea preciso resignificarla críticamente. "En una cultura que **de hecho está** construida por una dualidad de género, **no se puede** simplemente ser 'humano'" (20). Se es, quiérase o no, un sujeto con género, porque el lenguaje, la historia intelectual, las formas sociales, están siempre generizadas.

Enfocado críticamente, entendemos por género **la forma de los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo.** Los dos modos que asume el género en la mayoría de las sociedades históricas y en la actualidad -femineidad y masculinidad- no deben entenderse entonces en sentido esencialista; ellos constituyen más bien patrones de actitudes y de comportamientos que se espera que los seres humanos observen. En nuestra definición se subraya que 1) el género está vinculado con el sexo: sólo **imaginariamente** y no por supuestas razones naturales, y que 2) el género no corresponde a seres humanos en sí y por sí, sino que es atribuible a individuos sólo en tanto ellos están **en relaciones sociales**. Debemos añadir que, al no ser constitutiva de los seres humanos en sí y por sí, la categoría de género es **histórica**, en el sentido de que no necesariamente se aplica a los sujetos en todo tiempo o lugar. A las notas de **relacionalidad** y de **historicidad** (21) agregamos la **posicionalidad** (22). Que el género es posicional quiere decir que es un "lugar" desde el cual cada sujeto se ubica en determinadas circunstancias para construir prácticas y significados. Posicionarse en el género es un acto de pensamiento o un gesto de existencia. También lo son posicionarse en la clase social o en la raza. O en la nacionalidad o en la sexualidad. Pero la importancia radical de posicionarse en el género reside en el hecho de que la discriminación de género es mucho más sutil, embozada e impune que otras y atraviesa toda la trama de las relaciones humanas. La subjetividad no es sino una construcción continua resultante de actos posicionales a

lo largo de la vida del ser humano. Debe verse al ser humano como un tejido heterogéneo, dentro del cual el género tiene su lugar. Pero el género, como los demás componentes del tejido, son posiciones que pueden elegirse o asumirse, una a una o en conjución, como puntos de partida de prácticas. De prácticas teóricas y políticas. Afirmar el género como relacional, histórico y posicional nos sustrae a la crítica que puede hacerse sobre el **humano generizado** como una ficción al mismo nivel o del mismo grado que el abstracto universal **hombre**. El género puede ser una ficción desde el punto de vista ontológico, pero una ficción instrumentalmente necesaria.

No tomamos, pues, al género, como una categoría ontológica sino de carácter instrumental. No se trata de un genuino constitutivo del ser de las personas. Podría decirse, en cierto sentido, que es un modo de **estar en el mundo** o un modo de **estar con los otros**, en tanto modo de situarse, de identificarse para significarse a sí mismo, significar la relación con los demás y significar la propia acción así como el efecto que ejercen sobre nosotros las acciones de los demás.

Podemos justificar la necesidad de mantener la categoría de género si pensamos en una sociedad en la cual la diferencia como sinónimo de jerarquía ceda su lugar a una igualdad entre las personas que no borre, empero, sus diferencias. Pensemos, a modo de idea reguladora no utópica, en una sociedad complejamente igualitaria (23), en la que el género de las personas no constituya una posición a asumir como punto de partida de prácticas. Pero decir que en esa sociedad futura pensada el género no incide como fundamental en la construcción de la identidad de las personas no significa postular un modelo basado en algún tipo de androginia, sino una sociedad en la que el género no sea determinante ni discriminante en la organización social. Tomemos a esa sociedad como un **objeto virtual**, es decir **posible**. No como un ideal que por su perfección es deseable pero irrealizable, a la manera de una utopía, sino como una estructura **aún no existente como real pero sí existente como posible** (24). Ese objeto virtual sirve a dos propósitos: por un lado, nos permite ver críticamente nuestro pasado y nuestro presente e interpretarlos; por otro, nos incita a iniciar prácticas -incluidas las teóricas- conducentes a su realización.

III. No es difícil advertir las implicancias ontológicas del empleo de la categoría de género. Tal vez no podremos hablar ya de un sujeto único y universal; sino de un sujeto diferenciado, pero con una noción de diferencia que no se identifique con la alteridad. Las mujeres no serán "las otras" o "el otro" ni la diferencia será una propiedad que les corresponda a ellas y que las distinga del que no es diferente sino patrón de medida. Las mujeres serán tan **individuas** como los individuos, es decir, podrán recortarse en su identidad personal y salir de la indiscernibilidad que no les permitía ser iguales sino tan sólo idénticas entre sí (25).

También en el campo de la epistemología se advierte la incidencia de la introducción de la categoría de género. Se plantea una serie de problemas que pueden

de manera esquemática reunirse en los siguientes tres grandes grupos: 1) cuestiones acerca de la actividad científica, que tienen que ver con la presencia o ausencia de mujeres en las instituciones científicas y en la historia de la ciencia en general y con las razones que las expliquen; 2) cuestiones relativas al contenido de las teorías científicas, tanto en sus formulaciones explícitas de hipótesis acerca de la condición femenina y las diferencias de género, como en forma de presuposiciones o supuestos paradigmáticos; y 3) problemas metodológicos relativos a los procedimientos empleados para acceder al conocimiento y para fundamentarlo. Cabe señalar que en el conjunto de problemas que tienen que ver con la actividad científica se ven afectadas todas las disciplinas científicas y en las cuestiones relativas al contenido de las teorías están involucradas sólo algunas de ellas: las ciencias sociales y la biología, por ser aquellas que se han ocupado de la naturaleza humana en sus distintos aspectos.

Las numerosas críticas que han recibido las distintas teorías desde la perspectiva del género pueden resumirse en una sola: suponer o sostener infundadamente la inferioridad femenina. En algunos casos, los principios que subyacen a esa creencia pueden esquematizarse de la siguiente manera:

1. Existen diferencias de género.
2. Las diferencias de género son diferencias esenciales o "por naturaleza".
3. Si hay diferencias, deben jerarquizarse; algo será inferior o lo otro superior.
4. Lo masculino es superior a lo femenino.
5. Como consecuencia de 3), se pierde el valor de lo distinto, de lo complementario, por ser inferior.

Señalemos ahora qué significa introducir la perspectiva genérica en historia de la filosofía. Es filosóficamente insostenible considerar que el pasado filosófico -y el pasado en general- es inalterable y que, a lo sumo, se lo puede conocer en lo que fue y valorarlo positiva y negativamente. El juicio mismo que de ese pasado se hace en un determinado presente altera ese pasado. En filosofía no podemos sino leer constructivamente a nuestros predecesores. Si así no lo fuera, la historia sería mera crónica y una historia de la filosofía, por acrítica, sería filosóficamente irrelevante. Una historia de la filosofía filosóficamente válida debe inevitablemente encarar al pasado desde un determinado horizonte de sentido, desde un marco teórico consistente. Es así legítimo construir la historia de la filosofía desde la perspectiva abierta por la teoría del género. Varias posibilidades se nos brindan:

1. Releer a los filósofos para relevar todo cuanto en sus textos atañe a la mujer y a lo femenino.

2. Examinar cómo se integran esas apreciaciones con el cuerpo de los respectivos sistemas.

3. Relevar los rasgos sexistas normalmente encubiertos en los escritos filosóficos de apariencia no misógina.

4. Sacar a luz textos feministas olvidados, escritos o no por mujeres, así como textos y/o pensamientos de mujeres que se han dedicado a la tarea filosófica y que la tradición historiográfica ha dejado de lado.

5. Examinar diferentes escritos y posturas feministas para mostrar en qué medida esos escritos son tributarios o no de determinadas posturas filosóficas no feministas.

Estas y otras tareas nos permite hacer una historia de la filosofía diferente, rescatar, comprender, construir otro pasado desde nuestro presente. Esta nueva comprensión del pasado y del presente filosófico puede significar, sin duda, la apertura de mujeres y de hombres a una d versidad de estilos intelectuales.

IV. La filosofía académica fue pensada exclusivamente para varones. A ella nos hemos ido incorporando las mujeres, sin que la estructura del debate ni de la enseñanza sufrieran mayores modificaciones. Al tomar conciencia del sexismo que tiñe todo el pensamiento filosófico, no podemos seguir recibiéndolo y retransmitiéndolo sin más, de un modo pretendidamente aséptico. Se nos impone la exigencia de revisar contenidos y metodología. Porque, a pesar de que se ha señalado, tanto desde las ciencias de la educación como desde la filosofía, la necesidad de un encuadre crítico de la enseñanza, permanece invisible el género.

El acto de enseñar filosofía posicionadas como mujeres a sujetos genéricamente diferenciados es un acto especialmente complejo, porque supone integrar las propias experiencias con la práctica de una actividad que desde sus orígenes está marcada por un sesgo sexista. Posicionarse en el género para filosofar es una elección y un desafío que interviene en la construcción de la identidad personal y lleva a actuar coherentemente en consencuencia. El camino está apenas abierto.

Notas

(1) Tomamos la expresión **insensibilidad genérica** de Margaret EICHLER, *Non sexist Research Methods. A Practical Guide,* Boston, Allen & Unwin, 1988, cap. 1.

(2) De una manera general, entendemos por **sexismo** el "mecanismo por el que se concede privilegio a un sexo en detrimento del otro" según el glosario de Martha MOIA en *El sí de la niñas,* citado por Amparo MORENO SARDA, *El paradigma viril, protagonista de la historia,* Barcelona, La Sal, 1986, p. 2. Esta autora distingue **sexismo** de **androcentrismo**, entendiendo a éste como una forma

específica de sexismo que concede privilegio al ser humano de sexo masculino que ha asimilado una serie de valores viriles. Cf. pp. 19-30. Quien ha analizado cuidadosamente el sexismo como filosofía es Louise MARCIL-LACOSTE, *La raison en proces*, Montréal, Hurtubise, 1986, especialmente pp. 207-219. Remitimos también al libro de M. EICHLER cit. en n. 1.

(3) La actitud antiteórica se explica a partir de la consideración de la teoría misma como un instrumento de dominación patriarcal.

(4) Cf. ROSENTHAL, Abigail, "Feminism without contradictions", *The Monist* 57 (1953) 1, 28-42 y FLAX, J., "Women do Theory", *Questions* V (1979) 1, 20-26. Para un panorama de los movimientos y tendencias feministas, ver GRIMSHAW, Jane, *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1986, pp. 7-35.

(5) Sobre la dificultad de definir el feminismo puede verse el interesante trabajo de Karen OFFEN, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", Signs 14 (1988) 1.

(6) Tomamos esta caracterización general de Linda GORDON, "What's New in Women's History" en DE LAURENTIS, Teresa (ed.), *Feminist Studies. Critical Studies*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1986, p. 29.

(7) Tomamos esta caracterización de Carroll SMITH-ROSEMBERG, "Writing History: Language, Class, and Gender" en DE LAURENTIS, T. (ed.), ob. cit., p.33.

(8) Cf. HOGLAND, Sarah L., "'Femininity', Resistance, and Sabotage", en PEARSALL, Marilyn (ed.), *Women an Values, Readings in recent Feminist Philosophy*, Belmont, Wadsworth, 1986, pp. 78-85.

(9) Cf. HELD, Virginia, "Feminism and Epistemology: Recent Work on the Connection Between Gender an Knowledge", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) 3, 296-297.

(10) Ibid.

(11) GOLDBERG, Steven, *La inevitabilidad del patriarcado*, Trad. cast., Madrid Alianza, 1976 (1a. ed. original, 1973), pp. 31-2. Goldberg sostiene no sólo la universalidad sino también el carácter inevitable del patriarcado, fundado en razones biológicas. Puede verse la importante crítica a las teorías sociobiologistas hechas por Ruth BLEIER, *Science and Gender. A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Oxford, Pergamon Press, 1987 (1a. ed. 1984).

(12) Sobre el carácter interclasista del patriarcado deben verse los importantes desarrollos de Celia AMOROS. Además de su conocida obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthopos, 1985, cf. "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales" en MAQUIEIRA Y SANCHEZ V. (comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias ed., 1978, y "Mujeres, feminismo y poder" en *Actas del Seminario Mujer y poder*, Madrid U.C. Madrid, 1989, pp.5-28.

(13) Cf. ALCOFF, Linda, "feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", trad. cast., *Feminaria* II (1989) 4, p. 10: "Una subjetividad que esté fundamentalmente moldeada por el género parece llevar irrevocablemente al esencialismo".

(14) Cf. BORDO, Susan, "Feminism, Postmodernism, and Gender- Scepticism" en NICHOLSON, Linda (ed), *Feminism/Postmodernism*, New York and London, Routledge, 1990, p. 139. Nancy FRASER y Linda NICHOLSON subrayan estas dificultades que comporta el concepto de género para abogar por una teoría feminista posmoderna. Cf. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism" en NICHOLSON, L. (ed.) ob. cit., especialmente pp. 34-35.

(15) Cf. VIOLI, Patricia ,*El singular infinito* , Valencia, Cátedra, 1991, p. 149.

(16) BORDO,S., ob. cit., p. 139.

(17) Cf., por ejemplo, MORAGA, Cherry, "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism", en DE LAURENTIS, T. (ed.), ob. cit., pp. 173-190. Cf. También ALCOFF, L., ob. cit., p.4.

(18) Cf. BORDO, S., ob. cit., p. 135. Ver también NICHOLSON, L., "The Genealogy of Gender", comunicación presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico, Bs. As., 1989.

(19) BORDO, S., ob. cit., p. 150

(20) BORDO, S., ob. cit., p. 152.

(21) A propósito de la historicidad, ver el trabajo de Giulia COLAIZZI, "Feminismo y Teoría del Discurso: Razones para un debate", en COLAIZZI, G. (ed.) *Feminismo y Teoría del Discurso*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 13-25, especialmente p. 14.

(22) La noción de **posicionalidad** es desarrollada por ALCOFF, L., ob. cit., a propósito del concepto mujer.

Quien desarrolla el concepto de **igualdad compleja** (tomado de Wolzer) es
ría Luisa BOCCIA, tomándola como forma de una relación en la que la
erencia no se estructura dentro de la jerarquía, sino que se pone como
damento de la reciprocidad. Es una igualdad compleja en la medida en que se
me la dimensión de la diferencia en lugar de excluirla. Cf. "Identidad sexual y
mas de la política", comunicación presentada al seminario sobre *Mujer y*
ticipación política, Granada, 1990.
ambién "La ricerca de la differenza", *Democrazia* e Diritto
pl. 10). Materiali e atti, 1, 1988. Puede verse asimismo el trabajo de Ana
IBIO CASTRO, "El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad
npleja", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca)* 70 (1990) 185-207.

Tomamos la idea de un objeto virtual de H.LEFEBVRE, *La revolución urbana*,
d. cast., Madrid, Alianza, 1972. Ver especialmente p. 11 Lefebvre forja el
mino **transducción** para caracterizar el tipo de examen de un objeto virtual,
erenciándolo de inducción y deducción.

Sólo hacemos aquí esta rápida referencia a esta cuestión, desarrollada por Celia
MOROS. Además de los trabajos antes citados, cf. especialmente "Espacio de los
iales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación",
bor 128 (1987) 113-126. Las breves observaciones que siguen sobre
istemología e historia de la filosofía exigirían un mayor desarrollo, que excede
; límites impuestos al presente trabajo.

No hay, hasta donde llega nuestro conocimiento, muchos trabajos sobre la
oblemática de la enseñanza de la filosofía con conciencia genérica. Nos ha
sultado de sumo interés el artículo de Thomas E. WARTENBERG, "Teaching
omen Philosophy", *Teaching Philosophy* II (1988) 1, 15-24, en el que plantea la
ficultad que él experimentó al tener que enseñar filosofía antigua en un curso
nstituido sólo por alumnas mujeres.

INDICE

	Pag.
PALACIOS, María Julia. "FILOSOFIA, ¿para qué?"	7
GUARIGLIA, Osvaldo. "Universalismo y Particularismo en la Etica Contemporánea"	13
RABOSSI, Eduardo. "Esquemas Conceptuales: Relativismo y Ontología"	35
COMUNICACIONES	
ALVAREZ de TOLEDO, Blanca I. "Carta Imaginaria de un Postmoderno 'Avant la Lettre'".	49
AMBROSINI, Cristina, "Ludwig Wittgenstein, los juegos del lenguaje y la Etica"	63
BARALE, Griselda C. "La Modernidad entre los Demonios y el Inconsciente"	75
BARINGOLTZ, Eleonora. "La doble tensión y el concepto primitivo de persona"	83
CABRERA, Mónica y VIDIELLA, Graciela. "La cuestión del género en la cultura popular: del Tango al Rock".	93
CAPONI, Gustavo A. "Observaciones sobre la noción popperiana de análisis conceptual"	99
CAPONI, Sandra N. "Foucault deudor de Kant"	105
CARBAJAL, Sergio I. "Como un mirar que se pregunta por horizontes que otro traza"	111
CARRANZA, Elena N. y DEBON, María C. "El reconocimiento de ideologías en un discurso político"	115
CORNEJO, Raquel, de VIANA, M., ACRECHE, N. Y ORTIN, R. "Mente - Cuerpo: Enfoques Evolutivos"	125

CRAGNOLI, Mónica B. "Razón imaginativa y Etica. Reflexiones a partir de la obra de Paul Ricoeur" 131

CRAIA, Eladio P.; MARTINEZ, Horacio; PEREZ, Daniel y TONSICH, Claudia. "Topología - Atopología del Saber" 141

CRESPO de BLAQUIER, Carola. "La facultad kantiana del gusto puro: una reflexión sin conceptos". 147

DIAZ de KOBILA, Esther. "Las XI Tesis No-epistemológicas de Gastón Bachelard" 157

FASS, Horacio. "Verdad, Lógica y Bivalencia" 165

FAUKNER NOGUES, Fraño. "La realización humana en la filosofía de Ortega y Gasset". 173

FELDMAN, Susana B. y KRICHMAR, Fernando G. "La Enseñanza de la Epistemología en la Carrera de Psicología o Técnicas para Desvestir a una Invitada Molesta" 179

FERNANDEZ ACEVEDO, Yolanda. "Algunos aportes sobre la discusión entre Cognitivismo (Fodor) y el Contructivismo (Piaget), acerca de la adquisición de conceptos en un sistema representacional". 187

FEMENIAS, María L. "Juan Huarte de San Juan: Un materialista español del Siglo XVI" 195

FERRARO, Agustín. "Sobre los avatares ontológicos del empirismo y trascendentalismo jurídicos". 205

NAVAMUEL de FIGUEROA, Leonor. "Posmodernidad y Arte desde América" 217

FLICHMAN, Eduardo H. "Universales, Particulares, Simetría, Leyes naturales" 225

GAETA, Rodolfo. "¿Qué necesidad hay?" 233

GALLICHIO, Santiago. "El marxismo analítico y el problema moral del trabajo" 241

GONZA, Guillermo. "La Filosofía va al Taller" 247

GONZALEZ, María C. "¿Es la psicología del sentido común (Folk Psychology) una teoría?".. 255

GONZALO de AGUIRRE, Adriana. "Holismo y el problema de la validación de las teorías científicas en la perspectiva Sneed - Stgmüller" 263

GENTILE, Nélida. "Acerca de la distinción entre reglas constitutivas y reglas regulativas". 271

HORENSTEIN, Norma. "Modelos de procesos justificatorios" 275

INSUA, Elda y SARDISCO, Ana M. "Filosofía e Institución" 281

JAUREGUI, Claudia. "Autoafección y juicios de percepción en la filosofía kantiana" 289

JOSE, Elena T. "Perspectivas epistemológicas para un modelo macrosocial" 297

JUAREZ, Federico A. "Teoría de la acción comunicativa: entre la reconstrucción de la crítica y la justificación reconstruida" 307

KOHAN, Walter O. "Lo ápeiron de Anaximandro y lo inconsciente freudiano" 315

LEGRIS, Javier. "Aspectos Epistémicos de la Lógica" 321

LIENDO, María C. "Para pensar Latinoamérica".. 327

LOVISOLO, Jorge. "La epistemología de las ciencias sociales: sus políticas inexpresas". 333

LUCERO, Susana. "Sobre la "Falsación" del Falsacionismo". 343

MAFFIA, Diana H. "La filosofía sexista, la epistemología feminista y otras vicisitudes de la razón". 349

MAIDANA, Susana y MEDICI, Cristina B. de "La posmodernidad en la encrucijada argentina" 359

MALTESE GUERRA, Luis F. "Aspectos semióticos del Tractatus"..... 367

MARI, Enrique E. "La epistemología de Emile Zola" 379

MENDEZ, Julio R. "La teoría de los géneros en San Agustín y S. Tomás de Aquino" 395

MOREY, Patricia S. "Teoría Social y Pluralidad Teórica" 403

MUDROVCIC, María I. "La verdad de la historia y la verdad en la historia" 409

OBIOLS, Guillermo. "Un modelo formal para la enseñanza filosófica en la escuela secundaria y un ejemplo de aplicación del mismo". 415

OLLER, Carlos A. "Acciones complejas e indiferencias adverbiales" 423

PAEZ, Alicia "R. Rorty: pragmatismo, horizonte postfilosófico y conversación" 429

PALAU, Gladys. "Los Grados de la Necesidad Lógica".. 439

PEÑAFORT, Juan J. "La identidad del discurso estético y la crítica ideológica en la etapa post-estructuralista de Roland Barthes" 457

PEREZ ZAVALA, Carlos "Integración cultural y económica de América Latina. El caso Argentina - Brasil". 469

PEREZ, Diana I. "Hechos, eventos, tropos y el análisis de la causalidad" 477

PLAZA MÜLLER, Elsa "Sobre Picasso y algunos retratos femeninos".. 485

POCHELU, Alicia G. "La primacía de la percepción y del mundo vivido" 491

PRADO, José J. "Sobre las explicaciones evolucionistas de la razón" 497

PULO de ORTIZ, Mercedes. "Acerca de la filosofía en Latinoamérica". 505

RECHACH, Carmen A. "Para una Relectura Posible de la Epistemología Kantiana" 513

RABOSSI, Eduardo A.; STIGOL, Nora y GONZALEZ, María C. "Los Seminarios en la Enseñanza de la Filosofía" 521

RODRIGUEZ LARRETA, Juan. "Espacio, Tiempo y Particulares". 525

RODRIGUEZ PIÑEIRO, Hipólito. "El proyecto moderno de la razón y el pensamiento de la diferencia" 533

SARAVIA SACCHELLI, Hugo O. "Reflexiones sobre la propuesta epistémica formulada por W.V.O. QUINE en 'Dos Dogmas del Empirismo'".. 547

SABATES, Marcelo. "Esencialismo y Conjuntivismo Mereológico" 555

SANTILLAN, Miguel A. y MANZUR, Analía. "Verdad y Validez" 563

SCOTTO, Silvia C. "El lenguaje como límite en el 2do. Wittgenstein" 571

SIMESEN de BIELKE, Ana y LEONARDI de HERRAN, Teresa. "La filosofía en tiempos del cólera". 577

SKIDELSKY, Liza D. "Acerca de la dificultad para identificar personas como Particulares Básicos en P.F.Strawson". 583

SPERANZA, J. L. "The Feast of Conversational Reason, o la cuestión fundamental de Grice en torno del Immanuel Conversacional: pasos hacia una crítica de la Razón Conversacional" 591

STIGOL, Nora. "Predicados y Propiedades" 599

TRABUCHI, Mariela. "Los acontecimientos en la filosofía de Wittgenstein". 607

VELASCO, Marisa. "Confirmación Bootstrap y descubrimiento científico" 615

VIDIELLA, Graciela. "La Razón Práctica en la teoría de Rawls". 619

SANTA CRUZ, María I.; GIANELLA, Alicia; BACH, Ana M. y FEMENIAS, Luisa. "Aportes para una crítica de la Teoría del Género" 625

Central
13660
1 [062] TEM