

1



Actas IX Congreso Nacional
de Filosofía

Actas
IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
1997

Obra Completa
ISBN 950-34-0233-6
Tomo I
ISBN 950-34-0234-4

© 2003 | La Plata | Argentina

DCV Alejandra Gaudio (UNLP)
Secretaría de Extensión Universitaria
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Autoridades de AFRA

Presidente
Rodolfo Gaeta

Secretaria
María Luisa Bertomeu

Tesorero
Julio César Moran

Vocales Titulares
María Cristina González

Norma Horenstein

Elena José

Custavo Ortiz

Oscar Nudler

Francisco Naishtat

Vocales Suplentes

Alicia Gianella

Francisco Parenti

Autoridades de la Universidad Nacional de La Plata

Presidente
Luis Lima
Vicepresidente
Alberto Dibbern
Secretario de Asuntos Académicos
Rogelio Bruniard
Secretario de Ciencia y Técnica
Jean Rubriugent
Secretaria de Extensión Universitaria
Telma Piacente

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano
José Luis de Diego
Vicedecano
Luis Viguera
Secretaria Académica
Ana María Barletta
Secretario de Investigación y Posgrado
Julio César Moran
Secretaria de Extensión Universitaria
Adriana Boffi

Honorable Consejo Académico

Telma Piacente
Carlos Carballo
Celia Agudo de Córscico
Rosa Pisarello
Alicia Alliaud
Xavier Oñativia
Raquel Macciucci
Bárbara Rossi
Ignacio Scarfó
Liliana Gómez
Mariana Relli

Comité de Honor

Luis Lima
José Luis de Diego
Gregorio Klimovsky

Comite Académico

María Julia Bertomeu,
Rodolfo Gaeta,
Osvaldo Guariglia,
Alicia Gianella,
Julio César Moran,
Alberto Moretti,
Francisco Naishtat,
Mario Alfonso Presas,
Eduardo Rabossi,
Guillermo Ranea,
María Isabel Santa Cruz,
Félix Shuster.

Presidente

Julio César Moran

Secretarios

Cristina di Gregori,
Oscar Esquizabel
María Luisa Femenías,
Graciela Marcos,
Graciela Vidiella.

Agradecimientos

Dificultades numerosas y de diversa índole han impedido que estas Actas se publicaran con anterioridad. Con todo, queremos dejar expresa mención de quienes con su colaboración y su esfuerzo posibilitaron que estas Actas llegaran a ustedes. En primer lugar, queremos agradecer a la señorita María Martha Blanco, secretaria administrativa del Departamento de Filosofía, por su inestimable y desinteresada colaboración, no sólo durante la organización del Congreso, sino en los meses que siguieron, haciéndose cargo de recoger y ordenar los trabajos incluidos en estos volúmenes. Asimismo, agradecemos la colaboración de las Profs. Analía Melamed, Yamile Socolovsky, Victoria Costa, Silvia Tonti, Gabriela Alfón, Laura Agratti, Marcelo Velarde y Silvia Solas.

Otro tanto debemos a los entonces alumnos Aurelia Di Berardino, Pedro Karczmackzyk, Gabriela Rossi, Enrique Merle, Luján Ferrari, Lidia Bozacchi, Mónica Menacho, Marcela Sosa, Valeria Lacerra y Daniel Ábalos.

Tres gestiones departamentales a cargo del Dr. Julio César Moran, la Dra. María Cristina Di Gregori y yo misma, se han visto involucradas en este proyecto, correspondiendo la organización de la ingrata tarea de la corrección de pruebas

de imprenta al Prof. Héctor Arrese Igor, quien convocó a un solidario y entusiasta grupo integrado por los Dres. Carlos Garay y Oscar Esquisabel, y los Profs. Martín Daguerre, Arturo Cuervo, Gustavo Llarull, Celina Lacunza y Viviana Suñol.

Extendemos nuestro reconocimiento al Prof. Carlos Carballo y la D.C.V. Alejandra Gaudio por su colaboración, desde la gestión de la Secretaría de Extensión, a fin de subsanar todo tipo de inconveniente técnico y llevar a buen puerto esta edición.

María Luisa Femenías.

Prólogo

Durante el 30 y 31 de octubre y el 1 de noviembre de 1997 se realizó el IX Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de la República Argentina con la responsabilidad ejecutiva del Departamento de Filosofía y el apoyo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Hacía once años, desde aquel congreso que presidiera Osvaldo Guariglia, que no teníamos en La Plata un compromiso de esa importancia.

Pensamos mucho durante su organización en el sentido de los congresos en nuestros tiempos y en la importancia del desarrollo del conocimiento y de la confrontación de las ideas, de las concepciones, de las maneras de pensar y especialmente de los modos legítimos de comunicar nuestras razones. Ha habido épocas en que la filosofía, como los movimientos artísticos, estaba regida por un pensamiento dominante y el antagonismo posible se restringía a orientaciones de diversa importancia. Pero nuestra época ha extremado la discusión sobre las posibilidades y límites de la razón y acerca de los pensamientos excluidos. No parece que en el fin de siglo la filosofía se haya globalizado, por lo

menos en el sentido de la existencia de un sistema único de respuestas y verdades aceptadas universalmente. Por el contrario, encontramos una complejidad de diversidades y contrastes y, por otra parte, ataques al conocimiento científico desde relativismos y fundamentalismos.

Los problemas filosóficos tradicionales y nuevos, adquieren una importancia dramática y reclaman para la filosofía un compromiso fundamental, una necesidad de producción de orientaciones para la vida social. Así, las relaciones entre ciencia y ética, la concepción de la muerte, los modelos de desarrollo y las formas del Estado democrático, la racionalidad científica e histórica, la política social sobre los mass-media y la educación, la realidad virtual y las polémicas referidas al género, entre otras cuestiones, ponen en discusión la condición humana misma e impiden eludir la importancia del conocimiento humano en su significación social.

Los congresos permiten la confrontación pero también la aproximación y el descubrimiento de lo otro. Si no debemos pretender el patrimonio de la verdad, tampoco podemos dejar de buscarla. No debemos renunciar a la importancia del conocimiento humano en su pretensión de universalidad, pero tampoco es razonable proceder sin crítica, sin control de nuestras posiciones, sin respeto por las diferencias, sin generar instancias intersubjetivas de encuentro y convalidación. Parece, entonces, importante la renovación de nuestra propia manera de pensar, en la revisión de lo que sostenemos y en el descubrimiento de nuevas razones ante las zonas de incertidumbre propias de la filosofía y más aún de la de hoy.

Los trabajos en congresos, si recurren al arma filosófica básica de la crítica que lucha kantianamente contra el dogmatismo y la falta de examen de la propia facultad, no serán el fruto del "juicio ligero de la época", sino por el contrario aportes intersubjetivos en cuestiones que importan un paso decisivo a la acción. Los congresos son modos de comunicación filosófica y justamente las formas más adecuadas de esta comunicación en sí mismas constituyen un objeto de reflexión.

Las modalidades de nuestro congreso - ponencias y mesas

redondas - en estas tres jornadas intensas manifiestan posibilidades que se ofrecen en esta edición a la reconsideración de la comunidad filosófica. Aunque no hayamos podido alcanzar todos nuestros propósitos, seguiremos manteniendo el ideal de un conocimiento responsable, abierto, tolerante, comprometido.

Julio César Moran

Mesa
La metáfora: presente y pasado

IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997

El descubrimiento aristotélico de la metáfora

María Luisa Femenías

Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires.

La metáfora ha sido examinada desde diversos puntos de mira: estético, retórico, filosófico, lingüístico, entre otros.¹ Como en otras áreas del saber, el primero que repara en la peculiaridad de la metáfora es Aristóteles. Para Aristóteles, como para una larga tradición posterior que lo sigue, la metáfora designa una cierta y compleja figura retórica.²

¿Cuál es el lugar de la metáfora en el *Corpus* Aristotélico? En primer lugar, hay que resolver si la metáfora guarda o no un valor cognoscitivo, paso previo a la pregunta de qué significa hablar metafóricamente y cuál es su sentido. De este modo se puede deslindar la metáfora aristotélica de otras concepciones retóricas posteriores. En segundo lugar, y a consecuencia de lo anterior, es necesario desentrañar el carácter de la analogía que distingue propiamente la metáfora, que denomina perfecta, de otras que Aristóteles identifica vagamente como metáforas.

1. Para versiones más extensas, cf. Femenías (1996), pp. 152-16 y (1998). Cf. Eco (1990), p. 167.

2. Por ejemplo, Ricoeur (1977).

Me limitaré a esbozar algunas líneas que permitan enriquecer nuestra comprensión de la función y del valor de la metáfora, a fin de resolver en qué consiste para Aristóteles su especificidad y su carácter cognoscitivo.

Para Aristóteles, la *techne* retórica se define en tanto la facultad de observar para cada caso los argumentos, las figuras, el énfasis, o cualesquiera otro medio necesario para la persuasión del auditorio. En esto consiste su carácter técnico específico.³ Todo rétor, por definición, debe dominar la técnica y proveer de las pruebas que persuadan en vistas del Fin Ultimo de la *polis*.⁴ Ahora bien, diferentes individuos se persuaden de diferentes maneras, o bien mediante silogismos, para los que tienen la capacidad de razonar⁵, o bien en vistas del auditorio, a la apelación a las pasiones de los oyentes, o al carácter del orador.⁽⁶⁾ Para lograr su objetivo, el rétor debe apelar también a ciertas estrategias: en el discurso persuasivo (como en el poético) el uso de metáforas es una de ellas.

Ahora bien, la noción de analogía atraviesa la obra del Estagirita como razonamiento analógico y como razón proporcional que da lugar a la metáfora perfecta. Examinemos sólo el segundo grupo. Si revisamos *Categorías*, y su clasificación de los diferentes tipos de homónimos, reconoceremos los siguientes grupos: *apo tuxes* (casuales); *pros hen* (en referencia a uno), *aph' henos* (desde un origen común),

3. *Ret.* 1355 b 25 y b 32 s.

4. *Ret.* 1356 a 20 ss.

5. *Ret.* 1356 a 30 ss. Perelman (1989), p. 67.

6. *Ret.* 1356 a 1 ss.

y *kat' analogia* (por analogía).⁷ Aristóteles denomina “analógica” la relación en que el segundo término es al primero como el cuarto al tercero.⁸ Esquemáticamente, A/B; C/D, ya sea que se trate de palabras o de números, porque una analogía puede ser tanto cuantitativa como cualitativa.⁹

Aristóteles, en *Poética*, caracteriza la metáfora como el recurso que consiste en dar a una cosa un nombre que pertenece a otra; a partir de desplazamientos de (a) género a especie, (b) de especie a género, (c) de especie a especie o, por último, (d) analógicamente.¹⁰ En el ejemplo de Aristóteles “Aquí está detenida mi nave”, donde “detener” es género de “anclar”, Eco reconoce (a) la relación género / especie, y que el Grupo μ denomina sinécdoque generalizadora en **S**.¹¹ Esta metáfora es, en cierta medida, pobre pues el género habla muy vagamente de los caracteres de la especie. La relación (b) de especie a género, es denominada por el Grupo μ sinécdoque particularizadora en **S**, y el ejemplo de Aristóteles es: “diez mil magníficas acciones cumplió Ulises”, donde “diez mil” está en lugar de “muchas”.¹²

7. *Categ.* 1 a 1; Cf. Owens (1963), p.123; Femenias (1990a) y (1990b), pp.124-126, especialmente p. 288.

8. *Poet.* 1457 b 16-18; *EN.* 1131 b 1 ss. Recordemos que Aristóteles ni utiliza la palabra “término” ni se refiere en forma expresa a “palabras”, lo que lleva a discusiones ontológicas que aquí evitamos.

9. *EN.* 1131 a 30 ss.

10. *Poet.* 1457 b1 y b 7 ss.; *Ret.* 1458 a 17; a 1- b 22.

11. Eco (1990), p. 177.

12. Eco objeta que “miles” como “muchas” se entiende con contextos culturales definidos. Su contraejemplo es que en medidas astronómicas “miles” bien puede no ser “muchas”. Cf. *op.cit.* p. 178.

El tipo (c) de especie a especie es denominada metáfora imperfecta (o símil). Sólo reconoce tres términos a veces vinculados por un “como” (*hos*); el ejemplo del filósofo es “Extrayéndole el alma con el bronce”.¹³ Otro ejemplo de tres términos (A/B : B/C) es: “Saltó sobre su pie como un león” refiriéndose a Aquiles.¹⁴ El símil pierde la capacidad disruptiva originaria de la metáfora aunque -a juicio de Aristóteles- es más poético.

En *Retórica* I.7, hay un ejemplo particularmente interesante. Aristóteles lo toma de la *Oración Fúnebre* de Pericles y dice: “la patria perdió a sus jóvenes en la batalla como si al año le hubiera sido robada la primavera”.¹⁵ La metáfora implícita es “la juventud es la primavera de la patria”; está incluida en un pasaje en el que Aristóteles examina los modos del bien y de lo conveniente que ilustra con algunos lugares comunes de oradores notables. Así, remite al nivel estilístico y al emocional, apelando a la “personalidad del orador”, tal como había advertido poco más arriba.¹⁶ Esta metáfora perfecta se basa en la analogía que confronta el primer par con el segundo. Un ejemplo semejante es “La copa es el escudo de Dioniso”.¹⁷ Otro ejemplo interesante es: “la vergüenza es una pesada carga”. Aristóteles la recoge así: “La piedra es a Sísifo como el que causa vergüenza (*anaisxunton*) al avergonzado (*anaisxuntoumenon*)”.¹⁸

13. Sigo la traducción de Cappelletti (1990) que guarda ligeras diferencias con la de Eco. Cf. p. 179.

14. *Iliada* XX. 114; *Ret.* 1406 b 23; 1407 a 11

15. *Ret.* 1365 a 32 y 1411 a 1-2.

16. Cf. Femenías (1997), p. 185 y ss. *Ret.* 1356 a 30 ss; *Pol.* 1337 a 10 ss.

17. *Ret.* 1407 a 14; 1413 a 1; *Poet.* 1457 b 21 ss.

18. *Ret.* 1412 a 5-6.

En principio, estas metáforas tienen un fin estilístico: si se emplean las metáforas adecuadas, promueven un clima agradable y distendido en el auditorio, favorecen la piedad, la risa, el desinterés, etc.¹⁹ Además, la metáfora cumple a juicio de Aristóteles otra función, a saber, la cognoscitiva.²⁰ Para Eco, esto representa un hallazgo genial. La concisión y la claridad de la metáfora propiamente dicha (analógica, proporcional o perfecta), admite infinitos contenidos que permiten “representar casos de catacresis en sentido estricto, donde el término metaforizador sustituye un término metaforizado” que originariamente en el léxico no existía, como en “el cuello de la botella”.²¹ La metáfora, según Aristóteles, permite contemplar lo semejante (*to omoion theorein*) en lo desemejante, incluso en lo que se diferencia mucho (*diechousi*): “usar bien una metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas en lo desemejante”.²² La metáfora permite reparar, para Aristóteles, las relaciones *que están en las cosas* y que, de otro modo, no veríamos.

S. Nimis explica este uso aristotélico de la metáfora a partir de la noción de “intercambio” (*apodidomi*).²³ Nimis sigue la lectura de Marx de la formación de los precios en Aristóteles. Propone examinar las

19. *Poet.* 1456 a 4; *Ret.* 1406 b 5; b 18.

20. D. Davidson rechaza el valor cognitivo de la metáfora. La reduce a su sentido literal, no al absurdo sino a la falsedad. Davidson (1986), pp. 245 - 264. El artículo aborda la metáfora en general. Para una interpretación aristotélica, el poema de T. S. Eliot *El Hipopótamo* sería un símil y no propiamente de una metáfora perfecta.

21. Eco, *op.cit.* p. 182. Eco rechaza implícitamente interpretaciones como la de Davidson y rescata la tradición metaforológica.

22. *Ret.* 1412 a 11 s.; *Poet.* 1459 a 5 ss.

23. Cf. Nimis (1988); *Ret.* 1413 a 11; 1407 a 14; Aristóteles también utiliza este término en referencia a los silogismos perfectos, aunque Nimis no lo señala. Cf. Nimis, p. 216.

metáforas a partir del campo semántico de los intercambios comerciales como intercambios en el discurso, donde, codificadas y congeladas en el lenguaje, se comportan a la manera del oro, que se intercambia pero que, a su vez, rige los intercambios. La metáfora, entonces, se produce a partir de las cualidades consideradas inherentes a los objetos comparados *ex post facto* y de forma paralela a como Aristóteles entiende los valores del mercado. Se muestra así una naturaleza *a priori*, esencial o accidental, un aspecto *in re*.

En consecuencia, las metáforas llevan al conocimiento porque gracias a ellas se descubre lo semejante que *hay en* lo diferente y se muestra de qué modo lo semejante interactúa en un juego de diferencias que muestran y ocultan a la vez. La metáfora destaca a la par que oculta aquello considerado esencial. En otras palabras, pone de manifiesto lo que a juicio de quienes la inventan o la utilizan es admitido como primordial. Invertiendo los términos, una metáfora oculta algo que desea ocultar en la medida en que muestra lo que quiere mostrar.

Aristóteles sostiene, en este sentido, que si el poeta pudo inventar la metáfora “el divino dios sembraba sus rayos”, acuñada sobre el modelo del trabajo del campesino pero aludiendo a los rayos del sol que caen sobre la tierra, es porque descubrió que sembrar / arrojar es lo semejante que une ambas situaciones.²⁴ La metáfora dice, pues, algo más (y diferente) de lo que dicen literalmente sus términos, y, además, dentro de su campo semántico construye verdad.²⁵ Por tanto, para Aristóteles, no son meras figuras poético-ornamentales arbitrarias.

Nimis también sugiere que la trama de una metáfora se teje (valga la metáfora) a partir de las relaciones jerárquicas de género y

24. *Poet.* 1457 b 25 s. Taillardat, p. 347.

25. Contra Davidson, *art.cit.* p. 257.

especie, y ello determina su clasificación en los cuatro tipos que reconoce Aristóteles, a los que ya me referí.²⁶ En este sentido, la metáfora sería una forma de desagregación de las relaciones inherentes en esta jerarquía, y pone el acento en los aspectos ontológicos vinculados a la relación género / especies, la única que Aristóteles indica cómo se produce, cómo se comprende, qué es lo que permite conocer y de qué forma incrementa el conocimiento de las relaciones entre las cosas.²⁷

La metáfora, como el símil, rompe la isotopía del discurso, quiebra la homogeneidad semántica de los contextos, irrumpe con la alteración de los contenidos semánticos de los significados, revelándose dentro de un enunciado dado. Lleva el sentido literal de un término al nivel del absurdo.²⁸ La metáfora convoca, pues, nuestra atención a partir de esa ruptura, pero su significado está indisolublemente ligado al significante, a un concepto, a una representación mental, vinculada -a su vez- a un tipo de sociedad dada.²⁹

Las metáforas analógicas subsumen en un único tipo de relaciones todas las cualidades diferentes entre los dos analogados y las reducen a una relación proporcional de tipo cuantitativo -como hace notar Perelman- esta relación difiere profundamente de la mera proporcionalidad matemática, pues nunca es indiferente la naturaleza de los pares analogados.³⁰ Así sucede, ejemplifica Perelman, en un

26. Nimis, *idem*. p. 221.

27. Eco, p. 188.

28. Taillardat, p. 348. Metáfora y símil se oponen a la metonimia pero no de la misma manera.

29. Cf. Eco, pp. 188-89; Lakoff & Johnson (1986), p. 59.

30. Perelman, pp. 569-626.

fragmento atribuido a Heráclito: "El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad (*daimos*), tal como el niño frente al hombre".³¹ La metáfora del hombre como "niño de dios" da plena cuenta de lo que acabamos de señalar. Precisamente, la valoración se suma a la metáfora como factor esencial de transmisión, característica de vigor y de sutileza. La pluri-funcionalidad de la metáfora responde a la fusión analógica que, integrada al lenguaje, potencia la capacidad persuasiva que, en el contexto aristotélico, responde al esquema de persuasión en la verdad.

En el modelo de Aristóteles, la metáfora analógica cumple, al menos, tres funciones: emocional, cognitiva y ornamental. De ellas parecen derivarse al menos dos más: una persuasiva y otra pedagógica. Asimismo, producen enriquecimiento de los códigos lingüísticos; solidifican en el uso un cierto punto de vista, y la aceptación en ciertos contextos ambiguos de una interpretación determinada, que llegan a convertirse en frases hechas y, en buena medida, verdades de sentido común difíciles de refutar. Para Aristóteles, no es lícito dissociar ornamento, emoción, y conocimiento. Para Emilio Lledó esto es así porque el sujeto de la retórica clásica no es un sujeto cartesiano de razón sino que incluye otras dimensiones, en especial, un núcleo ético consolidado en la propia persona y determinado por el espacio colectivo que alimenta la vida de ese sujeto; su reflexión no es teórica y su punto de partida para las elecciones y las decisiones ni es ni pretende ser neutral.³² Así, la constante apelación a las emociones, al decir agradable y al mensaje cifrado cobra una nueva dimensión porque -según Lledó- la idea de la experiencia humana como "siembra continua que el lenguaje hace en el alma" debe tenerse siempre presente. De ahí que

31. Heráclito fr. W. 79.

32. Lledó (1992), p. 147 ss.

el filósofo que sabe la verdad debe administrar la siembra de palabras en el alma de los hombres. A juicio de Lledó, este sujeto clásico - menos disociado que el moderno- requiere por tanto de mensajes que maduren lentamente, y que a la vez lo lleven conjuntamente a aprender, a recrearse y a descubrir.³³

33. Lledó, p. 154.

Bibliografía

Davidson, D. (1986), "What Metaphors Mean", En: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.

Eco, U. (1990), *Semiótica y Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen.

Femenías, M.L. "Una pregunta sobre la noción de "bien" en Aristóteles" En: *Analogía*, IV, 2. (1990).

Femenías, M.L. "Aristóteles y el problema de los *pros hen*" En: *Helmántica*, XLI, (1990)

Femenías, M.L. "Condensación y analogía: dos claves en la metáfora aristotélica" En: *1º Congreso Internacional de Retórica*, México, (1998) (en prensa).

Lakoff, G. Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

Lledó, E. (1992), *El surco del tiempo*, Barcelona, Crisis.

Nimis, S. «Aristotle's analogical metaphor» En: *Arethusa*, 21. 2, (1988).

Owens, J. (1963) *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, Toronto. PIMS.

Perelman, Ch. (1989) *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos.

Ricoeur, P. (1977) *La metáfora viva*, Buenos Aires.

Taillardat, J. "Images et matrices métaphoriques" En: *BAGB*. 36, (1977)

La metáfora, según Paul Ricoeur

Mario A. Presas

Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires

El argumento central de *La metáfora viva* consiste en recuperar, así podríamos decir, la inserción de la retórica en el cuadro general de la filosofía. Con ello, la metáfora dejará de ser considerada simplemente como un tropo que consiste en el traslado del sentido o la sustitución de una palabra por otra. Pues, así vista, como ha sucedido, la metáfora - y, en general, el uso poético del lenguaje, y más aún, la ficción en general - no pasa de ser un *adorno del lenguaje*, una suerte de exaltación de la palabra por sí misma, sin consecuencias sobre nuestra visión del lenguaje y, por ende, de la realidad.

Recurriendo a la terminología de Frege, podemos anticipar la tesis fuerte de Ricoeur: la metáfora no sólo tiene un *sentido* (*Sinn*), sino que también posee una *referencia* (*Bedeutung*). En otras palabras, la capacidad de referencia del lenguaje no se agota en el discurso descriptivo; habría que decir que también las obras poéticas, la literatura de ficción, el "cuento de la abuela", los mitos, aluden a lo que en general llamamos "realidad" o "mundo real", pero lo hacen según un régimen referencial propio, que precisamente se concretiza en la referencia metafórica (TR, I,

120)¹. Esta tesis fuerte de Ricoeur cubre todos los usos no descriptivos del lenguaje, es decir, principalmente, todos los textos poéticos, ya sean líricos o narrativos. Ello implica que los textos poéticos también señalan al mundo, lo muestran, lo dan a conocer; aunque no lo hagan de manera descriptiva.

Se puede anticipar aquí la tesis complementaria de ésta, pasando ahora de la teoría de los tropos a la de los géneros. Así como la metáfora es un acto sintético que crea (¿descubre?) una nueva significación, también el relato de ficción, al reconfigurar un mito, en ese otro acto sintético que Ricoeur llama *mise en intrigue*, ofrece, por una parte, un *sentido* accesible a un análisis estructural, y, por otra, una *referencia* que ha de interpretar la hermenéutica: la proyección delante del texto de un modo de habitar, de ser-en-el-mundo. En la inmanencia de la estructura lingüística, se constituye la trascendencia de ese mundo proyectado, así como, según Husserl, en la inmanencia de los datos de la conciencia se constituye la realidad trascendente (a esa misma conciencia).

Así, pues, la referencia metafórica consistiría en el oscurecimiento de la habitual referencia descriptiva - oscurecimiento que, en una primera mirada reenvía al lenguaje sobre sí mismo - pero que ahora, al examinar más de cerca la función metafórica, se muestra como la condición negativa que permite liberar un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden ser dichos de manera directa. Esta estrategia nueva sólo es posible si se acepta que la metáfora va más allá de un simple desplazamiento

1. Citamos las siguientes obras de Ricoeur: 1977 (MV), *La metáfora viva*, Buenos Aires: Megalópolis; (1983), *Temps et récit*, París: Ed. du Seuil. Tomo I., T. II, 1984; T. III, 1985 (TR); "Una reaprehensión de *Poética* de Aristóteles", en Bárbara Cassin, *Nuestros Griegos y sus Modernos*, Buenos Aires: Manantial, (1992). (RPA); 1986 (TA), *Du Texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II. París; Coll. Esprit, Seuil, ; "Intellectual Autobiography", en Lewis Ewin Hahn (edit), (1975) (IA) *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers Vol. XXII, Chicago and La Salle, Illinois (1975)

de sentido de una palabra, pues se admite que ésta (la palabra aislada), en cuanto signo de un código lexical - enfoque semiótico - no es el último elemento. Por el contrario, se sostiene que la palabra sólo cobra su sentido pleno en la frase, que es la unidad mínima de significación - en un enfoque semántico, (Benveniste)-; por ello, la idea es que la metáfora requiere al menos dos términos. No hay solamente la palabra o el nombre único cuyo sentido es desplazado, sino el par de términos o el par de relaciones entre las que se opera la transposición: del género a la especie; de la especie al género; de la especie a la especie ; del segundo término al cuarto término de una relación de proporcionalidad y recíprocamente (MV, 36).

Así, pues, bien puede hablarse de una *segunda referencia* - luego de la suspensión del sentido literal definido por las normas del discurso descriptivo - que debe aun ser explicitada por la interpretación. (MV 342); o sea que se propicia el *tránsito desde la semántica a la hermenéutica*.

Con este planteamiento, Ricoeur cree ser fiel a Aristóteles², para quien "el trabajo de la metáfora" es "percibir lo semejante" y mantener esa semejanza, esa proximidad, en una nueva denominación. Sobre las ruinas del sentido literal abolido por la impertinencia semántica, es decir, psicológicamente, por así decirlo, en virtud del shock resentido por la imposibilidad de una interpretación literal, la obra de la metáfora consiste en descubrir y nombrar una nueva relación, en producir una innovación semántica

La metáfora permanece viviente y activa en la misma medida en que en el espesor de la nueva pertinencia semántica sigamos percibiendo la resistencia de las palabras en su empleo ordinario; así pues, "*aquel desplazamiento de sentido que experimentan las palabras en el enunciado metafórico - al que la retórica antigua reducía la metáfora -, no es la totalidad de la metáfora: es tan sólo el medio al servicio del*

2. Las citas de *Poética* pertenecen a la excelente versión de Eilhard Schlessinger (1947), Buenos Aires, Emecé editoras.

proceso situado al nivel de la frase entera, cuya función es la de salvar la nueva pertinencia de la predicación 'bizarra' amenazada por la incongruencia literal de la atribución" (TR I, 11)

Por cierto, este esquema de Ricoeur se basa en Aristóteles pero se interna aun en nuestro tiempo y en los relatos de ficción que, paralelamente a la metáfora, también conforman una reconfiguración de la realidad. Aristóteles decía que metaforizar bien es apereibir las semejanzas; de un modo similar, Proust coincide con la descripción de ese trabajo sintético de descubrimiento (o creación) de nuevos sentidos mediante la atribución impertinente (desplazamiento de sentido). El personaje de la *Recherche* argumenta de un modo convincente que lo que llamamos realidad no se agota en la sensación o en la percepción actuales, sino que siempre exige que esas sensaciones y percepciones se vivifiquen en las *resurrecciones de la memoria*, en el recuerdo espontáneo, dentro del horizonte emotivo en que por primera vez tuvo lugar una experiencia.

La misión del escritor consiste en aprehender esa relación única entre las sensaciones y los recuerdos, concluye en *Le temps retrouvé*, "para encadenar para siempre en una frase los dos términos diferentes... La verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a lo que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo".

Podría objetarse que hay aquí cierta complicidad: un filósofo que habla del arte y de la estética, refuerza sus argumentos con las consideraciones de un personaje de ficción. Todo queda en familia, y nadie contradice a nadie.

Pero Ricoeur, consciente de este peligro "gremial", recurre también a las ideas de epistemólogos como Max Black y Mary Hesse, como veremos.

Pero antes recordemos que este *trabajo de la metáfora* del que hablamos - como se habla en psicoanálisis del "trabajo del sueño"- es obra de la esquematización de la imaginación productiva, entendida,

como "esta competencia , esta capacidad de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, de producirlas a despecho de - y gracias a - la diferencia inicial entre los términos que se resisten a la asimilación"(TA 21). Kant, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, insiste en el hecho de que la imaginación, en cuanto facultad productiva de conocimiento, "es muy poderosa en la creación, por así decirlo, de otra naturaleza, sacada de la materia prima que la verdadera le da"(KUK # 49).

¿Cómo se ha descubierto una metáfora que queda desde entonces tan sólidamente establecida como una ley de la naturaleza, y que, por ende, amenaza convertirse en metáfora muerta? Si pudiéramos reproducir lo que ha pasado por la mente de aquel que por primera vez "percibió la semejanza" entre 'hombre' y 'lobo' - a pesar de que, como dice Borges en "Nathaniel Hawthorne", es quizás un error suponer que puedan *inventarse* metáforas; pues "las verdaderas, las que formulan conexiones íntimas entre una imagen y otra, han existido siempre; las que aún podemos inventar son las falsas, las que no vale la pena inventar"-; si lográramos reconstruir, decíamos, aquella visión originaria de la innovación semántica que consistió en "atribuir" 'lobo' a 'hombre', por ejemplo, quizá tendríamos la experiencia de que se trata de un proceso por el cual no todo el sistema de tópicos que acompañan al tema principal 'hombre' y al tema subsidiario 'lobo' , entran en la composición metafórica. Más bien sucede como cuando contemplamos el cielo estrellado a través de un trozo de vidrio ennegrecido en el que se han dejado sin cubrir algunas líneas . Se ven entonces únicamente los astros que pueden caer sobre esas líneas previamente despejadas, los que, por lo demás, parecerán organizados de acuerdo con la estructura de esa cuadrícula.

"Podemos considerar la metáfora como una pantalla semejante - aclara Max Black en *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966 - y el sistema de 'tópicos acompañantes' de la palabra focal como la red de líneas trazadas sobre ella; asimismo podemos decir que el asunto principal 'se ve a través' de la expresión metafórica, o, si lo preferimos,

que resulta 'proyectado sobre' el campo del asunto subsidiario".

Así, pues, la metáfora recuerda el funcionamiento de ciertos modelos teóricos en ciencias, ambos merecen el título de "*ficciones heurísticas*" que Kant asignaba a las *Ideas* de la Razón, en la primera *Crítica* (KrV.A 671/B 699 A/771/B 799) por cuanto proyectan un marco interpretativo previo que desecha una concepción de la realidad asentada en el lenguaje corriente, considerada ahora como necesitada de revisión. En tal sentido, Mary Hesse las califica de "instrumentos de *re-descripción*" por medio de los cuales constantemente adaptamos nuestro lenguaje a un mundo que se nos presenta en una continua expansión (Cfr. Mario Presas, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, edit. Almagesto, 1997).

Quizás esta referencia metafórica se aclara más aún, volviendo a la *Poética*, si recordamos que allí la metáfora, la palabra poética, está siempre ligada a la *mimesis*. Recordemos que la tragedia es imitación de acción, y que el poeta es poeta de acuerdo con la imitación e imita acciones, etc. (1451 b 28; 1447 b 1/5), la fábula es imitación de acción (1450 a 4), pero la imitación puede ser mejor o peor que la realidad. La realidad, por tanto, sigue siendo una referencia sin volverse jamás una obligación.

Quizás Aristóteles, al hablar de la *physis* que es imitada no se refiere al dato inerte, porque para él la naturaleza misma es viviente, la *mimesis* puede no ser esclavizante y puede ser posible imitar la naturaleza de modo creativo y libre. "¿No es esto lo que sugiere el texto más enigmático de la *Retórica*? La metáfora, se dice, pone ante los ojos porque 'significa las cosas en acto'" (TR, III, 11, *Poet.* 1411 b 24-25). La *Poética* le hace eco: "...uno puede imitar relatando, ...o presentando todos los personajes como haciendo o como en acto" (1448 a 24). ¿No existirá un parentesco subterráneo entre 'significar la realidad' y 'decir la *physis*'?" (MV 70). Esta podría ser la función ontológica del discurso metafórico que en definitiva recuerda que ningún discurso puede abolir nuestra pertenencia a un mundo: "Toda *mimesis*, aun creadora, especialmente si es creadora, está en el horizonte de un ser

en el mundo que ella vuelve manifiesto en la medida misma en que lo eleva al *muthos*. La verdad de lo imaginario, la potencia de detección ontológica de la poesía: esto es por mi parte lo que veo en la *mimesis* de Aristóteles” (MV 71).

La metáfora, decíamos, en virtud de una atribución impertinente, “hace ver” una relación inédita en la realidad; la *mimesis* puede también ser sometida a un proceso sintético semejante; en la metáfora hablábamos de una *segunda referencia*; aquí hablaremos de una *mimesis segunda*, que reconfigura la *mimesis* aceptada en nuestro mundo habitual, para poner al descubierto el orden oculto de nuestra existencia, en la representación de un destino ficticio.

La metáfora aproxima la innovación semántica que surge de un ‘ver-como’ a un vago ‘ser-como’; el relato, reconfigurador de la *mimesis*, confirma esa interpretación (ese ‘ser-como’) en el mundo que proyecta delante de sí.

Veinte años después de *La metáfora viva*, Ricoeur revisa estas tesis un tanto osadas, y se da cuenta de que necesita una *mediación* entre la supuesta *referencia* del enunciado metafórico, que se mueve aún en el plano lingüístico, y el *ser-como* que nos proyectaría a la dimensión ontológica. En su reciente “Autobiografía intelectual” (1995), reconoce Ricoeur que “ese eslabón intermediario es el *acto de lectura*. El mundo del lector es el que ofrece el sitio ontológico de las operaciones de sentido y de referencia que una concepción puramente inmanentista del lenguaje preferiría ignorar”.

Pero este tema excede ya lo que nos habíamos propuesto para discutir en esta mesa redonda. Sólo quiero recordar, para trazar el horizonte de un futuro desarrollo, que también Proust (el “personaje” de Proust), sospechaba, en *El tiempo recobrado*, que cada lector, cuando lee, es el lector de sí mismo, es decir, que en virtud del lenguaje y la obra de ficción, accedo a un mundo en que se constituye mi identidad (narrativa).

La Torsión de la Metáfora Filosófica

Oscar Esquisabel

Universidad Nacional de La Plata

Existe una estrategia de desenmascaramiento de la filosofía, estrategia cuyos principios ha enunciado Nietzsche en uno de sus ensayos más compactos, pero también más ominosos.¹ El diseño de los pasos tácticos de este ejercicio de la sospecha que acecha la naturaleza misma del discurso pretendidamente verdadero es relativamente sencillo: la supuesta autonomía del concepto, incluida la conceptualización filosófica, estaría soportada por un entramado metafórico, por una transposición desde el juego estético que se da en el campo de las intuiciones sensibles, cuyas huellas fueron borrándose mediante un progresivo trabajo de desgaste. La pretendida autonomía del tejido de los conceptos que aspiran a acertar a una verdad permanente no consistiría en otra cosa que el resultado de esa borradura, efecto del desgaste que libraría así la ilusión de un sentido y una verdad con valor trascendental.² El proceso mismo de desgaste, fosilización y olvido puede metaforizarse —otra

1. F. Nietzsche, "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral", en: *Discurso y Realidad*.

2. F. Nietzsche, *op. cit.*, 78.

metáfora— mediante la imagen de la circulación del dinero en metálico: los conceptos filosóficos no sólo son metáforas fosilizadas, que han perdido su movilidad y plasticidad, sino que también son tropos desgastados, erosionados por el uso, por lo que se les aplica la imagen de las monedas, valor de cambio, que al pasar de mano en mano han ido perdiendo progresivamente su efigie, se han desgastado y por tanto sólo valen como metal.³ ¿Cómo, entonces, desenmascarar el concepto filosófico? Si éste nace de un olvido, parece ser que su simulacro puede desmontarse a partir de un recuerdo, de una recuperación. Así, retrotraerse a su origen, reconducirlo al juego trópico que le dio origen, reducirlo a la movilidad plástica, retraducirlos al sentido intuitivo y estético originario podría constiuir un procedimiento por el cual podríamos devolver la efigie a la moneda, la vida a la metáfora muerta. Aunque quizá no sea ésta la vía elegida por Nietzsche, quien escoge —hasta cierto punto de manera similar a Derrida— el camino de la reduplicación trópica y del autoengaño consciente,⁴ no obstante brinda un paradigma posible para colorear la mitología blanca, la mitología descolorida que dibuja el entramado de los conceptos filosóficos y, en especial, los de la metafísica.

La tarea es, pues, revivir los conceptos de la metafísica, traducir las pseudoabstracciones secas al lenguaje plástico de la sensibilidad. Pero ¿es que acaso es posible una cosa tal? La posibilidad de reducir la metáfora gastada, de vivificarla, implica de un modo u otro retrotraerla a su sentido original, a la posibilidad de su reactualización como metáfora viva originaria. La anterior afirmación denota que la condición de posibilidad de la reducción se halla constituida por la categoría de sentido, de un núcleo noemático con valor de presencia que pueda ser mentado en una intención significativa, en un querer-decir,⁵ y

3. *Op. cit.*, 76.

4. *Op. cit.*, 82.

5. Cfr. Derrida, J., (1985) *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos.

oportunamente plenificado. Pero si la reducción metafórica y la metáfora misma, *como* metáfora, es decir, como mera transposición, dependen así de una metafísica de la presencia, ¿qué ocurriría si superásemos la clausura de una metafísica y ontología tales? ¿Qué ocurriría si se mostrase que el concepto de sentido mismo es metafórico? ¿No se arruinaría entonces la posibilidad de un programa consistente en reactivar el valor originario de las metáforas esenciales de la filosofía?. Por otra parte, una respuesta afirmativa de las cuestiones anteriores poseerían consecuencias de amplio alcance, tanto para un intento ingenuamente desenmascarador (como el modelo paródico, etimologista, de Anatole France en *El jardín de Epicuro*), como para el proyecto de destrucción que toma para sí el trabajo de desedimentación de los conceptos clásicos de la metafísica, a la búsqueda de un sentido originario y prístino, a partir del cual se pudiera recomenzar *ab ovo* la historia de la metafísica. Del mismo modo, relativizaría el intento de recuperar la tensión originaria de la metáfora viva, a partir de la cual podríamos restaurar su valor cognitivo originario. Por otra parte, ¿podría la retórica, en cuanto teoría de los tropos, hacerse cargo de semejante trabajo, es decir, reducir la metáfora filosófica? ¿Podría dominar la retórica el discurso filosófico sin presuponer la categoría de sentido? Si no fuese así, ¿cómo o qué debería abordar el movimiento de la metaforicidad en la constitución del discurso filosófico, supuesto que abandonemos definitivamente la ontología de la presencia?

El despliegue del texto deconstructivo⁶ se dirige precisamente contra la pretensión de reducir la metáfora a un núcleo de sentido (ya sea originario o propio en el sentido de lo literal) en sí mismo irreductible a partir del cual pudiese fundarse la posibilidad de las distintas formas de transposición y transferencia metafórica. El resultado de la escritura derridiana es especulativo: la metáfora es “esencialmente” irreductible e indecidible, pero ello no significa que se acepte sin más su estancamiento y coagulación en el concepto/palabra filosófico. A su

6. Derrida, J., (1994), “La mitología blanca”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

vez, la metaforicidad, el movimiento de la metáfora misma, como despliegue de una energía trópica, es también irreductible, por lo cual no hay concepto teórico que pueda encerrar en sus redes la metáfora como despliegue o movimiento. Según la tesis derridiana, todo concepto de metáfora se mueve ya dentro de la metafísica de la presencia y, en ese sentido, es metafórico. Dicho con otras palabras, la metaforicidad como tal es inaprehensible mediante el concepto que ella “produce”. Se sustrae y retira, se repliega y se invagina, cada vez que se la pretende captar en un determinado tejido conceptual, que no es sino más que un texto de significantes que remiten a otros significantes, remisión producida por ella misma. Todo intento de captar la metaforicidad no es otra cosa que una proyección de metáforas sobre metáforas, que produce un repliegue de aquélla sobre sí misma. Lo mismo vale para las metáforas: el esfuerzo por aclarar y vivificar las metáforas muertas, las metáforas gastadas, sólo lleva a un repliegue del movimiento metafórico sobre sí mismo, por proyección, derivación y reduplicación. Se repite en el plano de las metáforas particulares lo que valía también para el concepto de metáfora, lo que hemos llamado la “metaforicidad”. La metáfora en este sentido “cuasitrascendental”⁷ devela su efecto de diseminación más notable: su propia retirada y repliegue es la retirada y repliegue del ser —ese nombre inaudito— por el que se libera y dona la historia de la metafísica.⁸ Al mismo tiempo, anticipa su arcano más sorprendente, más indescifrable, más inescrutable: la metáfora posee una estructura invaginada y, desde ese punto de vista, es siempre una metáfora de sí misma, en especial en lo que respecta al concepto de metáfora y las metáforas que dan lugar a los conceptos filosóficos capitales: en el efecto de transferencia

7. Para lo cuasitrascendental en Derrida, ver Bennington, G. y Jacques Derrida, (1994) *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, p p. 272 ss.

8. Derrida, J., “La retirada de la metáfora”, en: *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, (1989), Barcelona, Paidós, pp 35-75.

está presupuesto de alguna manera lo metaforizado, con lo cual se da un efecto de contragolpe o transferencia recíproca. Por la vía de esa autoimplicación de la metáfora, ella misma se pone en abismo. Lo mismo que otros no-conceptos que han pasado casi en silencio en la historia platonizante de la filosofía y que Derrida ha tratado de poner de manifiesto, como los de *phármakon* o *khôra*, la metáfora contiene la clave de la deconstrucción del propio discurso que trata de ella. Por esa razón y por todo lo dicho anteriormente también, no cabe a una retórica, ni siquiera a una retórica filosófica, la pretensión de dominar las metáforas constitutivas de la filosofía, aquellas que han donado sus palabras/conceptos emblemáticos. En realidad, toda ilusión de dominación de la metafórica filosófica, de reducir a sentidos originarios o por lo menos propios, de revivir las metáforas muertas, sólo conlleva un efecto de diseminación, producto del permanente despliegue de esa energía trópica inaprehensible que hemos denominado la “metaforicidad”.

Si la retórica no puede habérselas con la metafórica filosófica, expresión que en realidad habría que leer sometida a una tachadura, de acuerdo con el procedimiento derridiano, ¿quién o qué puede dominar entonces la metáfora filosófica? ¿Acaso la filosofía misma? La *ultima ratio* de un intento filosófico de superación de la metáfora consistiría en un relevo de la metáfora en el concepto en el que, a través de la *Aufhebung* hegeliana, el concepto devendría la verdad de la metáfora. La autodestrucción de la metáfora en su relevo, el concepto, coincidiría, por otra parte, con el decurso mismo de la historia universal: del Este al Oeste, de los lenguajes plásticos y metafóricos, ricos en imágenes, del Oriente a los lenguajes conceptuales de Occidente.⁹ No obstante, la redención de la metáfora en el concepto constituiría un retorno del sentido a sí mismo, a través del camino de la rememoración (*Erinnerung*), a la plena posesión de la verdad sin fisuras. Llegaríamos así a la palabra plena, cuyo modelo es la nominación, frente a la cual

9. Hegel, *Estética*, sec. I, cap. III, B 3 a. “La mitología blanca”, 264-265, 308-309.

todo efecto de desplazamiento sintáctico se borra y desaparece.¹⁰ Empero, si debemos abandonar definitivamente la categoría de sentido como concepto trascendental, si éste no es más que un efecto del espaciamento y la articulación sintáctica, se sigue entonces que el relevo de la metáfora en el concepto no es sino una apariencia que se basa en un juego de reduplicación metafórica de carácter especular, que podríamos denominar provisoriamente con el nombre de "cadena trópica". El juego de la cadena trópica estaría garantizado por la irreductibilidad del elemento sintáctico, que imposibilitaría la recaída en una ilusión de la nominación plena. Por ello, una segunda forma de autodestrucción de la metáfora tendría el carácter de una asunción plena de la irreductibilidad del elemento de resistencia sintáctica, dinamizando así y potenciando el efecto del movimiento de la metaforicidad. Esto no significa otra cosa que asumir la potencia diseminante de la producción de diferencias sintácticas o, dicho de otra manera, la autodestrucción de la metáfora significa llevar la metáfora a los límites de sus posibilidades mediante una constante e irrelevante torsión de sus recursos mediante una continua cadena trópica que produce pliegue sobre pliegue. En este efecto trópico de la articulación, en el que tampoco habría una sintaxis absoluta, sino una continua producción de ella,¹¹ el texto deconstructivo por excelencia se desarrollaría como una pura cadena trópica con la forma de máquina textual infinita, en la que ya no reside el decantado de un querer-decir, una intención significativa que miente la posibilidad siquiera de un sentido pleno y que debiera revivirse en la palabra viva.¹² La recuperación de las metáforas de la filosofía tendría así el valor no de una restauración de las metáforas vivas, sino simplemente de un juego

10. Derrida, J., "La mitología blanca", p 310.

11. Derrida, J., Op. cit., 307 y 310.

12. Derrida, J., Op. cit., 310.

de reduplicación y complicación metafórica infinitamente extenso en el que se produce un repliegue permanente de aquello que dona la metáfora y uno de cuyos nombres es la metaforicidad. En cierta forma, volvemos al *desideratum* nietzscheano que proponía la superación de las metáforas fosilizadas mediante el procedimiento de la mezcla y la complicación.¹³ De la misma manera, el efecto diseminante que tiene lugar cuando se asume explícitamente la energía trópica conlleva la asunción explícita de la muerte de la filosofía como cumplimiento de una metafísica que aspira a la presencia plena. El texto filosófico, que se supone ser un suplemento de la palabra animada por un sentido, no puede hacer otra cosa que perderse a sí mismo y diseminarse siempre de nuevo, cuando se trata de recobrar su sentido en una presencia ilimitada, la verdad. El texto deconstructivo, a través de la retorsión del texto filosófico mediante la torsión de la derivación trópica, trata de circunscribir cada vez más la línea que señala la clausura del pensamiento filosófico, que no es otro que la de la metafísica de la presencia y, por esa vía, intenta señalar la brecha de esa clausura y la dirección del repliegue del movimiento que diferencia. Su intención, en realidad, es positiva, aunque parezca negativa. No intenta destruir o devastar tesis filosóficas, tampoco proponerlas, sino que, mediante un efecto de retorsión asumido explícitamente, intenta tan sólo indicar y rodear con una sobreabundancia de recursos la eficacia de una alteridad absolutamente irreductible que siempre de antemano está ausente y que dejó ya siempre sus rastros en forma de traza, de textura, de la cual el texto filosófico es sólo un derivado.

No obstante, debemos interrogarnos si la asunción de esta tarea no implica un costo demasiado alto, a saber, el riesgo de que la práctica del repliegue asumido en la máquina textual se reduzca a un puro juego de estilo. En cualquier caso, ya sea que entendamos la filosofía en su proyecto tradicional o en la modalidad de la deconstrucción (si es que queremos seguir utilizando para ella nombre

13. Nietzsche, Op. cit., 82.

de filosofía), podría llegar a identificarse con un estilo de escritura, resultado paródico de ese intento de ponernos en los lindes de lo que no tiene nombre a través de la plétora textual que despliega su repliegue. Del exceso de escritura como ejercicio de estilo a la parodia de la filosofía no hay mucha distancia, y la escritura de Derrida se mantiene en la curva compleja que va de uno a otra.

Sea de ello lo que fuere, no intentaremos aquí una “crítica” a las tesis de Derrida, no sólo porque para ello sería preciso un contexto más amplio, sino también porque difícilmente se pueda decir que sostenga tesis alguna, a no ser sesgadamente. De todos modos, su meditación en torno de la metáfora y del movimiento de la metaforicidad, ejercida más bien desde un punto de vista ontológico más que cognitivo o epistémico, localiza o sitúa el carácter trágico del errático pensamiento humano: recibir un legado y divagar. En la *temurá* de un juego infinito de transposiciones y permutaciones, en el que juegan recíprocamente el signo y el espaciamiento, hemos perdido definitivamente el nombre de lo innombrable. Al buscar su nombre, hacemos todo para perderlo y, estando próximo, ya siempre está ausente.

Metáforas y epistemología

Alicia E. Gianella

Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires

Son muchas y variadas las cuestiones que se pueden abordar vinculando metáforas y epistemología. El tema ha interesado a los epistemólogos, particularmente desde hace algunas décadas, pero hay muchos filósofos y filósofas que se han ocupado de la cuestión desde hace tiempo -desde Aristóteles, en realidad- y con orientaciones teóricas muy variadas, principalmente enmarcadas en la filosofía del lenguaje y la gnoseología.

Si comenzamos por establecer algunas aclaraciones respecto de las dos nociones que estamos vinculando, es oportuno recordar que el término "*epistemología*" es usado tanto para referir a la teoría del conocimiento en general, o gnoseología, como a la teoría del conocimiento científico, en un uso más restringido, siendo este último sentido el que prevalece en la lengua castellana y que nos interesa considerar en especial.

Convendrá asimismo tener en cuenta que las metáforas forman parte de una familia de estructuras o recursos más amplia, como las analogías, los símiles, las metonimias, las parábolas, los mitos y también los modelos

científicos. Todos ellos configuran la realidad, a partir de determinadas operaciones que son formales. Pero entre las distintas modalidades de esa familia sólo algunas se usan en las ciencias: los símiles, las metáforas y los modelos. Las otras, como los mitos y las parábolas, se desarrollan en otros contextos como la literatura, el arte en general y en las religiones.

Entre los temas que despiertan más interés en las discusiones contemporáneas, hemos seleccionado los tres que se enumeran a continuación.

I.- Una es la cuestión relativa a cuál es la importancia epistemológica de las metáforas, su papel en el conocimiento en general y en la ciencia en particular.

II.- Una segunda cuestión es la identificación y el análisis de las metáforas en la ciencia: su papel en las distintas disciplinas. Se trata de una cuestión más específica que la del punto anterior que refiere al lugar que han tenido diferentes metáforas en ciencias como la economía, la psicología y la biología. Descubrir las y analizarlas es la meta que se han propuesto distintos autores contemporáneos, como Philip Mirowski en el campo de la economía.

III.- Por último, otro tema de interés es el papel que han jugado las metáforas en la epistemología misma. Así como se las utiliza en ciencia, también aparecen en las representaciones de la ciencia. Muchos describen a las teorías como edificios, como andamios y como redes. La base empírica ha sido representada como una cebolla, o como el basamento de un edificio. Creemos, en definitiva, que también en el plano de la metateoría se las encuentra en abundancia.

I

Veamos la primera y más importante cuestión, acerca del papel que juegan las metáforas, la consideración de cuáles han sido las funciones que se les ha reconocido.

En primer lugar, puede decirse que siempre se les ha atribuido

un rol importante en el ámbito estético y retórico. Su papel en la literatura está fuera de discusión, en general, y la retórica científica, de la que tanto se habla últimamente, no tendría inconvenientes en reconocerle un lugar. Pero lo que es más importante para la epistemología es si se les reconoce o no un papel significativo en el origen y la constitución del conocimiento humano. Y si la respuesta es favorable, subsiste el problema de la delimitación específica de esas contribuciones, para el conocimiento en general, y para la ciencia en particular.

La cuestión ha sido discutida en distintos contextos filosóficos, que van desde pensadores analíticos, como Mary Hesse y Max Black, por nombrar a dos de los pioneros, pasando por filósofos continentales, como Gaston Bachelard y Paul Ricoeur, y llegando a muchos contemporáneos como Donald Davidson y Mark Johnson, que han hecho aportes a la epistemología, pero que provienen de la filosofía del lenguaje.

Las tesis que se han sostenido difieren, entre otros aspectos, en el grado de reconocimiento que se les atribuye a las metáforas en su contribución al conocimiento.

a.- En primer lugar, yendo de las posiciones de mínimo reconocimiento hacia las de reconocimiento mayor, la postura que resulta menos favorable a la aceptación de una función significativa es aquella que las considera como una curiosidad lingüística, como un resabio arcaico del pensamiento precientífico, que convendrá eliminar en aras de la precisión y rigurosidad de los conceptos de la ciencia. El precepto metodológico concordante con esta postura recomendará sustituir toda metáfora cada vez que se las detecte, y poner en su lugar términos definidos explícitamente, con significados nítidos e inequívocos. Otra opción para eliminarlas será la de reemplazarlas por genuinos modelos, cuya estructura y función sea clara y explícita.

b.- En segundo lugar, en una posición un tanto más benévola con ellas, están aquellos que reconocen su contribución en el plano heurístico. Las consideran recursos ingeniosos y motivadores del pensamiento, que se vale de ellas en la etapa de la inspiración y

búsqueda, pero que recomiendan abandonarlas indefectiblemente a la hora de formular hipótesis, construir teorías y fundamentarlas racionalmente. Serían herramientas provisionarias para extender lo conocido en un ámbito, para facilitar el conocimiento de otro ámbito, y eso es todo lo que ellas tienen que hacer en el campo del conocimiento. Esta posición enfrenta algunas dificultades. Para quienes cuestionan la división nítida de los contextos de descubrimiento y de justificación, se plantea el problema de si a las metáforas les cabe también un papel integrador e intermedio entre las instancias propias del descubrimiento y los criterios y procedimientos de justificación. Cabe determinar en qué medida se integran a las teorías y a las concepciones de las ciencias, si se piensa que lo que pertenece al plano heurístico no es en definitiva tan distinto del plano del conocimiento constituido y aceptado.

c.- En un grado de mayor reconocimiento, se les atribuye un papel significativo en la organización del conocimiento. Tendrían una función estructurante de nuestras experiencias, en un proceso constructivo en el que nuestras experiencias más primarias dan lugar a metáforas para la organización de experiencias más complejas y desconocidas. En esta posición están Lakoff y Johnson¹, quienes han señalado que todos nuestros conceptos, incluidos los científicos, se originan en experiencias humanas muy básicas, propias de nuestra estructura corporal y de nuestros rasgos biológicos. Estas experiencias, enraizadas en nuestra constitución física, nos proveen de herramientas para la organización del espacio que luego se extienden a ámbitos más complejos y abstractos. Así, lugares y relaciones como arriba, abajo, delante y detrás, se extienden a otros campos como el de la mente, estudiado por la psicología. De este modo, los estados de alegría y euforia se conceptualizan metafóricamente como estando en un lugar superior, y la tristeza y la depresión representados en lugares inferiores. Se trataría de mecanismos automáticos, no conscientes que permiten

1. En su obra (1980), *Metaphors we live by*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

extender a un dominio nuevo las adquisiciones de otro dominio más conocido, y su existencia es muchas veces explicada como un rasgo adaptativo de nuestra especie. Se trata de mecanismos que tienen una función económica: lo ya logrado en un dominio de conocimiento, permite ser capitalizado para la comprensión de otro dominio.

Pero si bien muchos señalan la existencia de estos mecanismos de organización metafórica en el ámbito del conocimiento natural, ordinario, su reconocimiento y aceptación en el ámbito de la ciencia es más resistido, debido a que se los considera como recursos primitivos, poco adecuados para la metodología rigurosa y precisa a la que aspira la ciencia. Lo que no queda claro, en estas discusiones, es si se está considerando la cuestión en el ámbito de su efectiva presencia, o si en cambio se está en el plano normativo, metodológico, relativo a la legitimidad o no de su utilización.

d.- Quienes intentan dar a las metáforas un papel de máximo reconocimiento, le atribuyen una función explicativa. Pero todo indicaría que el sentido que le dan estos autores a la noción de explicación, no es el mismo que se le da en la epistemología clásica, sino un sentido mucho más amplio y menos técnico: ni reemplazan a las leyes, ni ocupan el lugar de las condiciones iniciales del modelo heppeliano.

¿En qué sentido, entonces, puede decirse que las metáforas explican? Cabe aclarar que la cuestión no es analizada minuciosamente por los que sostienen esta tesis, sino que se limitan, en general, a afirmar que cumplen tal función.

La tesis puede interpretarse como sosteniendo que el transporte de una trama de relaciones que es propia del campo metafórico, es eficaz para detectar el mismo ordenamiento en el campo de aplicación de la metáfora. Como todas las analogías que funcionan, explican las relaciones que se establecen en un determinado campo, trasladándolas a la trama de relaciones existentes en otro campo. Claro que para que se pueda considerar al procedimiento como genuinamente explicativo, resulta necesario justificar previamente que la analogía efectivamente es adecuada, y no meramente darlo por supuesto.

En la actualidad se está dando una cierta tendencia hacia las denominadas epistemologías especiales o particulares, que se orientan hacia el tratamiento de los problemas tradicionales de la epistemología en contextos particulares: en una disciplina determinada, en el marco de una alguna teoría y en un momento histórico particular. Respecto del problema que nos ocupa, este enfoque se ve reflejado en los análisis que han hecho algunos epistemólogos de la existencia de metáforas en disciplinas como la psicología, la física o la economía, que aparecen tanto en tratamientos contemporáneos, como en las de algún momento de su historia. Un ejemplo claro es la obra de Mirowski, que se ha ocupado de analizar un amplio conjunto de metáforas que vinculan a la economía con la física. Así por ejemplo, ha señalado que las mercancías son concebidas como sustancias homogéneas, formadas de cierta estofa, y a las que consecuentemente se le aplican las propiedades físicas correspondientes. Por otro lado, el papel que les atribuye no es meramente heurístico, sino que las considera constitutivas de las teorías, desde los inicios mismos de la economía como ciencia. Refiriéndose a Piere Duhem, y coincidiendo con él, Mirowski afirma: "El no dice que las metáforas son meramente una fuente fructífera de inspiración: dice que son métodos para construir teorías"².

En psicología son interesantes también los estudios respecto del papel de las metáforas en la representación de la mente humana, donde han existido tres o cuatro metáforas fundamentales, que se repiten a través del tiempo, con algunas variaciones. Así, por ejemplo, se ha conceptualizado a la mente mediante la metáfora de la máquina: sea esta un robot, un reloj, como en el caso de Leibniz, o una computadora, como para los cognitivos contemporáneos. Muchos de estos últimos comenzaron tomando a la computadora como un símil o

2. Philip Mirowski, (1991) *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Natural Economics*, Cambridge University Press, p. 278.

como una metáfora, para convertirse con posterioridad en un modelo: el modelo computacional, que considera a los mecanismos psíquicos como el software de la mente.

También ha sido recurrente representar a la mente como un receptáculo cerrado: con lugares profundos y zonas periféricas. Una de sus variantes es la metáfora de la caja, negra o traslúcida, y también la de la habitación, en la que se ubican muebles, que representan entidades discretas: los estados mentales, o los contenidos mentales.

Esta manera particular y específica de estudiar los aspectos epistemológicos de las metáforas tiene más interés para los científicos, que prefieren el análisis de los casos que les son familiares, y en general descreen de los planteos abstractos de los filósofos. Pero estos tratamientos de casos, ha permitido, sin embargo, reconocer ciertos rasgos comunes en el modo de operar de las distintas metáforas.

Fundamentalmente se les reconoce que:

- i) operan un transporte de un dominio a otro;
- ii) operan una simplificación, ya que el traslado de un dominio a otro requiere de la eliminación de muchos aspectos;
- iii) son selectivas, puesto que destacan algunos rasgos, propiedades y relaciones y desestiman otros, y,
- iv) significan una economía para el pensamiento, que aplica el ordenamiento logrado en un dominio para la organización de un dominio diferente.

Así, por ejemplo, si la mente es pensada como una máquina, se destacan aspectos que tienen que ver con mecanismos, piezas, resortes y engranajes, que tematizan aspectos funcionales y dinámicos, y no topológicos. En cambio la metáfora de la caja o contenedor solo selecciona estos últimos aspectos, en detrimento de los funcionales.



Aunque el tema es interesante, el uso de las metáforas en epistemología solo merecerá un breve comentario.

Si la epistemología es un terreno más alejado de la experiencia, más abstracto que el plano en el que se desarrolla la ciencia, podría pensarse que es un ámbito en el que las metáforas no tendrían cabida. Muy por el contrario, se las encuentra en abundancia, aún en aquellos autores que son renuentes a reconocerles un lugar legítimo en las ciencias.

Así, por ejemplo, la metáfora de las teorías como edificios subyace a muchas afirmaciones, tales como la distinción en niveles o pisos que se superponen de abajo hacia arriba, y en cuya base se encuentran los pilares de nuestro conocimiento empírico. Pero como todas las metáforas, sus aplicaciones tienen límites. No hay tales cosas como puertas y ventanas de las teorías, pero hay en cambio estructuras, cimientos, y zonas centrales. Asimismo se ha utilizado la red como metáfora y también como símil. Las leyes e hipótesis de las teorías son pensadas como las hebras que forman un tejido. Esas hebras se entrecruzan en nodos que recorren toda la red, y que corresponden a los conceptos propios de las teorías, presentes en varias de sus leyes y que conforman la trama teórica.

La metáfora del árbol también es utilizada, cuando se hacen referencias a las raíces y las ramificaciones las teorías, así como de sus afirmaciones troncales.

Para concluir, cabe realizar algunas reflexiones. En algunos casos las metáforas se transforman en modelos. Dejar de actuar subyacentemente, para convertirse en construcciones explícitas, que permiten expresar y formalizar relaciones de un modo más sistemático y metodológicamente más reconocido. Resultan, en consecuencia, más plásticos y precisos, mientras que las metáforas son más rígidas, y operar subliminalmente, y con las mismas características que las presuposiciones paradigmáticas.

Algunas metáforas tienen un fuerte contenido organizativo, se

las denomina metáforas raigales y tienen una amplia influencia en vastos campos de la experiencia, mientras que otras son más circunstanciales, de alcances más limitados.

Cabe señalar, por último, que tanto en ciencia como en epistemología, cuanto más implícitas están las metáforas, más fuerte es su influencia. Si su presencia no es detectada su acción es más poderosa, y sus efectos se extienden más.

Filosofía de la mente

**IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997**

Estrategias de Interpretación en Filosofía de la Mente: un Debate Abierto

Patricia C. Brunsteins

Universidad de Buenos Aires



Al ocuparnos en filosofía de la mente de la naturaleza de los enunciados acerca de estados mentales y de sus condiciones de verdad surge también la cuestión acerca de cómo se atribuyen estados mentales (adscripción de la tercera persona) y cuáles son las condiciones para la atribución de los mismos. Actitudes proposicionales tales como creencias, deseos e intenciones pueden analizarse a la luz de las interpretaciones de un agente que, a partir de alguna estrategia o procedimiento adecuado, pueda dar cuenta de las mismas con el objeto de describir, explicar e incluso predecir las conductas.

Alvin Goldman en *Liaisons* sugiere la existencia de teorías diferentes de la interpretación de actitudes proposicionales. Las teorías que suponen racionalidad o algún principio de caridad, las "teorías" psicológicas del sentido común y las teorías de la simulación serían tres enfoques completamente diversos cuya única semejanza se manifestaría en el hecho de que son intentos para lograr la interpretación de las conductas de

un agente.

Es intención de este trabajo mostrar que si bien para Goldman son enfoques diferentes de interpretación en donde ninguno de ellos se apoya o supone a otro, no parece tan clara y tajante la separación entre al menos las teorías que suponen racionalidad y aquellas basadas en la similaridad. Un supuesto de racionalidad podría también suponer un principio de humanidad (Stich, 1983) ¹ y, viceversa, un principio de humanidad podría suponer la racionalidad.

II

La tesis de Goldman es que los filósofos de la mente se han dedicado mucho tiempo a estudiar los enfoques de la racionalidad y de la *folk psychology* sin haber apreciado suficientemente las posibilidades explicativas de las teorías de la simulación. A la pregunta acerca de cómo un agente o intérprete logra juicios respecto de las actitudes mentales de los otros, Goldman contesta que para que la filosofía pueda responder correctamente, la explicación *filosófica* de la interpretación debe ser lo suficientemente psicológica o cognitivista como para reflejar mejor la realidad. Y es aquí en donde el enfoque de la simulación gana más puntos que sus contrincantes.

A continuación, brevemente, esbozaré estos tres enfoques o modelos, todos o al menos casi todos, alternativos a la teoría de la decisión matemática para poder predecir las conductas y más cercanos a la práctica real.

Un primer modelo (simulación) es considerar lo que nosotros deberíamos hacer si tuviésemos las creencias y deseos relevantes, utilizándonos así a nosotros mismos para predecir la conducta de un agente. En otras palabras: simular es ponernos en lugar de la persona o "en sus zapatos". El hecho de que la simulación de la otra persona sea exitosa dependerá muy fuertemente de la similitud del conjunto de

sus creencias y deseos con los propios. Esta restricción pragmática para la traducción es llamada por Grandy "Principio de Humanidad" y este enfoque está inspirado en este principio.

Un segundo modelo de interpretación (*folk psychology*) contemplado por Goldman está constituido por el marco teórico inmerso en nuestra comprensión ordinaria que es utilizado para explicar y predecir estados mentales en otros seres humanos. Las personas, según este enfoque, poseen enunciados generales respecto de situaciones que involucran estados mentales que funcionan regulando sus explicaciones y predicciones. El conjunto de estas generalizaciones nomológicas ordinarias constituyen una teoría que apela a estados mentales internos cuyas relaciones causales son descritas por las leyes de esa teoría.

Un último modelo (racionalidad) está representado por ciertos supuestos de racionalidad que permiten a un individuo interpretar las conductas de otro asignando creencias y deseos, maximizando de este modo su racionalidad. El principio de caridad de Davidson y la estrategia intencional de Dennett son ejemplos puntuales de este enfoque teórico. El modelo también puede variar según el grado de racionalidad que le asignemos en la interpretación al agente, pues puede ocurrir que no sea máxima la racionalidad supuesta tal como ocurre en los modelos mencionados, sino que la misma sea mínima (Cherniak).² Si un ser humano quiere tener éxito en este mundo, i.e. quiere poder realizar adecuadamente sus actividades cotidianas, entonces debe poseer al menos la capacidad de no afirmar y negar lo mismo, debe poder emprender sólo las acciones que sean consecuentes con sus creencias y deseos y no podría no realizar este

2. Cherniak, Christopher, (1986), *Minimal Rationality*, MIT Press. Su posición de la racionalidad si bien es mínima y está también acotada por teorías auxiliares de la memoria y de la anatomía humana, es normativa mínima y adhiere expresamente a un principio de caridad también "mínimo", lo que facilitaría la tarea de interpretación puesto que partimos de un concepto más cercano a la realidad (argumento de "the finitary predicament").

tipo de acciones y pensamientos. Debería tener una capacidad deductiva mínima y poder efectuar algunas inferencias adecuadas de su conjunto de creencias, aunque *no todas*.

Más allá de las diferencias o semejanzas que podamos hallar en estos enfoques es evidente que Goldman considera que la estrategia de simulación vía la utilización del principio de humanidad es mucho más realista que una estrategia basada en la racionalidad. Pero, ¿qué significa ser más realista para Goldman? Si eso significa que los seres humanos de hecho utilicen esta estrategia para la interpretación, los experimentos mentales que se han desarrollado hasta ahora muestran que tanto una estrategia basada en la racionalidad al menos mínima, como una estrategia basada en la simulación, ofrecen algunas dificultades (Goldman, 1989. Davies, 1994).³ En este punto no veo cuál es la mayor ventaja de la interpretación vía simulación.

III

Según Grandy sería deseable basar nuestra simulación en todos los deseos y creencias de la otra persona, pero esto es imposible. Por eso sugiere como algo de vital importancia, efectuar las interrelaciones entre esas actitudes del modo más semejante posible a las nuestras. Si la traducción nos dice que las creencias y deseos de la persona están conectados de un modo totalmente diferente del nuestro, entonces no nos sirve. Tenemos, dice el autor, *“como un requisito pragmático de la traducción, la condición de que el patrón imputado*

3. Ambos autores han punteado una serie de experimentos mentales, sobre todo en niños de 3, 4, 5 y 6 años en donde se manifiestan serias dificultades con la estrategia que apela a la racionalidad y también con la *folk psychology*. Davies, se encarga de la carga de la prueba en contra de la simulación de Goldman en Davies, “The Mental Simulation Debate” *Philosophical Issues*, 5. *Truth and Rationality*, (1994). El desarrollo de Goldman se encuentra en el capítulo 1 (“Interpretación Psicologizada”) de *Liaisons*, 1992, MIT Press.

de relaciones entre creencias, deseos y el mundo sea lo más semejante posible al propio."⁴

Este es el punto de partida de Goldman para mostrar un enfoque diferente de la interpretación de estados mentales y acciones. Volviendo a nuestro propósito, este principio podría conectarse fuertemente con un supuesto de racionalidad.

Una propuesta semejante ofrece Stich en el Capítulo 2do de *The Fragmentation of Reason*, cuando considera al principio de humanidad como una manera adecuada de capturar nuestro juicio respecto de la creencia que hay que adscribir a un individuo en una determinada circunstancia. También adhiere a la idea de usarnos a nosotros mismos como modelos cuando intentamos predecir la conducta de otros sobre nuestro muy limitado conocimiento de sus deseos y creencias. Pero no está de acuerdo con Grandy en el hecho de que este principio sea un requisito pragmático y que si no fuera por nuestra capacidad limitada de conocer las creencias y deseos de la otra persona, no se necesitaría del principio de humanidad y se podría usar otro tipo de estrategia en la predicción de la conducta, por ejemplo, la teoría de la decisión matemática.

El argumento de Stich se apoya en que para utilizar la teoría de la decisión matemática, se debe poseer una caracterización intencional de las creencias y deseos del individuo, se debe poder identificar algunas de sus creencias como disyunciones, otras como condicionales y también identificar sus creencias como creencias acerca de algo, esto es, identificar el objeto de sus creencias.

Según Stich, si las creencias y deseos de un sujeto y los patrones causales de interacción entre ellos y sus estímulos no se acercan al patrón exhibido por nuestras propias creencias condicionales, entonces no cuentan como una creencia condicional. Por lo tanto, la teoría de la decisión matemática, en vez de ofrecer un modo de evitar el principio de humanidad, lo supone. De hecho ocurre

4. Grandy, Richard, "Reference, Meaning and Belief". En: *The Journal of Philosophy*, (1993), p. 70,

lo mismo con cualquier estrategia que requiera de la caracterización intencional de las creencias y deseos de un sujeto. En otras palabras, se requiere de la adhesión al principio para explotar las descripciones intencionales en la caracterización de los estados mentales de una persona.

Si continuamos nosotros la línea planteada por Stich y utilizamos como otra premisa que él sostiene como parte del argumento del capítulo, la relación íntima entre caracterización intencional y racionalidad, se sigue de ello que el principio de humanidad sostiene o apoya un enfoque racional de la interpretación.

La consecuencia de la posición de Stich respecto del principio de humanidad, es un argumento que juega en contra de la clasificación cerrada propuesta por Goldman.

En la misma vía propuesta por Stich, pero en un camino inverso, podríamos afirmar que el principio de humanidad se basa en la racionalidad. Pareciera que cualquier teoría que se apoya en la posible semejanza entre las creencias del que interpreta y el interpretado supone ya un análisis de qué sería racional hacer si uno estuviera en la situación del interpretado. Es decir, suponemos que existe cierta semejanza entre nuestras posibles creencias y las creencias del agente porque consideramos qué sería racional hacer en determinadas circunstancias. Es porque es racional actuar de determinada manera en una situación dada, (sea un supuesto de racionalidad máximo o mínimo), que podemos interpretar al agente en sus deseos, creencias y acciones como actuando de manera similar a la nuestra. También la racionalidad supuesta por Dennett en la "actitud intencional" supone, en un sentido amplio, el principio de humanidad. Ello se debe a la particular noción dennettiana de sistema intencional. Todos nosotros somos semejantes en el sentido en que somos sistemas intencionales. Podemos predecir la conducta de otro ser humano tratándolo como un agente, como si fuera racional. Adoptar la estrategia intencional es adoptar la actitud o perspectiva que rutinariamente los seres humanos aplicamos a

otros seres humanos u objetos y esto es, en cierto sentido, una *antropomorfización*.⁵ Simulamos la “etología” psicológica de las acciones de los otros.⁶

Para concluir, también quisiera decir que no veo la necesidad de suponer, si no se concede el punto del trabajo, que estos enfoques o diversas teorías no puedan complementarse, pues no siendo inconsistentes entre sí, uno podría tener como estrategia de interpretación un enfoque que apele a la simulación y, cuando las diferencias entre el conjunto de creencias posibles del intérprete sean muy diferentes de la del interpretado, usar una estrategia que suponga racionalidad.

5. Dennett, D. (1996) *Kind of Minds*, MIT Press. Capitulo 2.

6. Davies, “The Mental Simulation Debate”. En: *Philosophical Issues*, 5. *Truth and Rationality*, (1994) p. 194.

¿Explica Dennett la conciencia? De cómo falló por un tantito así.

Diana I. Pérez

Universidad de Buenos Aires - CONICET

En *La conciencia explicada*¹ Dennett se propone, como podrán imaginar, explicar la conciencia. Dar una explicación de un fenómeno es encontrar una manera de pensar acerca de él o, lo que es lo mismo, eliminar un misterio (33). Explicar la conciencia significa entonces, para Dennett, proponer nuevas maneras de pensar los diversos fenómenos que constituyen nuestra conciencia, los que, siguiendo a este autor, no son más que "efectos físicos de las actividades del cerebro" (28).

El método empleado por Dennett dista de ser un método filosófico ortodoxo. Por el contrario, a lo largo de su libro se dedica a destruir una familia de metáforas que han dominado en la literatura filosófica - y más allá de ella, aún en la actividad científica-, metáforas que, en tanto herramientas del pensamiento (466), se han utilizado para guiar nuestra búsqueda de explicaciones acerca de la conciencia o han servido para justificar la imposibilidad de proporcionarlas. Para lograr su objetivo -la explicación de la conciencia- propone

1. Dennett, D. (1995), *La Conciencia Explicada*, Barcelona, Paidós, En lo que sigue, todos los números entre paréntesis corresponden a esta edición.

Dennett una batería de metáforas alternativas que nos permitan generar una nueva manera de pensar acerca de los fenómenos que constituyen la conciencia. Algunas de las metáforas que Dennett propone eliminar son las del Teatro Cartesiano, el Testigo, el Significador Central. En su lugar propone adoptar las metáforas del Software, las Máquinas Virtuales, el Modelo de Versiones Múltiples y el Pandemonium de Homúnculos (466).

El modelo de la conciencia que Dennett propone reemplazar es el Cartesiano, tanto en su versión dualista (cap. 2) como materialista (cap.5). Dennett propone una batería de argumentos en contra de la idea del *Teatro Cartesiano*, cuya tesis principal consiste en concebir que hay una "meta crucial", una "frontera en algún punto del cerebro", un "lugar en el cerebro" (121) -por ejemplo, la glándula pineal- tal que aquellos pensamientos (contenidos) que "llegan" a este lugar se vuelven concientes. En el caso de la experiencia conciente, a este modelo se agrega la metáfora del *Testigo*, la idea de que hay un individuo, un "yo" en contacto privilegiado con algún punto del cerebro, tal que cuando una experiencia es percibida por ese yo, se vuelve conciente (333-4). En el caso de la emisión lingüística, este modelo postula la existencia de un *Significador Central*, un "jefe imaginario que controla la comunicación con el exterior" (242), es decir un lugar en el que se toma la decisión acerca de lo que se va a decir, otorgándosele significado a las emisiones lingüísticas del hablante.

El grave defecto que ostenta este modelo consiste en su incapacidad para explicar cómo es que aquellos procesos cerebrales que "pasan" por la línea de meta se vuelven concientes. Tiene una virtud: es lo único que quedará sin explicar. Por un lado, las ciencias biológicas avanzarán en sus explicaciones acerca de los procesos cerebrales, y paralelamente, la psicología puede dedicar sus esfuerzos a investigar qué ocurre con nuestros pensamientos concientes. El único misterio que queda sin resolver es cómo se conectan estos dos ámbitos. En suma: este modelo propone la existencia indispensable de un "milagro", el misterio de la conciencia quedará fuera del ámbito de

toda explicación posible por principio, pero, a su vez, con ese solo milagro se logra dar una explicación completa de toda la actividad mental.

Dennett, como dijimos, intenta eliminar los milagros para obtener una explicación acabada de la conciencia. Ahora bien, dado que el modelo Cartesiano lleva, necesariamente, a la postulación de un misterio resistente a todo intento de explicación, Dennett propone reemplazar el modelo cartesiano por otro alternativo, que no apele a milagro alguno. Una de las metáforas más iluminadoras que proporciona Dennett para explicar la conciencia es, a mi juicio, la de la fama. Dice Dennett:

"Andy Warhol anticipó un futuro en el que cada persona sería famosa por 15 minutos. Lo que capturó primorosamente en su observación fue la reducción al absurdo de un cierto (imaginario) concepto de fama. ¿Sería eso fama? ... Es cierto, sin duda, que gracias a los medios masivos, se le puede conferir fama a un ciudadano anónimo casi instantáneamente (Rodney King), y gracias a la volubilidad de la atención pública, la fama puede evaporarse casi igual de pronto. ... ¿Puede alguien ser famoso -no meramente visto por millones de ojos- por cinco segundos?... Ser visto en televisión y ser famoso son tipos diferentes de fenómeno; el primero tiene límites tecnológicamente bien definidos, de los que el segundo carece completamente. ... Lo que argumento ... es que ser un ítem en la conciencia no es para nada como estar en la televisión; es, más bien, una especie de fama mental. Casi literalmente. La conciencia es la celebridad cerebral- nada más y nada menos. Aquellos contenidos que son concientes son los que perseveran, los que monopolizan los recursos lo suficiente como para lograr ciertos

*efectos típicos y "sintomáticos" -en la memoria, en el control de la conducta, etc. ...no hay una inducción o transducción en la conciencia más allá de la influencia que ya está asegurada por haber ganado la competencia y por ello establecido lazos en las operaciones en procesamiento en el cerebro."*²

¿Cómo es que surgen fenómenos concientes a partir de la actividad cerebral en el modelo alternativo propuesto por Dennett? Es un hecho que la información llega por diferentes vías al cerebro. Una vez ingresada al cerebro, la información se procesa en paralelo en el cerebro. En palabras de Dennett: "Todas las variedades ... del pensamiento y la actividad mental ... se llevan a cabo en el cerebro a través de procesos paralelos, que corren por múltiples vías, de interpretación y elaboración de los estímulos sensoriales de entrada." (125) En nuestros cerebros hay, en cada instante, diferentes contenidos (estados portadores de información) conviviendo. Estos contenidos serían las diferentes imágenes que se proyectan en la pantalla de televisión (siguiendo la metáfora de la fama), pero no serían (necesariamente) contenidos concientes, porque no son (por ahora) "famosos". Pero, ¿cómo es que alguien se vuelve famoso? ¿qué es lo que permite distinguir a alguien famoso de alguien que no lo es?

Hasta aquí contamos con una imagen de la conciencia de acuerdo con la cual, por un lado, encontramos al cerebro procesando constantemente información en forma paralela y, por otro lado, hay contenidos concientes. Dennett insiste en la idea de que toda vez que uno intente "trazar una línea" en el flujo del procesamiento del cerebro para indicar qué contenidos "quedaron del lado conciente" y cuáles "quedaron del lado inconciente", esta decisión será siempre arbitraria

2. Dennett, D. "The Message is: There is no Medium", En: *Philosophy and Phenomenological Research*, (dec.1993) vol. LIII, No. 4, p. 929, mi traducción.

(139). Para hacer comprensible esta idea es que Dennett propone el *Modelo de Versiones Múltiples* de la conciencia. En pocas palabras: toda vez que se escribe un trabajo, conviven múltiples versiones del mismo. Estos textos se van corrigiendo, a medida que el autor va elaborando sus ideas, o que recibe comentarios acerca del texto que permiten su mejoramiento. En un momento determinado este texto se “publica”. Sin embargo, el texto ya publicado también está sujeto a posteriores modificaciones por encontrarse erratas de edición, o porque el autor decide modificarlo en posteriores reediciones. Y si nos preguntamos cuál es el texto definitivo, la decisión por una de estas versiones y no otra siempre será arbitraria. Lo mismo ocurre con la conciencia. El texto publicado es el contenido famoso.

Y así vuelvo al lugar en el que empecé: la metáfora de la fama, que es la que me permite plantear mejor mis dificultades respecto de la explicación dennettiana de la conciencia. ¿Qué es lo que hace que algo se vuelva/sea famoso? En términos no-metafóricos: ¿qué es lo que hace que un contenido del cerebro sea conciente o que nunca llegue a serlo? Dennett, a mi juicio, no ofrece una respuesta satisfactoria a este problema. Por el contrario, en los diversos pasajes de su obra en los que trata este tema, propone diferentes metáforas (otra vez metáforas!) pero incompatibles entre sí. Algunas de estas metáforas son las siguientes.

1. Los distintos contenidos del cerebro se seleccionan por medio de un *proceso evolutivo* (esto es por selección natural) (253). Pero en la misma página, refiriéndose a lo mismo, afirma que se trata de un proceso *cuasievolutivo*.
2. Los diferentes contenidos están en *competición*, uno de ellos es el *vencedor*, el que obtiene la *victoria* (288/9).
3. La *máquina joyceana* es la que hace que algo llegue a la conciencia (237;289)
4. El contenido conciente es el que está en la

superficie. Hay mecanismos, "hábitos de mente" que vuelven los *camino*s de acceso a la superficie más fáciles (235-6).

5. Para que un contenido se vuelva conciente, es condición necesaria que ese *contenido sea expresado*, que uno le diga a otro o a sí mismo que está en tal estado conciente (328).

Como vemos, Dennett intenta eliminar un milagro pero, para solucionar el problema que el milagro venía a responder, propone sólo una serie de metáforas inconsistentes entre sí. Del hecho de que no haya una línea fija que separe los contenidos del cerebro entre concientes e inconcientes, no se sigue que no sea posible, en cada ocasión, proponer una explicación acerca de dónde y por qué ha de trazarse la línea tal como se la traza. Algún criterio debería proporcionarse para distinguir contenidos concientes de los que no lo son. En el modelo cartesiano, este problema estaba resuelto: los contenidos/pensamientos concientes serán aquellos que llegan a la meta, que pasan por el punto en el que los procesos cerebrales se vuelven concientes. Es cierto, ahí se produce un milagro, pero está claro el criterio de distinción entre lo que es conciente y lo que no lo es.

Con respecto a este problema, creo que Dennett se encuentra atrapado entre tres alternativas posibles. La primera opción sería reconocer que no es posible ofrecer una explicación de por qué un determinado contenido se vuelve conciente y otro no o, siguiendo la metáfora de la fama, no es posible dar una explicación de por qué alguien se vuelve famoso. Creo que aceptar esta alternativa sería dejar algo crucial sin explicar, sería renunciar a una explicación completa de la conciencia; en suma, sería postular, nuevamente, un milagro.

La segunda alternativa sería ofrecer una explicación de este punto. Sin embargo Dennett no lo hace, sólo ofrece metáforas. Responder con metáforas no estaría mal, en la medida en que estas metáforas fueran compatibles entre sí. Las mencionadas más arriba

no lo son, y tampoco permiten identificar un camino que permita resolver este problema. No queda claro tampoco qué disciplina sería la encargada de hacerlo. Si esta es la alternativa que elige Dennett, queda mucho camino por recorrer para poder ofrecer, efectivamente, una explicación de la conciencia.

La tercera alternativa consistiría en sostener que la pregunta está mal planteada, y que no sólo no hay una línea fija que separe los contenidos concientes de los que no lo son, sino que entre los diversos contenidos del cerebro es posible trazar un continuo desde los menos concientes hasta los más concientes. La metáfora de la fama, otra vez, nos permitiría digerir mejor esta tercera alternativa: tal vez, la pregunta acerca de qué es lo que hace que una determinada persona sea famosa y otra no está mal planteada, porque se podría sostener que las personas son todas, en alguna medida, famosas, porque se puede ser famoso en un determinado contexto y no en otro, etc. Tal vez sólo hay un continuo desde la persona menos famosa hasta la más famosa, y no hay línea fija, y toda línea es arbitraria por la sencilla razón de que toda línea que pretende cortar en dos un continuo resulta arbitraria. Personalmente considero que esta tercera alternativa es inviable. Creo que la conciencia es una cuestión de todo-o-nada. O bien un contenido es conciente o no lo es, no tiene sentido decir que un contenido es más (o menos) conciente que otro. Por otra parte tampoco parece ser la idea que exhibe Dennett: en todas sus metáforas positivas, hay elementos que indicarían lo contrario: en el modelo de versiones múltiples está la idea del *texto publicado*, en el del pandemonium de homúnculos está la idea del *capitán virtual*, en la máquina joyceana (el *software* del cerebro) están los *contenidos computados*, etc.

En síntesis: sea cual fuere la alternativa que Dennett elija para dar cuenta de cómo es que los contenidos cerebrales se vuelven concientes, queda todavía algo por explicar para que la conciencia deje definitivamente de ser un misterio para nosotros.³

3. Agradezco los comentarios de Liza Skidelsky que permitieron mejorar sustancialmente una versión anterior de este trabajo.

Construcciones Lingüísticas y Teorías: El problema de la modelización de la mente

María José Sánchez Vazquez

Universidad Nacional de La Plata

Introducción: Las analogías científicas y el tema de lo mental

Las teorías científicas pueden ser entendidas al modo de construcciones analógicas. Las mismas constituyen interpretaciones acerca de la naturaleza, poseyendo una función de desciframiento, en especial, de los aspectos que aparecen confusos, complejos y que demandan una explicación explícita.

La mente constituye un campo de estudio con dificultades de abordaje múltiples. Y ello, por poseer ciertas propiedades atributivas características que podrían denominarse -en su conjunto- como materialmente insustanciables: no comparte con el mundo físico atributos tales como espacio, forma, tamaño, color, etc; volviéndose un objeto de estudio de acceso indirecto, en proporción más controvertido que muchos otros planos de investigación.¹

1. Es necesario recordar, en este punto, la polémica conocida como la *Crítica de la carga teórica de los objetos*, en relación a la separación entre el acceso a objetos directos e indirectos. El epistemólogo Klimovsky menciona un dato importante al respecto: las controversias no se hallan situada a nivel ontológico, sino más bien en el plano lingüístico - la dificultad de atribuir a los términos teóricos una definición ostensible como en el caso de los términos empíricos-. Al tratar el tema de "la mente", e intentar definirla, sabemos que dicha polémica se mantiene presente, aunque no mucho más que con los conceptos de la física tales como "masa", "materia", "fuerza". Gracias al uso de estos últimos en el lenguaje

Suele pensarse que para su acceso contamos con un aspecto muy propio de ésta y de simplicidad relativa: la característica de lo conciente. Existen índices que la vuelven más inteligible: sabemos, por la experiencia ordinaria, que las personas toman conciencia de los objetos o entidades que los rodean y cuyo campo senso-perceptivo abarca. Por otro lado, también hay una conciencia de los estados de ánimo, de los pensamientos, actitudes, conductas; se puede saber de ellos y hasta explicarlos, justificarlos o negarlos. De cualquier modo, en ambos casos, hay un reconocimiento de que son propios, de que es uno el que los posee. Sebastian Gardner, entre otros, menciona dos modos de referirse a la conciencia: 1) la *mentalidad como siendo* lo conciente, es decir, "un estado mental dirigido hacia un objeto *x* es *conciente de x*", y 2) como una *relación cognitiva* hacia los estados mentales, o sea, "*conciencia de conciencia de x*"; este segundo aspecto sería la condición necesaria para que pueda darse el llamado *autococimiento*.² Existe, pues, una identificación de lo mental con la conciencia en los dos sentidos mencionados.

Sin embargo, desde esta perspectiva, llaman la atención ciertos fenómenos que aparecen como *gaps*³ a este estado conciente, en donde el sujeto es sorprendido por algo que -en principio- no es reconocido como propio.

ordinario existe el prejuicio de que estos son de acceso más directo que nuestro problemático concepto de "lo mental". Véase Klimovsky, Gregorio, (1994), *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, A-Z editora - Cap. 3 y 20.

2. Gardner Sebastian, (1993), *Irrationality and philosophy of psychoanalysis*, Cambridge, Cap. 8, pp. 208.

3. Tomo aquí la traducción del término inglés *gap* como sustantivo "abertura" o "brecha" y como verbo activo "hacer una brecha en". Véase Cuyás Arturo, (1972), *Nuevo diccionario Cuyás de Appleton* (Quinta Edición), New Jersey - Ed. Prentice Hall Inc.

Sobre esta base empírica aparecen una serie de construcciones teóricas-interpretativas de diversas características: a modo de constructos modelísticos en sus intentos más acabados; o a la manera de simples metáforas, como único recurso para entender qué es la mente.

En general, las distintas versiones o teorías que hablan del problema de la unidad de la mente, de sus sub-estructuras, de sus relaciones con lo corporal y del status científico de las mismas, están construídas bajo la óptica de estas analogías lingüísticas. De algún modo u otro bajo el intento de teorización se halla el anhelo epistémico de creer que la mente es algo más que un simple constructo que los científicos arman; que corresponde a una realidad quizá en nuestros días más accesible e inteligible que en épocas cartesianas; pero que mantiene, sin duda, su misterio.

La tradición Cartesiana de la mente

La metafísica cartesiana nos introduce en el problema central de la filosofía de la psicología contemporánea: la relación mente -cuerpo. Es sabido que esta temática no es sólo una preocupación actual. A coincidir con el estudioso Étienne Gilson, "el problema de la unión de un alma intelectual y del cuerpo parece presentar dificultades insuperables".⁴ Este obstáculo se perpetúa desde Platón -con su *mundo de las ideas*, extrínsecas al sujeto-, transitando por la Edad Media, para desembocar en el pensamiento moderno, en donde las ideas ya no pertenecen a un mundo exterior sino que están internalizadas en el individuo.

Con Descartes la mente se vuelve transparente al sí mismo, con el privilegio inigualable de un acceso a sus estados sin posibilidad de error. La conciencia, como estado mental primordial, garantiza el verdadero conocimiento. Diferenciándose en su naturaleza de la materia,

4. Gilson É., (1976) *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Greco, Cap. IX - Ap. II - P. 583.

la mente es definida en un juego de contrapartida con ella. Se ha sostenido que este pensador realizó el ideal mecanicista de "sustituir una física basada en la metafísica por una metafísica basada en la física"⁵ Con ello, esta mente debe responder también a dicho modelo, aunque, paradójicamente, materia y espíritu son por esencia diferentes. La salida que adopta el cartesianismo es la descripción por la negativa de lo mental: el modelo mecánico sigue en pie, lo que aparece es la existencia de una *cosa pensante* dentro del cuerpo, que no comparte las características de lo material.

Desarrollos posteriores no han podido dejar de lado la importante influencia del pensamiento cartesiano. Sin embargo, variadas han sido las posturas críticas a este fuerte dualismo, y quizá hoy -en el ámbito de la filosofía de la mente- casi ningún filósofo sea dualista, ya que todos abogan por el monismo de algún tipo.⁶

Claro está, definir la propia concepción ontológica acerca de la dupla mente-cuerpo tiene poderosas consecuencias conceptuales en la construcción de teorías que van más allá del ámbito especulativo. Esto toca otros campos de teorización y aplicación; por ejemplo, el ámbito de la psicología. Allí, las grandes propuestas teóricas tienen un inmediato fin: el de la transformación de una realidad peculiar, el sujeto humano.

5. Roth León, (1937) *Descartes' Discourse on method*, Oxford , Clarendon Press, 1937, citado por Cohen I. Bernard(1909) en *Revolución en Ciencia*, Barcelona, Ed. Gedisa

6. Eduardo Rabossi, dejando a un lado el monismo mentalista (del cual realiza sólo una descripción de tipo histórica) sintetiza las dos variantes básicas del monismo materialista del siguiente modo: o el discurso acerca de lo mental carece de significado porque no tiene relación con nada real, o lo mental posee significado pero no contenido descriptivo, siendo sólo comportamientos producidos por factores físicos. Las mismas son desechadas por este filósofo, sosteniendo que existen versiones más acabadas tales como "la teoría de la identidad", "la teoría funcionalista" y "el conductismo lógico", cuyo representante es G. Ryle. Ver Rabossi Eduardo, "La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico, en *Acta Psiquiátrica de América Latina*, (1982), pp. 28, 143.

Es interesante puntuar que, si nos alejamos del entorno puramente filosófico para adentrarnos en la psicología, parecería existir hoy una inclinación notable a considerar la mente como algo distinto del cuerpo; y ésto apoyado con fuertes evidencias empíricas traídas desde la clínica misma.⁷ Sin embargo, no podría decirse que esto fuera una reedición del pensamiento cartesiano ya que, en combinación con esta idea, aparecen los grandes aportes del psicoanálisis freudiano, refutando muchos aspectos del sujeto ideado por Descartes, en especial, el tema del acceso privilegiado de la primera persona.

Retomaremos ahora elaboraciones actuales situadas en el extremo opuesto de la propuesta cartesiana, intentando desterrar del ámbito científico este supuesto. Un fiel representante de ello es Gilbert Ryle. Esta pretensión no implica negar los hechos -como el mismo autor sostiene- sino ubicarlos en una nueva "geografía lógica", poniendo de manifiesto el juego lógico de sus proposiciones enunciativas.⁸

Me parece pues interesante analizar la posición de Ryle, para elucidar finalmente de qué otro modo podríamos bucear en los *recónditos lugares del océano mental*.⁹

7. Podría tomarse -históricamente- los ejemplares casos de parálisis históricas (observados y escuchados por Sigmund Freud, sus maestros y contemporáneos), como los primeros estudios sistematizados sobre la mente dividida en el ámbito de la ciencia psicológica.

8. Ryle Gilbert, (1967) *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Ed. Paidós, Introducción, p. 14

9. El uso irónico de la frase tiene sólo el fin de mostrar que, en nuestro lenguaje cotidiano, estamos plagados de construcciones analógicas que permiten visualizar los problemas ordinarios del hombre cotidiano. La idea es que -a fuerza de su uso- este lenguaje metafórico se ha convertido en un campo común del entendimiento humano en relación a los enigmas de nuestra vida: la mente es uno de ellos. Tales metáforas nos ofrecen una posibilidad mediatizadora, logran que se encuentre para el hecho inexplicable un tipo de respuesta, cerrando el enigma epistémico. Esta idea no desmerece la tarea elogiada de Gilbert Ryle: su afán por explicitar estos usos lingüísticos.

Mitomanía científica

Gilbert Ryle circunscribe la temática de lo mental a través de un recurso por demás ingenioso: dismantelar las bases de la filosofía tradicional heredada de Descartes sosteniendo que han sido erigidas sobre un error categorial. Este error llevaría a suponer que la actividad primaria de la mente es el pensar, identificando ésta como el lugar donde se desarrollan los pensamientos.

La mente sería algo así como un *container*, un continente con capacidad para guardar algún tipo de contenido: en este caso, las ideas como objetos mentales. O como un *teatro privado*, por donde la persona, gracias a una suerte de percepción interna, vería desarrollar sus *escenas mentales*. Estos contenidos tendrían su fin al ofrecer al sujeto pensante el porqué, las razones de su accionar. Según esta "leyenda intelectualista" (en términos de Ryle) las operaciones inteligentes serían las precedidas por el reconocimiento intelectual de la persona, en otras palabras, el acto de volver los contenidos concientes. Una *máquina* que hace, tras la cual se oculta un *fantasma* que teoriza acerca de cómo se hace.¹⁰

La dura crítica de Ryle a este sistema de concepción filosófica podría resumirse en lo que he dado en llamar una suerte de "mitomanía científica": ante el supuesto de que la realidad mental es distinta a la física, los pensadores han abusado del recurso a la analogía para dar cuenta de este mundo, en apariencia, tan distinto al mecánico.¹¹

10. Ryle Gilbert, ob. cit- cap. II. Recordemos que Sebastian Gardner distingue, al respecto, una postura *Cartesiana* que sostiene que un estado mental -*conciencia*- no puede existir sin *conciencia de* (es decir, el primer sentido de conciencia, mencionado antes en la introducción, no puede existir sin el segundo modo) y la postura *No-cartesiana* como aquella que sostiene que no necesariamente debe cumplirse tal relación para hablar de estados mentales. Véase Sebastian Gardner, ob. cit.- Cap. 8 - pp. 208.

11. " Dejar de lado la leyenda de los dos mundos implica dejar de lado la idea de que existe una puerta cerrada y una llave que queda, aún, por descubrir" Ryle Gilbert, ob. cit- Ed.

Desde ya, Gilbert Ryle va a plantear una salida a este error científico. Embanderado bajo el denominado conductismo lógico, la crítica que ofrece es interesante y su respuesta como solución está coherentemente elaborada dentro del programa conductista.

La mente Ryleana

La negación de la fórmula intelectualista lleva al cuestionamiento de qué es lo mental para Ryle que no sea contenidos concientes (o pensamientos cartesianos). Conceptualiza al sujeto como activo corporal y mentalmente, pero no simultáneamente. La actividad es una sola. No hay tal cosa como estados mentales anteriores a la acción. Se aprende *a hacer* mediante la práctica y no por postulados teóricos.

Rápidamente podemos afirmar que aquí el problema de la agencialidad de tales estados mentales está felizmente descartado. Sin embargo, aunque admitamos que la persona es *sólo* su disposición a la acción (eliminando el problema de la sustancialidad de los pensamientos), no podemos dejar de observar que existen modos semejantes y también muy diferentes de relacionarse con lo externo que estimula; en una misma persona y entre varias personas en igual situación también. ¿A qué se deben esos “disparadores” subjetivos tan diferentes en una y otra persona?... Aunque no tengamos respuesta acabada (¿la tendremos algún día?) acerca de la causación, ello no desautoriza a preguntarse por el tema.

De todos modos, Ryle opta por una salida: su camino es la definición y atribución para lo mental de los denominados *términos o estados disposicionales*.

La descripción de la forma en que se procede debe hacerse

Paidós, Bs. As. 1967 - cap. X - pág. 276- Frase que sintetiza la postura de este autor respecto a la demanda de saber instalada en los ámbitos científicos y filosóficos sobre lo mental.

al modo de proposiciones hipotéticas, del tipo “*si se dieran determinadas condiciones... entonces se daría tal estado*”. No hay propiedad intrínseca que el sujeto pueda conocer, sino sólo disposiciones a poseer tal o cual propiedad. Estas disposiciones no describen estados mentales que existan en el interior.

Sin analogías, ¿Cómo hablamos de la mente?

En primer lugar, acuerdo con Ryle que la mente no puede entenderse en términos de una metáfora *adentro-afuera*, pues se corre el riesgo de confundirla con un reservorio de contenidos, identificándola con sus ideas o pensamientos; sustancializando así sus estados (recordemos que no hay materialidad mental) y facilitando el terreno para argüir que sólo basta un acto -el acto de hacer conciente el contenido- para tener evidencias de ellos. Creo que la *Tesis de la Transparencia* sostenida por la filosofía tradicional es bien derribada por Ryle. El “nada puede ocurrir en la mente de lo que la mente no sea conciente” (fórmula que sintetiza esta Tesis) parece hoy haber perdido vigencia teórica. Es más adecuado sostener que existen procesos mentales de los cuales la persona no tiene registro.¹²

La pregunta, sin embargo, es la siguiente: ¿puede evitar Ryle el uso de la analogía en la construcción teórica de la mente?. Parafraseando a Erdelyi “*todas las teorías científicas son analogías de una forma u otra, siendo la expresión de una semejanza entre dos campos*”.¹³ Desde un punto

12 Podría pensarse -dentro del campo de lo “psi”- al Psicoanálisis como teoría ubicada en el extremo opuesto de la Tesis Tradicional: existen procesos a los cuales el sujeto no tiene acceso, acercándose sólo por aproximaciones asintóticas, ya que los mismos se muestran a través de sus efectos en la vida ordinaria de los sujetos (v.g. equivocaciones, lapsus, fallidos, síntomas).-Esta idea freudiana está sustentada en el concepto-principio de la teoría, es decir, el inconciente estructural (*Icc*) formado a partir de una operación psíquica: la represión originaria.

13. Erdelyi Matthew, (1987) *Psicoanálisis, la psicología cognitiva de Freud*, Barcelona, Ed. Labor S.A. Cap. III - pág. 116.

de vista epistemológico, el programa conductista posee pretensiones legítimas de ser algo más que enunciados empíricos básicos. Uno podría sostener al respecto que su objetivo es la traducción metodológica de un mero discurso mentalista a exactas proposiciones comportamentales. Pero, ¿no podría verse aquí algún tipo de reduccionismo, aunque más no sea por la leve impresión de que la explicación de la mente necesita 'algo más' que la conducta visible o la disposición a la acción?

Ryle habla de "un comportamiento lógico equivocado" por parte de los filósofos que han tratado el tema de lo mental; por otra parte dice no querer proponer a la psicología un método nuevo ni criticar las hipótesis de las teorías científicas.¹⁴ Si su propósito es sólo desterrar el uso mítico de las ideas filosóficas, uno se queda esperando que la nueva propuesta ofrezca una alternativa, no sólo de explicación lingüística, sino también de aporte conceptual para comprender más acabadamente nuestro objeto de estudio, dependa esta explicación del campo de la psicología o de otro campo científico.

Lo demostrable y lo inferido de la vida mental

No se puede admitir, desde la perspectiva de la facticidad psíquica, que conceptos tales como *conciencia* e *inconciente* sean meros usos lingüísticos, o malos usos. Coincidimos en que la existencia de tales términos está íntimamente relacionada con la teoría en la cual fueron gestados; pero también sabemos que su acuñación está originada en procesos demostrables y contrastables y, a su vez, permiten aprehender inferencialmente el porqué de tales procesos. Que se esquive la pregunta por la causación no significa que no haya una determinación de los estados. Elucidar si esa determinación es intrínseca, extrínseca o ambas respecto de la persona nos conduce ya a otro tema: el de la agencialidad e intencionalidad- cuestión que no

14. Ryle Gilbert, ob. cit.- Cap. X - pág. 283

será desarrollada en el presente trabajo-

Los enunciados disposicionales, propuestos por Ryle, son aplicables a las acciones, reacciones o estados del objeto, autorizándonos a predecir y modificar las mismas. El agrega una tercera posibilidad: también nos permiten explicar.¹⁵ Critica la idea de que la psicología sea el único estudio empírico autorizado del comportamiento humano, sosteniendo a su vez que la llamada “investigación psicológica” no puede definirse como la búsqueda de explicaciones causales. Si bien esto es cierto (ya que no todas las explicaciones en psicología son del tipo causal), también es legítimo sostener que el intento de explicación conlleva un interrogante por la causación, el modo u origen en que tal sujeto llegó a la acción, reacción o estado actual. Desde esta perspectiva se puede concluir que este tipo de enunciados simplemente posibilitaría describir los hechos; o -en el mejor de los casos- explicar con muy poco alcance. ¿Serían buenas teorías aquellas que sólo contemplaran términos y oraciones disposicionales?...

Conclusión: El alcance de la propuesta Ryleana

Recordemos, finalmente, que aquí no hay que perder de vista la posición complementaria que deben tomar las teorías científicas: si su función es explicar nuestro mundo tan intrincado, ningún científico se comporta hoy al modo de creerlas exhaustivamente abarcativas; tampoco parece haber una tendencia excluyente de las teorías que aparecen como rivales. Abordando nuestro campo de lo mental, estamos en un momento en el que hasta las posturas psicoanalíticas y la llamadas ciencias cognitivas parecen acercarse. Estamos entendiendo que una posición teórica sólo nos muestra una cara de la moneda; y queremos ver también el otro lado...

La explicación que Ryle ofrece de la vida mental nos muestra

el lado del “relieve” de la moneda, el que primero se palpa; pero no hay que olvidar que si damos vuelta nuestro penique encontraremos el valor de la cara palpable; para ello tendremos que conocer el sistema que descifra el número hallado: la inferencia sobre la observación.

Esta inferencia supone encontrar las leyes que la regulan, se hable aquí de leyes causales o razones. De todos modos, no se ha discutido aquí los principios normativos para el funcionamiento de la mente, si -por ejemplo- comparte o no las mismas leyes funcionales del cuerpo.

Mi interés ha sido abocarme a la tarea de explicitar que el uso de analogías lingüísticas es necesario, imprescindible, para acceder a la realidad que nos circunda. Las razones podrían ser variadas: desde entender que somos sujetos ontológicamente estructurados por el lenguaje -y siendo el mismo nuestra única herramienta de acceso a esa *pura realidad* dada-; hasta pensar que existe en las personas -desde lo gnoseológico- algo así como un *horror al vacío explicativo*, y una demanda de respuesta al deseo epistémico, función que vendrían a cumplir muy bien las construcciones analógicas.

En el campo epistemológico las teorías son la formalización elaborada de este modo de acceder a los objetos. La mente es uno, y cualquier teoría que la abarque -sea conductista o intelectualista- se servirá del campo analógico para agotarla en su comprensión.

Depurar las teorías de la mente expresándolas en proposiciones hipotéticas -o disposicionales- es sólo una parte de su explicación. En este sentido, creo que el error de Ryle es enfatizar precisamente más el error del mito explicativo que ver su alcance y sus beneficios. Es verdad que podemos decir que hay mitos -o analogías- más adecuados que otros, pero no creo que pueda afirmarse que haya que desterrarlos.

Las construcciones analógicas permiten -entre otras cosas- pensar y describir lo mental como un sistema de algún tipo, con propiedades, relaciones y modos de funcionamiento propio. Podemos discutir sobre si la mente es más parecida a una polis griega o a una ciudad medieval; o si podría semejarse a una máquina que computa

serialmente o en paralelo, o cualquier otro constructo que imaginemos; pero lo cierto es que siempre vamos a encontrar algún modo lingüístico para intentar comprenderla, y ello dependerá hasta de factores socio-históricos por los que atraviesan las teorías científicas.

Para terminar, creo que la propuesta de Gilbert Ryle se encuentra también incluida en una etapa del pensamiento filosófico y científico particular, en donde la reacción conductista y todos sus modos de presentación -lógico, psicológico- vienen a contraponerse a una larga tradición intelectualista y sustancialista de la mente. Así, ofrecen sólo una versión explicativa que de ningún modo es completa; tienen, yo diría, una función epistemológica para nada despreciable: mostrar que la literalización de lo que originalmente fue una metáfora es muy peligroso; pero ello para nada significa que dejemos de usarla

De como la "Mente Cartesiana", tras varias mutaciones y diversos camuflajes, logró infiltrarse en la inteligencia artificial y de las dificultades que conlleva su abandono.

Liza Skidelsky

Universidad de Buenos Aires

Algunos problemas tradicionales de la metafísica y de la teoría del conocimiento parecen haber sido acaparados por la Inteligencia Artificial (IA) y la psicología cognitiva, por nombrar sólo algunas de las disciplinas que caen bajo la denominación de 'ciencia cognitiva'.

Preguntas como: ¿qué es la mente?, ¿qué es el pensamiento?, ¿cómo es posible el conocimiento?, parece que se han corrido de su terreno tradicional *a priori* o conceptual para formar parte del ámbito de la investigación empírica.

Pero, ¿qué aportan los desarrollos de la IA?, ¿cuáles son los problemas que ahora, desde una perspectiva empírica, tenemos mejor definidos o los fenómenos que comprendemos mejor que cuando Descartes y las teorías sucesivas los plantearon desde una perspectiva no empírica?

En este trabajo no intentaré evaluar los resultados de la IA en relación a problemas filosóficos particulares sino que me concentraré en la concepción global de la mente [...] e intentaré mostrar que no sólo no constituye una alternativa a la concepción filosófica tradicional de la mente, heredada del modelo cartesiano, sino que los

intentos no cartesianos de la IA presentarían una gran dificultad para su ambicioso proyecto de modelar una mente humana.

Dennett (1978) sostiene que la IA¹ y la epistemología (entendida de aquí en más como teoría del conocimiento) pueden verse como un intento de dar cuenta de la pregunta abstracta: cómo es posible el conocimiento. Así, tanto el psicólogo cognitivo interesado en la modelación de la mente humana como el epistemólogo tradicional intentan responder a la pregunta kantiana de cómo algo puede experimentar o conocer cualquier cosa.

Por el contrario, Rorty (1979) considera que no hay ninguna conexión entre la psicología y la epistemología y que dado el criterio claro de distinción entre ambas, la primera no puede tener ningún fin epistemológico.² Basándose en la distinción wittgensteiniana entre explicación y justificación, Rorty sostiene que la psicología, que se ocupa de la explicación de cómo llegamos a tener conocimiento, no se relaciona con la tarea epistemológica de la justificación del conocimiento.³

Evidentemente, Dennett y Rorty no están hablando de lo mismo cuando hablan de epistemología. La pregunta epistemológica que Rorty quiere disolver es: ¿es posible el conocimiento? y la respuesta afirmativa va dirigida contra el escéptico que sostiene que todo nuestro conocimiento acerca del mundo real podría estar equivocado. Rorty se opone a considerar la epistemología como el estudio de las representaciones internas que fundamentan nuestro conocimiento. Estudiar cómo funcionamos no nos dirá nada acerca de si estamos justificados en creer lo que creemos. Así, se opone a la tradición iniciada

1. Cuando menciono la IA, me refiero a aquella rama, la psicología computacional, cuyo objetivo es la modelación de la mente humana.

2. Rorty (1979), p. 233.

3. Rorty (1979), p. 228.

por Descartes que defiende una teoría del conocimiento basada en el funcionamiento de los estados mentales y que considera al conocimiento como representaciones exactas de la realidad.

Hasta aquí hay dos proyectos epistemológicos, uno independiente de una psicología empírica y relacionado con la justificación del conocimiento (Rorty) y otro asimilable a la psicología y que no consistiría más que en el caso límite de la pregunta psicológica: ¿cómo puede un sistema alcanzar cualquier logro cognitivo? (Dennett).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo esto con la 'mente cartesiana'? Lo que denomino 'mente cartesiana' consiste en un sistema de representaciones internas que median entre el organismo y el mundo. La mente es concebida como una entidad interna que posee las ideas como sus objetos. Así, los pensamientos, las creencias, etc. son representaciones a la manera de objetos en la cabeza de los individuos. El organismo se conecta con el mundo por medio de la relación de representación. Así, el organismo posee una especie de modelo interno que representa los rasgos del mundo sobre los que actúa. Este sistema representacional que constituye los estados mentales del organismo y sobre los que los procesos mentales operan permite dar cuenta de la conducta del organismo.

Rorty ataca la epistemología cartesiana que intenta fundamentar el conocimiento en un sistema representacional interno y considera que la psicología cartesiana (lo que acabo de esbozar como 'mente cartesiana') no constituye un peligro en tanto que no tiene consecuencias epistemológicas, sino que simplemente no parece ser una idea interesante. Dennett no está interesado en la epistemología tal como Rorty la entiende sino en lo que se denomina 'epistemología naturalizada'.

Hoy en día parece haber consenso en torno a que la mente forma parte del mundo natural. El naturalismo epistemológico o metodológico considera que hay que abordar el estudio de la mente como cualquier otro objeto del mundo

natural.⁴ El naturalismo aplicado al estudio de la mente puede ser visto como el intento de explicar cómo los seres humanos tienen, de hecho, creencias, pensamientos, percepciones, etc. aludiendo a los mecanismos internos que hacen posible estas capacidades cognitivas a diferencia de los intentos *a priori* o normativos acerca de cómo deben o deberían ser las capacidades cognitivas. El *best seller* de D. Dennett, *La conciencia explicada*, es el mejor ejemplo de esta actitud. Allí, Dennett hace uso del estado actual de las ciencias empíricas para socavar la noción cartesiana de conciencia.

Como dije más arriba, hay dos proyectos epistemológicos distintos. Uno relacionado con mecanismos internos que hacen posible el conocimiento (Dennett) y otro con las prácticas sociales que justifican el conocimiento.⁵ D. Davidson extrema la línea de ataque de Rorty a la epistemología cartesiana atacando también la psicología cartesiana. Para Davidson, preguntar qué es una creencia no consiste en el análisis de una representación ni las creencias forman parte de un modelo del mundo que usa el sujeto para enfrentarse a él sino que son analizadas en términos de cómo un organismo interactúa causalmente con su entorno, las creencias son entendidas como hábitos para actuar. En este sentido, Rorty afirma que Davidson propone un modelo no cartesiano, puesto que no necesita postular representaciones internas del entorno para dar cuenta del comportamiento humano.⁶ Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con la IA? La IA, que se ocupa de explicar las funciones mentales cognitivas, es la encargada de dar cuenta de la arquitectura mental requerida para que un sistema como la mente pueda obtener un determinado logro cognitivo. En otras palabras, es la encargada de responder a la epistemología naturalizada de Dennett.

4. Stroud (1996), p. 44; Chomsky (1995), p. 28.

5. Cf. Rorty (1979), p. 18; Davidson (1988), p. 161.

6. Cf. Rorty (1996), p. 26.

La IA que intenta modelar una mente (o psicología computacional) nace a partir de dos ideas básicas. En primer lugar, la tesis de que existe un nivel cognitivo de procesamiento de la información intermedio entre el nivel de las descripciones del sentido común o fenomenológicas y las descripciones en términos del sustrato material del sistema. Esto es, hay un nivel en el que el sistema opera con representaciones. En segundo lugar, la tesis funcionalista que sostiene que reproduciendo la estructura funcional de un sistema, todas las propiedades mentales tienen que reproducirse. Así, una máquina (tal como se supone que es el cerebro) con la estructura funcional adecuada debería poder reproducir pensamientos, creencias, en fin, todo lo que nosotros con nuestros cerebros pensamos y sentimos.

La noción de un sistema de representación está íntimamente ligada a la tesis de un nivel cognitivo de descripción de la actividad de un sistema u organismo cognitivo.

El problema consiste en que mucho de lo que Rorty le critica al cartesianismo epistemológico se aplica al cartesianismo psicológico o a lo que denominé la 'mente cartesiana'.

La intención en IA de modelar una mente como un sistema de representaciones que constituye una especie de teoría acerca del mundo nos pone ante el problema del divorcio entre la mente y el mundo. Esto ocurre, en parte, porque se necesita representar el mundo en el interior del sistema cognitivo puesto que no hay un mundo real, es decir, no se puede simular la complejidad de las variables que intervienen en el mundo real y la infinidad de intercambios entre un organismo y el mundo.

La postulación de una mente que posee representaciones trae el problema de cómo esa mente se relaciona con el mundo. Problema que Rorty considera una consecuencia nefasta del cartesianismo epistemológico⁷ y es lo que le permite al escéptico entrar en escena. La 'mente cartesiana' que se infiltró en la IA nos pone ante un divorcio

7. Rorty (1979), p.244.

entre la mente y el mundo, y el problema de cómo saltar de la mente al mundo. El problema de cómo conectar el contenido de nuestros estados mentales y el mundo, habida cuenta de los enfoques externalistas que sostienen que la determinación de lo que pensamos está dada por la manera en que el mundo es. Dicho de otra manera, dado que tenemos pensamientos y que algunos de éstos son acerca del mundo, hay que explicar cómo la mente se relaciona con el mundo de manera que tenemos los pensamientos que tenemos y, extremando esta postura, una mente cartesiana no podría ni siquiera tener ningún pensamiento puesto que lo que está en el mundo determina el contenido de nuestros pensamientos. Es decir, si bien en la IA no se infiltra la epistemología cartesiana porque los cognitivistas no están interesados en la cuestión de la fundamentación del conocimiento, algunos de los problemas que se desprenden de la epistemología cartesiana también parecen desprenderse de la psicología cartesiana porque, tal como lo veo, ambas comparten la idea del divorcio entre la mente y el mundo.

Si de lo que se trata en las ciencias empíricas y en la filosofía naturalizada es de estudiar la mente como un objeto más de la naturaleza, actualmente hay dos vías para naturalizar la mente cartesiana (no naturalista). Por un lado, los intentos de J. Fodor (1990) de naturalizar la relación de representación, específicamente, la relación entre las representaciones y el mundo (intencionalidad), postulando una teoría causal covariacional entre el contenido representacional de nuestras creencias y los objetos del mundo. Este proyecto tiene innumerables dificultades⁸ que no puedo explicitar ahora. Por otro lado, el intento de Dennett de considerar a la mente como un eslabón de un proceso evolutivo biológico e intentar explicarla en función de las ciencias cognitivas. Proyecto que también presenta dificultades.

Si la IA no puede salir de la mente cartesiana y los proyectos

8. Entre ellas, está la dificultad de proyectar científicamente el vocabulario mental, que se utiliza para dar cuenta de la conducta, en las clases naturales de la ciencia. Cf. Fodor (1980).

de naturalización al estilo de Fodor no parecen tener éxito, con lo que nos quedaríamos es con un modelo de la mente en donde no se puede dar cuenta de este salto hacia el mundo. Si, por otro lado, optamos por el proyecto de naturalización de Dennett, aunque no parece haber una mente cartesiana⁹, hay un componente normativo dado por lo que Dennett llama la 'actitud intencional'. Esta consiste, básicamente, en que para dar cuenta de la conducta de un sistema, le adscribimos deseos y creencias bajo el supuesto de la racionalidad del sistema.

Ahora bien, dado que la mente no parece estar divorciada del mundo, tal como las propuestas pragmatistas de Davidson y Rorty nos ofrecen y los desarrollos de las disciplinas humanas vienen proponiendo desde la crítica al sujeto de la modernidad, ¿cómo abandonamos una psicología cartesiana?

Si no hay un nivel de descripción representacional, si no se postula un sistema de representaciones internas, nos quedaríamos con una psicología que se acercaría cada vez más a las descripciones neurofisiológicas o puramente formales. Una psicología bien anclada en la idea de que para dar cuenta de las capacidades cognitivas sólo es necesario apelar a mecanismos internos (tesis internalista).¹⁰

Tal parece ser el caso de las propuestas que consideran a la mente como sistemas dinámicos descritos en términos matemáticos.¹¹ Un modelo de la mente sin una descripción [...] de lo que hace el sistema, en términos semánticos y sólo en términos de ecuaciones diferenciales o de sinapsis neuronales, ¿explicaría la mente? ¿sería una visión alternativa de la mente? Parece que la mente queda vaciada de representaciones y con esto de cualquier descripción que permita entender la conducta del sistema en términos de creencias, pensamientos, y demás nociones cognitivas (mentales, semánticas).

9 . Por lo menos ese es su intento en Dennett (1991).

10. Cf. Chomsky (1995), pp. 27-8

11. Cf. Van Gelder (1995).

Si esto fuera así, la concepción de la 'mente' que tendríamos desde la IA no nos permitiría dar cuenta del comportamiento humano. Serían necesarias otras disciplinas como una teoría de la acción, la psicolingüística o, en general, disciplinas que permitan dar cuenta de la puesta en uso de las capacidades cognitivas en la interacción con el mundo.

Este abismo entre el ámbito explicativo interno y externo al organismo, y por otro lado, entre el ámbito empírico y normativo constituiría una dificultad enorme para el proyecto fuerte de la inteligencia artificial de simular mentes humanas (en robots) que piensen y actúen de la manera en que los humanos lo hacemos.

Bibliografía

Chomsky, N. (1995) *Language and Nature, Mind*, vol. 104, 413, pp. 1-61.

Davidson, D. (1988) "Las condiciones del pensamiento". En *Mente, mundo y acción*, (1992), Barcelona, Paidós, pp. 153-161.

Dennett, D. (1978) "Artificial Intelligence as Philosophy and Psychology". En *Brainstorms*, (1981) Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 109-128.

Dennett, D. (1991) *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995.

Fodor, J. "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology". En *Representations*, (1980), Cambridge, MIT Press, 1981, pp. 225-253.

Fodor, J. (1990) *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass. MIT Press.

Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

Rorty, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

Stroud, B. "The charm of naturalism". En: *Proceedings and Addresses of the APA*, (1996), 70:2, pp. 43-55.

Van Gelder, T. "What might cognition be, if not computation?". En *Journal of Philosophy*, (1995), vol. xci, 7, pp. 345-381.

Filosofía Contemporánea

**IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997**

El pensamiento nietzscheano como filosofía de la tensión: otras formas del pensar.

Mónica B. Cragnolini

Universidad de Buenos Aires, CONICET

La caracterización de la filosofía de Nietzsche ha generado, en la mayoría de sus interpretaciones, la confinación de la misma a posiciones extremas e irreductibles: o el irracionalismo (la interpretación del vitalismo y sus diversas variantes) o el superrracionalismo de la voluntad calculante (Heidegger); o la crítica negativa o *el amor fati* de la afirmación total, y así en otros aspectos. Sin embargo, pareciera que lo característico de este filosofar consiste no sólo en el rechazo de las posiciones últimas, sino precisamente en la tensión que se expresa en la necesidad "conjunta" del "sí" y del "no". Dar respuestas últimas, arribar a fundamentos, es lo propio del nihilismo decadente, pero la incapacidad de crear respuestas, la mera negación, resulta también atributo de los carentes de fuerzas. En este sentido, la filosofía nietzscheana es tanto un pensar del "sí" como un pensar del "no", pero en una tensión constante que no alcanza síntesis últimas.

Pensamiento y argumentación

Uno de los temas que ha quedado como

asignatura pendiente en el debate modernidad-posmodernidad es el de la razón, y el de la posibilidad de pensar otras formas de racionalidad que permitan el filosofar desde parámetros diferentes al de la argumentación o la demostración (parámetros precisamente criticados como modelos de un determinado tipo de razón). En esta última década, la necesidad de pensar otro modelo de racionalidad pareciera apuntar sobre todo, en la dirección de una razón "hermenéutica" o interpretativa.¹

Habida cuenta de que gran parte de las críticas al filosofar moderno y su operar racional apuntan a destacar su carácter resolutorio y totalizador, en el sentido de arribar a soluciones últimas o síntesis totalizantes, se podría proponer, como herramienta conceptual, la idea de un pensar tensionante, es decir, un pensamiento que mantenga en constante tensión los conceptos, de manera tal de no concluir en soluciones últimas sino siempre provisorias. Sin lugar a dudas, el pensamiento nietzscheano podría ubicarse en esa línea, en la medida en que se lo interprete como filosofar perspectivista. Como "muestras" de ese carácter tensionante, quisiera destacar tres: la relación entre la afirmación y la negación, el carácter "irresolutivo" de la *Wille zur Macht*, y el modo en que, a partir de dicho carácter, es posible interpretar conceptos como el de "subjetividad" o el de "temporalidad" más allá de la mera deconstrucción "negativa" de los mismos. Estos tres puntos estarían relacionados, desde una concepción disciplinaria de la filosofía, con la cuestión del método del filosofar, el "fundamento" del sistema y las posibilidades que la conjugación de estos dos aspectos determinan para la consideración de otras temáticas. Sin embargo, en el pensamiento nietzscheano estos tres aspectos indican más bien ámbitos de cruce del pensar, cuyo carácter "metódico" no podría ser

1. VITIELLO, V., en "Racionalidad hermenéutica y topología de la historia", en VATTIMO, G., (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, trad. S. Perea Latorre, Colombia, Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 211-244, desarrolla la idea de "razón ambivalente" en Freud, idea que tendría puntos de contacto con esta noción de filosofar tensionante que estoy exponiendo.

entendido si no es desde la ficción de una *Wille zur Macht* tensionante y, al mismo tiempo, es desde esta tensión que se torna posible configurar, por ejemplo, la idea del “yo” como cruce de fuerzas que posibilitan dicho ejercicio.

Tensiones del sí, tensiones del no

La tarea crítica de la filosofía nietzscheana (sus “no”) es la más evidente, y la que da lugar a ese pensamiento de combate que implica el filosofar desde el martillo y la destrucción de los conceptos metafísico-morales. Destrucción que se perfila como tarea siempre inacabada, en virtud de las “sombras de Dios” que constantemente ocupan su lugar una vez muerto éste. Pero la destrucción es una tarea interminable no sólo porque “el hombre es un animal que venera”² y necesita arrodillarse, para poder soportar la vida,³ sino también porque el fin de la destrucción significaría el fin del pensamiento, la detención del poder negativo que desde la corrosión de todas las “verdades” alcanzadas permite que las mismas no se transformen en nuevos fundamentos o nuevas seguridades. En los distintos momentos en que Nietzsche asume esta tarea crítica, entendida como labor destructiva del *monotono-teísmo*, de los grandes fundamentos, o bien como tarea genealógica, lo que importa no es la destrucción “desde dentro” de los sistemas, sino la crítica a partir de los efectos. Este es un aspecto que debe ser tenido siempre en cuenta, porque a partir de allí se puede entender a qué se apunta con esta crítica. Si la misma se desarrollara

2. Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (en adelante, *KSA*), Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980, en este caso, *Die fröhliche Wissenschaft (FW)* 346, *KSA* 3, pp. 579-581.

3. Por eso la imagen del espíritu decadente es la del camello, que se carga con los “deberes” y se arrodilla para que lo carguen. Véase *Also sprach Zarathustra (Za)*, *KSA* 4, “Von den drei Verwandlungen”, pp. 29-31.

“en el interior” de los sistemas, la armas destructivas tendrían que ser fundamentalmente argumentativas: un sistema se construye con argumentaciones y con ellas se refuta. Sin embargo, lo que determina la aceptación o rechazo de un sistema se relaciona con la voluntad de poder. Por ello, Nietzsche criticará los “efectos” de los argumentos y no los argumentos mismos -y cuando critique argumentos, lo hará de manera tal de dejar abierto siempre el camino a la contradicción, tal vez con el fin de mostrar que lo importante no se halla en la refutación, sino en otro ámbito -relacionado con la *Wille zur Macht*. Criticar los efectos implica tener en cuenta qué es lo que los grandes sistemas han producido, más allá de las esterilidades de las argumentaciones y contrargumentaciones: cómo en torno a los fundamentos se ha organizado la política y la sociedad, cómo a partir de fundamentos y grandes ideales se han asesinado y exterminado a razas y pueblos, cómo en nombre de razones morales se ha sometido a la violencia a individuos e ideas. Por ello, lo que se opone a la la voluntad de verdad de los sabios que aspiran a tornar pensable lo que existe desde la construcción de redes-telarañas conceptuales en las que todo lo que “cae” queda paralizado, momificado y muerto es la “voluntad de veracidad” (*Wahrhaftigkeit*) del hombre que se va al desierto sin sus dioses.⁴ Se podría decir que ésta es la *Stimmung* propia del filósofo crítico, lo que implica comprender el conocimiento como lucha, y la crítica como “instrumento” del filósofo⁵ para derrotar los viejos ideales. De allí el carácter de “máscara” atribuible a la misma, es decir: el “no”, la crítica, no son, en ningún momento, “fondos” para el filósofo, no son fundamentos, sino sólo posibilidades. Por ello, si el intento apunta más

4. Así como el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto (*Za, KSA 4, “Von den drei Werwandlungen”, p.30*), porque “En el desierto han habitado desde siempre los veraces (*die Wahrhaftigen*), los espíritus libres, como señores del desierto” (*Za, KSA 4, “Von den berühmten Weise”, p. 133*).

5. *Jenseits von Gut und Böse, (JGB), KSA 5, 210, p. 144.*

a los efectos que a los elementos internos de los sistemas, el mantenimiento de la tensión del pensar se constituye en uno de los medios que impiden retornar a lo mismo que se critica: la detención en posiciones últimas.

Ahora bien, es sabido que Nietzsche señala que esta figura del espíritu libre crítico es una "figura de tránsito", y que debe "dar paso" a la del filósofo artista. En este sentido, se podría pensar, en primera instancia, en una dialéctica superadora de la negación: el "no" sería, en esta interpretación, el "paso" que permitiría luego la afirmación creadora. Que el "no" sea antecedente del "sí" ("he dicho 'no' siempre para decir sí", indica Nietzsche) no tiene por qué significar que uno anularía al otro: por el contrario, lo que parece mostrar la filosofía nietzscheana en su ejercicio perspectivístico, es que el "no" y el "sí" se requieren mutuamente en una tensión que resulta insoluble e insuperable. La negación y la afirmación no son, entonces, instancias del pensamiento sucesivas, sino siempre presentes, y presentes en estado de tensión.

Si el "sí" o el "no" implicaran una afirmación total o una negación detenida, se retornaría a aquellas figuras del pensamiento que se consideran decadentes, esforzadas en dar respuestas últimas. Si el "sí" "superara" al "no", Nietzsche se encontraría dentro del mismo modelo de racionalidad que no sólo critica, sino que además, intenta no afirmar reproductivamente. Si a la filosofía "negativa" sucediera, como su superación final, la filosofía positiva, entonces serían adecuadas las críticas de afirmación aquiescente de lo que es: el filosofar nietzscheano se transformaría en el sí del asno, que sólo sabe repetir "¡a!" ante sus adoradores, y el *amor fati* sería la fórmula de aceptación de todo lo que se da sin posibilidad de transformación crítica alguna en virtud de su "detención" en el polo de la afirmación.

Es por ello que hablo de "tensiones del sí y del no", y en este sentido el perspectivismo, como ejercicio de un pensar interpretativo que evita tanto las detenciones últimas -lo que representaría una forma de nihilismo decadente- como las superaciones meramente refutativas,

se presenta como una posibilidad diferente para el pensar.

Voluntad de poder: tensiones de la unión y de la disgregación.

En otros lugares he hecho referencia a mi interpretación de la voluntad de poder como “razón imaginativa”,⁶ lo que quisiera destacar en este punto es el aspecto tensional que dicha “razón” comporta. Pensada como fuerza interpretativa, la *Wille zur Macht* implica tanto la necesidad de «logicización» del mundo como el aspecto de multiplicación de sentidos propia del perspectivismo, es decir, la estructuración relacionada con lo universal y lo permanente, el aspecto unitivo, y la posibilidad de lo múltiple junto con la capacidad desestructuradora o disgregadora. Criticando la visión meramente “logicizante” de la realidad, Nietzsche señala estos dos aspectos: la visión del cálculo (la búsqueda de la unidad) implicaría la imposibilidad de multiplicación de interpretaciones (disgregación).⁷

Este doble aspecto de la voluntad de poder significa una tensión constante, ya que la interpretación no retorna a figuras últimas, sino que las figuras que genera están sometidas a una constante destrucción-disgregación. Pero aquí nuevamente destaco lo que señalaba anteriormente con respecto a la crítica y la afirmación: no se trata de construir sobre lo negado, sino de mantener en tensión ambos momentos, para que ninguno de los dos se constituya como elemento último. Desde esta idea de voluntad de poder, nociones como la de “subjetividad” y temporalidad ameritan una nueva consideración.

6. Véase, por ejemplo, “Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música. Variaciones en torno a *Doktor Faustus*”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 41, marzo de 1995, pp. 91-118.

7. *FW, KSA* 3, 373, pp. 625-626.

El yo y el tiempo en tensión

En general se señala que, o bien en Nietzsche existe una mera destrucción de la noción de subjetividad⁸ -lo que implicaría un predominio de la negatividad- o bien, como contrapartida, una afirmación exultante del yo en la idea de *Übermensch*, es decir, una configuración de la idea de yo desde la afirmación total. Sin embargo, desde ese carácter de unidad-disgregación de la *Wille zur Macht* antes indicado, el "yo" nietzscheano puede ser concebido como "entre" - *Zwischen*⁹ de las fuerzas. Nietzsche piensa la idea de sujeto como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, y elabora su propia concepción de la subjetividad desde la noción de *Selbst*, como sujeto múltiple. Pero este *Selbst* es una continua construcción-destrucción de figuras provisorias de la identidad, como ficciones para la determinación de la mayor densidad de las fuerzas - que están en constante cambio- en una determinada circunstancia.

Del mismo modo, la noción de temporalidad es una muestra de la tensión que impide la detención última: la idea de "instante" no supone una mera afirmación de lo que "fluye" frente a lo estatizado - por ejemplo, en el pasado- sino una configuración del tiempo en el sentido de un cruce o confluencia de temporalidades: en el instante está presente el pasado que, como negado, continúa actuando en tensión con la afirmación del futuro. Lo que afirma el instante es la ficción del eterno retorno, pensamiento tensionante que significa afirmar lo que al mismo tiempo es negado: cuando se afirma el eterno retorno de lo mismo ya se está negando "lo mismo", porque el querer modaliza

8. Por ejemplo, desde la idea de "cogito humillado", véase mi artículo "La noción de identidad de Ricoeur: crítica de una crítica", en R. Walton (comp.), *Estudios Fenomenológicos*, 13, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1995, pp. 296-303.

9. Desarrollo esta interpretación del yo en "Entrecruzamientos musiliano-nietzscheanos para una idea del yo como *Zwischen*", ponencia al VIII Congreso Nacional de Filosofía, Mar del Plata, 27 nov-2 dic. de 1995.

la acción (si algo retornara, retornaría como “lo mismo otro: lo mismo en tanto querido”). El *amor fati*, *Stimmung* posible a partir del eterno retorno, no es entonces la mera afirmación de lo que se da sin más sino una forma de relación con el presente en la que es posible afirmar la vida solamente en la medida en que la negación impide constantemente lo que podría constituirse como forma de apología de lo existente sin más.

Conclusión: tensión y broma

Esta idea de filosofía de la tensión implica retomar, en parte, a algunas de las consideraciones del *Parménides* platónico, esa obra que, al decir de Vitiello, en su “resistencia” a los modos tradicionales del pensar metafísico occidental,¹⁰ es un “cuerpo extraño” en la tradición filosófica, tanto es así que se lo ha interpretado como “broma”. Tal vez esta “broma” de mostrar la ambivalencia del *logos* que está en constante tensión pueda ser asumida desde aquella otra “seriedad” que Nietzsche destaca como opuesta a la de los doctos momificadores de los conceptos: la del niño que, al jugar, crea mundos y piensa caminos. En este caso, por qué no, caminos para la racionalidad.

Filosofía Edificante, Ecosofía y Función Terapéutica.

Alicia M. Devetak, Lucía d'Assunção

Universidad de Buenos Aires

El mundo por venir como problema contemporáneo está presente en lo que tratamos hoy, fundamentalmente en dos obras; *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Richard Rorty y *Las tres ecologías* de Felix Guattari.

Mientras Rorty se pregunta por la clase de mundo que podemos preparar para nuestros nietos, Guattari expresa que el problema es saber de qué forma se va a vivir sobre este planeta sin dejar de lado el contexto cambiante de la tecnociencia y el crecimiento de la población mundial.

Estos interrogantes son ejemplos que tomamos para indagar y profundizar esta preocupación que alimenta el pensamiento de dos filósofos distantes tanto teórica como geográficamente. Lo que nos resultó interesante es que ambos supieron acompañar la crítica que pone en evidencia los desajustes de nuestro tiempo, con alguna aventurada sugerencia acerca del modo de operar, para iniciar y propiciar cambios favorables en el sentido humano.

El análisis que lleva Guattari lo conduce a señalar que el empobrecimiento de la naturaleza y de la sociedad es indicador de una infantilización

regresiva y que los fenómenos de desequilibrio ecológico reconocidos en los modos de vida humana individual y colectivos, generan la necesidad de la puesta en marcha de una ecosofía. Esto es la articulación ético política de los tres registros ecológicos: del medio ambiente, de la subjetividad humana y de las relaciones sociales. La revolución que suscite el cambio tendría que afectar lo visible y lo invisible como la sensibilidad, la inteligencia y el deseo. Los contextos irán complejizándose en interrelaciones no mecánicas para que la pseudo identidad cultural pueda ser sustituida por una identidad más abarcadora y cósmica.

“La ecosofía social, consistiría, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etc.”¹. El objetivo es reconstruir modos de ser en el grupo. El ideal caduco de cientificidad de los profesionales “psi”, será sustituido por una forma de actuar más próxima a la del artista para recrear la relación del sujeto con el cuerpo, con los misterios de la vida y la muerte insertos en una ecosofía mental.

Preanuncia los peligros de una implosión bárbara manifiesta en el fundamentalismo, el racismo, cismas políticos, el abuso y explotación de niños, la marginación, por edad, por sexo, etc.

La posibilidad de encontrar una salida intrínseca a lo vital implica no atarse a metáforas científicistas que cederían, ante una forma ética estética en la cual todo debería ser continuamente reinventado. “El pueblo ‘psi’, para converger en esta perspectiva con el mundo del arte se ve obligado a deshacerse de sus batas blancas, empezando por aquellas, invisibles, que lleva en su cabeza, en su lenguaje y en sus formas de ser”.²

Psique socius y medio ambiente interactúan y serán pensados

1. Guattari Felix, (1990) *Las tres Ecologías*, Valencia, Pre textos, p. 19.

2. *ob. cit.* pag. 29.

conjuntamente; por eso reorientar la ciencia y la técnica es una responsabilidad colectiva. El pensamiento complejo que la asuma requiere de una lógica y una racionalidad que piense transversalmente el universo para que reaparezcan los gestos de solidaridad humana. Guattari menciona una lógica de las intensidades que atañe a sujetos, cuerpos, objetos, instituciones, paisajes, etc. La llama de este modo porque se trata de una lógica eco-lógica que pone en primer lugar el movimiento y la intensidad de los procesos evolutivos que tienen por objeto la existencia, se trata de una lógica que pueda rehacer su obra de continuo como lo hace un artista y donde el proyecto inicial pueda ser reconsiderado permanentemente porque hay una constante relación teórico práctico.

Antiguamente la unidad de la existencia se lograba a partir de prácticas multireferenciadas. El advenimiento de la racionalidad divorcia los universos y los sectoriza. Se trataría de recobrar la comprensión abarcativa sin que esto implique el regreso a una experiencia mítico-arcaica gracias a la emergencia de nuevos procesos dentro de un nuevo paradigma estético-político. Se trata de un paradigma estético-político porque el arte no tiene el monopolio de la creación. Solo la creación inspira lo inaudito, lo que jamás se vió ni se pensó. Guattari aspira a la configuración de una máquina autopoética. Piensa en una máquina en sentido ampliado capaz de reunir aspectos tecnológicos, biológicos, informáticos, sociales, teóricos, estéticos.

Para él, este paradigma que habla de creación, al mismo tiempo habla de la responsabilidad respecto de la cosa creada, por lo tanto contiene implicaciones ético-políticas. Las responsabilidades se extienden a la propia supervivencia y al futuro de cualquier vida en este planeta, como también hacia otras especies incorporales, como la música, el cine o la compasión por el otro, etc.

La propuesta de domesticar territorios existenciales nos enfrenta a un lenguaje extraño a la filosofía y a la ciencia y Guattari parece dar el puntapié inicial para reinventar, para cuidar lo que queda de social, de animal, lo que queda de vegetal y de cósmico. Para que un mundo,

no destruya al otro. Se trata de neutralizar la violencia y la negatividad “sin una tolerancia y una inventiva permanente para ‘imaginarizar’ los diversos avatares de la violencia, la sociedad corre el riesgo de hacerlos cristalizar en lo real”.

La finalidad del proceso de cambio es frenar la pasividad. Con esto contribuye una disciplina común ético estética y por lo tanto el relato es la mejor forma de comunicar y reconquistar la autonomía creadora y la recuperación del control de la humanidad por sí misma.

Esta es la visión de Guattari respecto de la problemática común planteada inicialmente. Richard Rorty expresa la propia comenzando por la crítica a una cuestión de la filosofía tradicional.

La pregunta ¿qué es el hombre? (en el sentido de ¿Cuál es la naturaleza ahistórica de los seres humanos?) debió su popularidad a la respuesta estandar que se le dio: somos el animal racional, el único capaz no sólo de sentir sino también de pensar.

Pero decir que somos animales inteligentes no equivale a decir algo filosófico y pesimista sino más bien algo político y esperanzado, que podría formularse así: si somos capaces de trabajar juntos, podemos convertirnos en cualquier cosa que tengamos el coraje y la inteligencia de imaginar que podríamos llegar a ser para superar el funcionalismo. El mejor argumento sería ‘nosotros somos capaces de sentir los unos hacia los otros en mayor medida que los animales’ porque esto nos permitiría concentrar nuestras energías en la manipulación de los sentimientos en la educación sentimental.

Esta posición obliga a Rorty a desmontar el camino de la epistemología y remontar el de la hermeneútica entendiendo la misma como una instancia exenta de violencia, que padece contingentemente una innovación en el vocabulario de las personas y por lo tanto en las acciones humanas. La hermeneútica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos de una posible conversación y no presupone ninguna matriz disciplinaria. La investigación es conversación rutinaria.

Rorty utiliza el termino “edificación” para referirse al proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y

provechosas; el intento de reinterpretar nuevos entornos familiares en terminos no familiares, de nuestras nuevas invenciones.

En cualquier caso, la actividad es edificar sin ser constructivo en el sentido de aquella cooperación en la realización de los programas de investigación que tiene lugar en el discurso normal. Se supone que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos.

Para ello debemos entender el habla no solo como exteriorización de las representaciones internas, sino como no representaciones en absoluto.

El ver a los filósofos edificantes como interlocutores en una conversación es una alternativa a verlos como si tuvieran opiniones sobre temas de interés común.

Una forma de concebir la sabiduría como algo que no se ama igual que se ama un argumento y cuya consecución no consiste en encontrar el vocabulario correcto para representar la esencia, es pensar en ella como la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación.

Una forma de ver la filosofía edificante como amor a la sabiduría es verla como el intento de impedir que la conversación degenera en investigación, en un intercambio de opiniones. Los filósofos edificantes no pueden terminar la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que llegue al sendero seguro de la ciencia.

Para Rorty es desagradable preguntarse cuál es la misión de la filosofía, ha sustituido a la filosofía destronada por una práctica cercana o identificada con la crítica literaria o cultural, en el sentido amplio que la expresión ha llegado a adquirir y que descubre como actividad de comparación y contraste inconclusivo de vocabularios - de sus ventajas y desventajas- sin argumentar y sustituyendo los obsoletos por otros nuevos más interesantes.

Este desplazamiento de género y su función en la formación de *ethos* del intelectual lleva dos cuestiones ligadas, la primera referida

a la creciente importancia que adquiere el tema de la propia identidad o descripción como asunto de autocreación y la segunda, al énfasis romántico puesto en la poesía en la valorización del poder innovador de la metáfora ligados a la idea vaga pero fecunda de que la verdad se construye.

El arte y la utopía política comparten el privilegio acordado a la innovación lingüística.

Rorty trata de armonizar la poesía y la política haciendo del ironista la figura articuladora de la autocreación libre y el compromiso solidario, viendo en aquel al ciudadano apropiado de una cultura liberal ideal, de quien el "poeta fuerte" y el político utópico son meras variantes de roles complementarios.

El progreso moral y social se interpreta como 'literalización' de metáforas innovadoras (sin adopción comunitaria), los fundadores y transformadores de la sociedad serán vistos como aquellos que hallaron metáforas para sus propias fantasías idiosincráticas. A la vez, la promoción de la solidaridad, incrementando nuestra capacidad de identificación como la humillación real o posible de otros, tiene su fuerte en la redescipción poética: la literatura de ficción cumpliría en una sociedad liberal ideal el rol que el liberalismo metafísico asigna a las disciplinas teóricas: la de ligar entre sí a los seres humanos, e incluso ampliar la esfera del 'nosotros' pues la solidaridad es ella misma objeto de creación. En fin, la pretensión de que la autorrealización y la justicia social pueden marchar juntas se resume en el ideal utópico de una cultura estetizada.

En este sentido concluimos que Rorty acordaría la afirmación de Guattari de que nuestras sociedades están hoy entre la espada y la pared y si quieren sobrevivir deberán desarrollar cada vez más la investigación, la innovación y la creación.

El nuevo paradigma estético va de la mano de la incertidumbre creadora y podrá inaugurar una nueva dimensión del pensamiento.

Para Rorty la filosofía recuerda acciones operativas del pasado, no podría cumplir ninguna función en este momento aunque pudiera

nutrir el pensamiento del presente no son indispensables.

Compartiría con Guattari el anhelo de cambio y de abandono de nuestras reservas mentales plagadas de síntesis, de concepciones pretéritas y prejuiciosas.

Según Rorty en una filosofía edificante, la verdad se hace y no se encuentra, su posición lo lleva a abandonar la epistemología tradicional; Guattari dice que en el caso de las prácticas 'psi' no se trata de explicar en términos de verdad científica, sino como en función de su eficacia estética existencial.

En estos pensadores creemos que el discurso filosófico que intenta la comprensión de la realidad parece ir cediendo terreno a otro discurso que, desde ángulos diversos intenta idénticos fines: recuperar lo humano. Llama la atención que la posición pragmática de Rorty se acerque a la propuesta de Guattari a la hora de presentar el rol que el pensamiento tendría que desarrollar en este fin de siglo.

Guattari pide sacar a la luz otros mundos, encontrar universos de singularidad que no nos sumerjan en la pura información abstracta y que tampoco conduzcan a la renovación de antiguas formas. Buscaría dispositivos productores de subjetividad tanto individual como colectiva. ¿Podría la filosofía edificante ser complementaria de la ecosofía?. Arreglarnos mejor con el mundo, dice Rorty. Saber de que forma vamos a vivir de aquí en adelante sobre este planeta, dice Guattari.

Creemos que esta relación se justifica cuando advertimos que ambos nos dejan un camino abierto, la sensación de que tenemos todavía mucho por hacer. ¿La filosofía intentará la función terapéutica?

Hablar del fin de la filosofía constituye tan sólo una creencia de un momento de crisis y transformaciones. Por eso hoy nos animamos (aunque sin crear una fobia estéril hacia el pasado) a formular la invitación de participar en la conversación que mira hacia un futuro posible provocado por la alianza entre imaginación y relato; a favor de un nuevo paradigma estético que articule y armonice al mismo tiempo el campo de las ciencias sociales.

Bibliografía

Bordoni, G. (1996) *Conversaciones Filosóficas*, Buenos Aires, Norma.

Rorty, R., (1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, Teorema.

Rorty, R. (1991) *Contingencia irónica y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós.

Guattari, F. (1990), *Las tres ecologías*, Valencia, Pretextos.

Guattari, F., (1996), *Cosmópolis*, Buenos Aires, Manantial.

Alcances de la Hermenéutica: Gadamer y Derrida.

Fabiana Erazun

Universidad Nacional del Comahue

La generalización llevada a cabo, en las últimas décadas, del término hermenéutica ha traído problemas en relación con los límites de su aplicabilidad. En consecuencia se denominan hermenéuticas corrientes muy diversas del pensamiento contemporáneo. Sin sostener que existe un único modelo posible de la misma, considero que hay límites que caracterizan a esta posición filosófica, y que una vez traspasados el autor correspondiente no tiene por qué ser incluido en la hermenéutica.

Existe un acuerdo generalizado en considerar a H. G. Gadamer como uno de los exponentes paradigmáticos de la hermenéutica actual¹, y

1. El que tome a Gadamer como un autor paradigmático de la Hermenéutica actual no significa que la orientación que este autor le da a la misma sea la única existente, no obstante creo que se lo puede pensar como uno de sus representantes más destacados, en la medida en que autores de distintas corrientes cuando tratan a la hermenéutica, se ven en la necesidad de realizar comentarios (aun cuando estos sean negativos) en relación con la versión gadameriana de la misma. En este sentido puede verse, por ejemplo: H. Albert, (1973) *Tratado de la razón Crítica*, Bs.As., Sur, p.201; A. Giddens, (1991) *Las nuevas reglas del método sociológico*, Bs. As. Amorrortu, p.55; R. Rorty, (1983) *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, P p. 323s; P. Ricoeur, (1986), *Du texte a l'action*, Paris, Éditions du Seuil, p.86 ; J. Habermas, (1996)

muchos autores pretenden incluir también en ella a J. Derrida.² Me propongo en este trabajo realizar una comparación entre la hermenéutica de Gadamer y la deconstrucción de Derrida en un intento de aportar elementos para poner en tela de juicio esta inclusión. Para ello será necesario en primer lugar restringir la exposición a algún problema, y teniendo en cuenta que la hermenéutica es entendida tradicionalmente como la teoría de la interpretación del sentido³, creo que las cuestiones vinculadas a esta problemática pueden ser un eje que articule este trabajo. Es a partir de ese eje que voy a comparar ambas posiciones filosóficas intentando señalar las respuestas que se dan a problemas comunes.

La primera cuestión que se puede señalar es la referida al modo en que se concibe la tarea interpretativa; dentro de un modelo hermenéutico tradicional puede pensarse que el objetivo de una interpretación es buscar el sentido que el autor pudo haber querido transmitir en el texto, en el extremo opuesto se puede colocar al modelo deconstruccionista de J. Derrida, que basa la interpretación en la intención del lector. Una tercera posición puede proponer un modelo

La lógica de las ciencias sociales, Madrid, Tecnos, (3ra ed.), pp. 277; G. Vattimo, (1995) *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, p. 150. E. Berti, "¿Cómo argumentan los hermeneutas?" y G. Vattimo, "La reconstrucción de la racionalidad". En: G. Vattimo(Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, (1994), Santafé de Bogotá, Norma.

2. Esta opinión es compartida, por ejemplo, por R. Rorty, (1983) *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, p.330; G.Vattimo, (1995), *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, p. 37 (cabe señalar que en este contexto Vattimo advierte que usa el término Hermenéutica en un sentido amplio), D. Hoy "Jaques Derrida" en Q. Skinner (Comp.), *El retorno a la Gran Teoría en las ciencias humanas*, (1988), Madrid, Alianza, pp. 55s, habla de una hermenéutica radical.

3. J. Bleicher, (1993) *Contemporary hermeneutics*, London, Routledge.

que teniendo en cuenta los factores que intervienen en la comunicación, trata de buscar el sentido que el autor puso de manifiesto en el texto, pero integrándolo al contexto interpretativo presente. Esta posición es la adoptada por la hermenéutica filosófica de Gadamer, que sostiene que tanto el texto, como el autor y el intérprete, están inmersos en la historia, existiendo un diálogo entre el mundo presente y el pasado de la obra, mediado por la tradición y por la historia efectual, que produce una continuidad operante de ese pasado en el presente.

El deconstruccionismo derridiano, instala la sospecha sobre el texto y su autor, anulando la posibilidad de establecer procedimientos razonables que permitan decidir acerca de la adecuación de alguna de las múltiples interpretaciones que de un texto se originan. En relación con esta problemática Gary Madison, señala que las posiciones ante la posibilidad de la interpretación pueden establecerse a partir de la diferencia entre la noción de 'inagotabilidad' (*inexhaustibility*) del sentido que sostenida por Gadamer y la noción de 'indecidibilidad' (*undecidability*) del sentido apoyada por Derrida. En la primera posición, se defiende la posibilidad de encontrar el significado, aunque nunca un significado último (definitivo); la tarea de buscar el verdadero significado de un texto es un proceso infinito.⁴ La deconstrucción surge como un pensamiento cuyo hilo conductor es la escritura, y se despliega como una escritura de la escritura, que implica otra lectura alejada de la intención de desentrañar el sentido del querer-decir de un discurso. Una lectura que trastorna la posibilidad de ser entendida como portadora de un sentido determinable. Según Derrida, todo concepto está inscripto en una cadena de remisiones por un juego de diferencias, y en consecuencia el concepto "significado" no está nunca presente

4. Cfr. Gary B. Madison, "Beyond seriousness and frivolity: A gadamerian response to deconstruction". En Hugh J. Silverman (edit.), (1991), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc., p. 131.

en sí mismo.⁵ Por ello la deconstrucción no aclara textos en el sentido tradicional de intentar captar un tema unitario; sino que investiga el funcionamiento de las oposiciones metafísicas en los argumentos y los modos en que las figuras y las relaciones textuales se producen. Para la deconstrucción la escritura es autorreferencial y la tarea que cabe emprender en relación con ella es un juego de modelaciones y posibilidades infinitas entre lo escrito y lo leído, en donde la verdad se desintegra y el sentido se disemina.⁶

Esta cuestión lleva a otra discrepancia entre ambos autores, mientras Gadamer justifica la posibilidad de instaurar un diálogo con el texto a interpretar sobre la base de una continuidad entre el pasado y el presente; Derrida sostiene que entre el contexto pasado y el presente existe una ruptura infranqueable que provoca una recontextualización infinita anulando la posibilidad de interpretar.

Se repite el mismo esquema si en lugar de tratar sobre textos que resultan “extraños” por su distancia en el tiempo, se hace referencia a textos escritos en lenguas diferentes: mientras que para Gadamer es posible pensar en recuperar un sentido del texto y transportarlo a otra lengua, sin minimizar las dificultades que esto supone. Derrida afirma que para que una traducción pudiese tener lugar sería imprescindible la existencia de un “código permanente” que permita “sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, *presente* siempre, a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado”.⁷ El peso de la argumentación está puesto no tanto en lo que se puede traducir, como en Gadamer, sino en lo que no se puede

5. Cfr. J. Derrida, (1971) *De la Gramatología*, Bs.As., Siglo XXI, pp. 68s. (En adelante *De la gram.*)

6. Cfr. G. B. Madison, *Ob. cit.* p.122. J. Derrida, *De la gram.* pp.114s.

7. J. Derrida, (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, p 289.

traducir, pero y fundamentalmente en el cuestionamiento de la completitud del texto original.

Por otra parte, la traducción es para Derrida, la condición de posibilidad de la supervivencia de un texto, pues por medio de ella se crea, a partir de un original, un nuevo texto que produce nuevos efectos. Un texto vive si sobre-vive, y sólo sobrevive si es a la vez traducible e intraducible. El resto idiomático existente luego de toda traducción, es precisamente lo que debe ser traducido para que se produzca un nuevo texto en la traducción. De lo dicho se deriva que no existen traducciones fieles, porque ninguna puede serlo, pero tampoco las infieles, pues caído uno de los polos de la oposición queda sin sentido el otro.⁸

Las posturas se van perfilando, en posiciones cada vez más distantes, la deconstrucción puede también ser pensada como un intento de interpretar a la tradición pero en un sentido inverso al de Gadamer, pues mientras éste considera a la tradición como un conjunto de textos en principio transparentes o transparentables.

Derrida busca llevar a cabo una crítica en la tradición, poniendo de manifiesto las censuras y la no transparencia de sus textos, así como la imposibilidad de transparentarlos.

La tradición es, para la deconstrucción, sólo una unidad temática de la interpretación, no proporciona ni un criterio de comprensión ni una legitimación "histórica" de lo interpretado. Pero entonces la pregunta que surge es qué objeto tiene la crítica a la tradición, por ejemplo, filosófica, si esta crítica no persigue la clarificación de nada.⁹

8. Cfr. C. de Peretti, Introducción, en J. Derrida, (1995), *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, pp.11-17.

9. Esta cuestión lleva a G. Madison a caratular a la deconstrucción como "una especie de vandalismo teórico" pues su objetivo sería la destrucción como

Para Gadamer, en cambio, la tradición desempeña un papel fundamental en la comprensión, pues lo consagrado por la tradición y por el pasado determina al ser histórico y finito que comprende en cada presente. La tradición opera como una expectativa de sentido inicial en todo acto de comprensión. Expectativa que se verá modificada por el objeto, que actúa como una unidad de referencia constante en todo el proceso de comprensión.¹⁰

Entonces mientras la deconstrucción se muestra como la disolución del objetivo de comprender auténticamente el lenguaje de la tradición; la hermenéutica para Gadamer debe ser pensada como instalada en una tradición desde la que se comprende. Es en virtud de esa función de la tradición que la interpretación no responde a una voluntad subjetiva del intérprete, garantizándose así la objetividad de la comprensión, al menos tanta objetividad como le es dado garantizar al ser humano finito.¹¹

Mientras en la hermenéutica se intenta una reconstrucción integral e históricamente fundada, de una tradición; en la deconstrucción hay una insistencia en la discontinuidad de la tradición y en una cierta capacidad metahistórica (o sincrónica) de los textos transmitidos.

Gadamer otorgando a lo histórico un papel fundamental¹²,

un fin en sí mismo, y no como un medio para la construcción de una teoría mejor. Cfr. G. B. Madison, *Ob, Cit*, p.125.

10. Cfr. H. G. Gadamer, (1991) *Verdad y Método*, Salamanca, Edic. Sígueme, pp. 364. (En adelante *V y M*) y (1992) *Verdad y Método II*, Salamanca, Edic. Sígueme, pp. 68 y 111. (En adelante *VyMII*).

11. Cfr. H.G.Gadamer, *V y M*, pp. 335-360.

12. Cfr. H. G. Gadamer, (1993) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, p 43.

pretende que la hermenéutica tenga alcances en relación con las acciones humanas. Enfatizando el momento de la aplicación, Gadamer afirma que “comprender es siempre aplicar”¹³ y así restituye a la hermenéutica sus efectos prácticos. Contrariamente, la deconstrucción que se presenta como una posición post-estructuralista, comparte con el estructuralismo la atención por las formas simbólicas separadas del mundo histórico y de las intenciones que las han generado o en las que se inscriben.¹⁴

El gran problema hermenéutico es el de la correcta interpretación de lo comprendido, el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico es el de “la univocidad de sentido al que se hace referencia.”¹⁵ Comprender un texto es siempre aplicarlo a la situación del intérprete sabiendo que, aunque tenga que interpretarse en cada caso en forma distinta, sigue siendo un mismo texto el que cada vez se presenta en forma distinta. Por eso “la interpretación no es creación de sentido.”¹⁶ El proceso de llegar a comprender es una *fusión de horizontes*¹⁷ entre el horizonte de significados y expectativas (prejuicios) del intérprete y “el del texto, o el de otra persona o el de otra cultura.”¹⁸ El

13. H. G. Gadamer, *VyM*, p. 380.

14. Cfr. Maurizio Ferraris “Jaques Derrida. Deconstrucción y Ciencias del Espíritu”. En M. Asensi (Comp.), *Teoría Literaria y Deconstrucción*, (1990), Madrid, Arco/libros, pp. 353.

15. H.G.Gadamer, *VyM*. p. 473.

16. H. G. Gadamer, *VyM*, p. 480.

17. H. G. Gadamer, *VyM*, p. 376a. *VyMII*, p. 61 y p. 338.

18. W. Outhwaite, “Hans-George Gadamer”. En Q. Skinner (Comp.), *El retorno a la Gran Teoría de las ciencias humanas*, (1988), Madrid, Alianza, p. 39.

hablar de *fusión de horizontes*, remite necesariamente a la noción de *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*)¹⁹ que es el modo en que opera "la historia sobre la conciencia limitada del intérprete."²⁰

La distancia entre ambas posiciones está señalada, no creo que sea posible considerar que la hermenéutica en la versión de Gadamer, tenga similitudes con la deconstrucción. Obviamente esto no significa excluir a la deconstrucción de cualquier forma de hermenéutica posible. Al considerar esta cuestión inmediatamente aparecen las formas clásicamente incluidas en ella, es decir, aquellas versiones que tenían por objeto la interpretación de textos. En ellas la hermenéutica es pensada como una estrategia de lectura, pero entonces la diferencia con la deconstrucción es aún mayor, pues si bien ésta es también una estrategia de lectura, su objetivo y los presupuestos de los que parte son diametralmente opuestos. Alcanza como prueba de ello el recordar que para la deconstrucción el objetivo no es encontrar el sentido, el querer-decir de un texto, sino que sostiene incluso que la noción misma de 'querer-decir' es una desahuciada noción metafísica.²¹

Algo similar sucede con la hermenéutica inscrita en la epistemología. Mientras ésta funda la garantía de verdad en cuestiones metodológicas y la hermenéutica de Gadamer redescubre la experiencia de la verdad que se hace fuera del contexto epistemológico; la deconstrucción, en cambio, sostiene la desintegración de la noción de verdad.

Teniendo en cuenta los señalamientos realizados, creo que no se justifica incluir a la deconstrucción en la hermenéutica, sencillamente

19. Cfr. J. Bleicher, *Ob.cit.* p 111.

20. H. G. Gadamer, *VyM*, p. 371.

21. Cfr. G. B. Madison, *ob. cit.* p. 120.

porque dicha inclusión borra las diferencias en los objetivos de ambas prácticas, mientras la hermenéutica intenta restaurar o reconstruir un sentido temporalmente extraviado, la deconstrucción se propone deconstruir los sentidos encontrados o señalar el carácter ilusorio de todo sentido.

Algunos de aquellos autores que pretenden incluir a Derrida dentro de la hermenéutica, como por ejemplo Rorty, se ven forzados para justificar dicha inclusión- a redefinir lo que entienden por este término. Ahora, si se toma como modelo para redefinir a la hermenéutica a la deconstrucción, se deberá entender por 'hermenéutica' cualquier práctica interpretativa, que no tiene por qué suponer la posibilidad de encontrar o restituir un sentido, que no supone la verdad, que sólo le preocupa la crítica, como un fin en si mismo, que piensa su propia práctica como una forma de escritura entre otras, sin alcances prácticos (ni éticos ni políticos)²², ni tampoco teóricos (por qué habría de tenerlos si no hay verdad que buscar y si el sentido se disemina ilimitadamente). La pregunta que hay que formular es si de estos nuevos modos de concebir a la hermenéutica no quedan excluidos filósofos como Gadamer, Ricoeur, Heidegger, Dilthey o Schleiermacher.

Otra posibilidad es seguir discutiendo lo que es la hermenéutica dentro de las distintas versiones actuales, sin pretender ampliar ilimitadamente su connotación y resignarse a seguir llamando a esta estrategia de lectura crítica, deconstrucción.

22. Cfr. G. B. Madison *ob. cit.*, p. 121. Quién realiza una excelente comparación entre la posición de J. Derrida y la caracterización de Rorty de la nueva raza de intelectuales.

Cotidianidad, espacio y tiempo: la filosofía y nosotros

María Silvina González

Universidad Nacional de Entre Ríos

Nuestro tiempo:

La filosofía, llamada postmoderna, aparece en nuestro tiempo como crítica, como denuncia frente a una sociedad que se considera decadente, insuficiente para abarcar al hombre en todas sus necesidades y aspiraciones.

Es la modernidad y su proyecto lo que se cuestiona. La sociedad que este proyecto ha generado, a la que T. Roszack caracteriza como tecnocrática: «Por tecnocracia entiendo esa forma social a la cual una sociedad industrial alcanza la cumbre de su integración organizativa. El ideal que los hombres suelen tener en mente cuando hablan de modernizar, poner al día, racionalizar o planificar. Para superar los desajustes y fisuras anacrónicos de la sociedad industrial, la tecnocracia genera, a partir de mecanismos incuestionables tales como la necesidad de más eficacia, seguridad social, coordinación en gran escala de hombres y recursos, crecientes niveles de abundancia y manifestaciones del poder colectivo humano cada vez más formalizables»

En esta forma social, los medios de comunicación juegan un papel decisivo. En

una especie de atrevido «collage», se superponen noticias, recetas, consejos o exhortaciones. Existen una necesidad social cada vez mayor, de buscar respuestas, modelos, en ellos. Nuestra vida cotidiana aparece traspasada por los «mass-media», cuyos voceros, muchas veces, actúan como verdaderos «chamanes» modernos. Los comunicadores y expertos definen, en muchos casos, nuestros intereses y preocupaciones. Según Roszack: «Ante la dimensión y complejidad de una sociedad de esta clase, el ciudadano comienza a sentir una necesidad creciente: traspasar su responsabilidad en todas las materias a aquellos que las conocen mejor. Así la realidad comienza a ser catalogada por áreas, cada área está relacionada con una actividad específica, cada actividad específica necesita un experto».

El pensador contemporáneo Alvin Toffler describe nuestra condición actual como un «tercera ola» en la cual se verifica una gran desorientación y que se caracteriza por el resquebrajamiento y hundimiento de los sistemas tradicionales de valores. Pero en el fondo de todo esto ve signos positivos ya que bajo el tumulto y estrépito de esta ola yacen las potencialidades y riquezas de la nueva época.

Según J. F. Lyotard la postmodernidad designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego modernas.

Al parecer la postmodernidad implica un desencantamiento, un cuestionamiento, una desgarrante revisión, ya que la modernidad, según algunos pensadores, aparece como incapaz de justificar su proyecto. Son los defectos de la modernidad los que generan esta pensar nuevo, un pensar que según E. Díaz abandona los «ismos» para legitimar los «post».

El hombre actual se siente teórico y víctima de una era póstuma: la del cuestionamiento de las ideologías, la de la disolución de los grandes relatos la del fin de la historia...

Tiempo y espacio: el papel de la filosofía

Luego de haber ensayado unos trazos respecto de lo que caracteriza, en muchos aspectos, a nuestra sociedad, podríamos preguntarnos cuál es nuestra tarea en ella. En este sentido nos resulta tan certeras y actuales las palabras de H. Mandrioni: "Es preciso tener en cuenta también que la meditación del filósofo, está ligada a la circunstancia histórica en que vive y medita el pensador. Por eso, una de las grandes tareas del filósofo, consiste en saber responder a los interrogantes que la época plantea y en un tono tal que su respuesta pueda ser percibida por los oídos del hombre de su siglo".

Se define aquí nuestra tarea y se nos sustrae de toda duda: nuestra reflexión debe situarse en un tiempo y en un espacio, el nuestro.

Avanzando un poco más podríamos decir, que entendemos la tarea de la filosofía también en el sentido que le da M. Foucault. "Foucault entendió la actividad filosófica como un ethos, la filosofía no es un quehacer intelectual sin compromisos ni consecuencias. Filosofía es pensar el presente, no para copiar modelos del pasado, sino para conocer el entramado en el que estamos sujetos. El diagnóstico teórico puede estremecer la red de ese entramado y sus intersticios, sobre todo en las regiones de nuestros intereses y de nuestras posibilidades. Se trata de entender nuestras propias bases impensadas. No para fundamentar filosóficamente la realidad, sino para producir efecto sobre ella".

En este sentido, creemos que nuestra intención no puede ser abarcar totalidades, sino que nuestra reflexión debe dirigirse hacia estratos o sectores, a ciertas porciones de la realidad. Siendo conscientes que lo nuestro es un recorte, un fragmento que, sin pretensiones universales, puede ayudarnos a comprender nuestra condición actual y vislumbrar algunas salidas futuras.

¿Desde dónde pensar nuestra realidad?, En este sentido vemos muy útil, como marco instrumental de reflexión, la propuesta del Desarrollo a Escala Humana de M. Max Neef y su equipo. Creemos

que esta propuesta, como sus gestores lo señalan, constituye una filosofía del desarrollo que busca interpretar la realidad para encontrar alternativas, desde la teoría y la práctica. Intenta reemplazar la "lógica económica heredada de la razón instrumental que impregna la cultura moderna" por una ética del bienestar humano que contemple al hombre como realidad integral, que lo respete íntegramente, que no coarte su libertad y no desoiga sus puntos de vista.

Sobre el tema del hombre, su ser, sus necesidades, se ha dicho mucho y estas afirmaciones constituyen las diversas concepciones antropológicas que inevitablemente animan, implícita o explícitamente toda filosofía y política de desarrollo.

En tal sentido podemos considerar que se enmarca la propuesta elaborada por el economista chileno Manfred Max Neef y su equipo de colaboradores: "Desarrollo a Escala Humana". Esta se dirige, según las palabras de sus gestores, "a suscitar a los agentes de desarrollo regional, académicos, foros internacionales, profesionales, y políticos PARA PENSAR CAMINOS DE HUMANIZACIONES PARA UN MUNDO EN CRISIS".

Presentan su planteo como una Filosofía del Desarrollo y se proponen integrar líneas de reflexión, investigación y acción para elaborar un nuevo paradigma de desarrollo menos mecanicista y más humano, sobre todo para nuestro ámbito latinoamericano.

Se parte de ciertas afirmaciones. Se habla de una crisis de propuestas en nuestras sociedades. El diagnóstico está hecho: existe una situación de crisis. Es necesario ponerse de acuerdo respecto al tratamiento. Para ello, sostienen, es necesario apelar a la imaginación y creatividad para encontrar una salida.

De hecho, esta aparece como una crisis poco clara y surge el temor de abandonar las estrategias clásicas, que por otro lado han demostrado su ineficacia.

Plantean esta crisis como un agregado de problemas de distinta índole: económicos, culturales y políticos. Critican las distintas respuestas que se han dado hasta ahora porque las consideran

insuficientes para llegar al fondo de la crisis, a su misma raíz.

En este sentido, su propuesta se presenta en forma integral, no es una respuesta política, económico o cultural aisladamente. Es una propuesta que busca llegar al fondo del problema.

Se basa en la satisfacción de las necesidades humanas. Se constituye a partir del protagonismo real de las personas teniendo en cuenta su diversidad y su autonomía. Se busca propiciar la autodependencia, la articulación del hombre con el mundo natural y el medio artificial o tecnológico. El camino que se elige para lograrlo va: de lo personal a lo social, de lo micro a lo macro. Afirman que es necesario construir, "hacer a pesar de lo que está hecho".

Reconocen que existe entre nosotros un miedo patológico a la participación y la libertad. Plantean lo suyo como una propuesta abierta que se entiende si se la toma como construcción permanente.

Parten del análisis de que el tema del desarrollo ha sido elaborado desde distintos campos de investigación y de acción. Consideran que hoy en día desarrollo y necesidades humanas son componentes de un ecuación irreductible.

Dada la complejidad de la crisis, es necesaria la interdisciplinariedad ya que esta tarea no puede ser abordada solo por una disciplina.

Se afirma que el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos y que las necesidades humanas no varían (en la historia y en las culturas), lo que cambia son los satisfactores. No existe correspondencia biunívoca entre necesidades y satisfactores. Un satisfactor puede servir para varias necesidades. Uno de los aspectos que define una cultura es su elección de satisfactores.

La cotidianidad como opción hermenéutica.

La cotidianidad puede ser considerada como "la infraestructura de la vida del individuo o del grupo, es decir, conjuntos de actos estereotipados que realiza diariamente". O bien como "la manifestación

inmediata, en un tiempo, con un ritmo, en un espacio, de las complejas relaciones sociales que regulan la vida de los hombres en una época histórica determinada”.

La consideración de la cotidianidad como punto de vista para nuestro análisis no es casual, tiene que ver con una opción teórica de análisis filosófico, que en la filosofía contemporánea se denomina “hermenéutica”.

La filosofía en esta opción deviene “secularizada”, mas cerca de la “vaguedad”, “impureza” y provisionalidad del lenguaje cotidiano. Al decir de G. Vattimo, la hermenéutica aparece como una “ética de la interpretación”.

Se trata de detectar diversidades culturales porque en el transcurrir de nuestra vida cotidiana el otro irrumpe como entidad particular, como lo diverso, como el evento a descubrir. Esto, creemos, implica la consideración de una nueva ontología, aquella que “entiende el ser como configurarse de la realidad particularmente ligada a la situación de una época que, por su parte, es también proveniencia de las épocas que la han precedido. Pensar el ser, significa escuchar sus mensajes”.

Consideramos que la crítica de la cotidianidad implica “el análisis del destino de las necesidades de los hombres en una estructura social determinada”. Entendemos a la necesidad humana como “tensión hacia” que proviene de la vivencia de una carencia existencial, pero también como “potencialidad”, es decir, como posibilidad. La satisfacción de esas necesidades definen una forma particular de desarrollo y determinan diversidades culturales .

El estudio de las necesidades, su condicionamiento social, y su satisfacción, se nos aparece como un desafío interdisciplinario, que será necesario abordar desde perspectivas disciplinares que desde sus opciones teóricas particulares coincidan o se integren en una actitud filosófica epistemológica denominada “pensamiento débil” o “nihilismo filosófico” en el sentido nietzscheano trabajado por la hermenéutica de Vattimo.

Necesidad de recuperar la libertad

Luego de esta descripción en donde hemos señalado con Max Neef la tarea que deberíamos abordar, surge una pregunta: ¿es posible realizar todo esto? Nuestra inquietud Foucault responde: “Porque somos mas libres de lo que creemos y no porque estemos menos determinados sino porque hay muchas cosas con la que aún podemos romper, para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos”.

Para Foucault la tarea de la filosofía, es el análisis crítico del mundo en que vivimos para, a partir de él, crear libertad. En este sentido nuestro pensador añade: “Mi papel, y esta es una palabra demasiado enfática, consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia y que esta pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ese es el papel del intelectual” .

Poco antes de morir, Foucault identificó su pensamiento como “*penser autrement*”. A propósito del tema que nos ocupa podríamos reflexionar “[...] en una sociedad como la nuestra, un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad” .

Para pensar nuestra realidad , para expresarla con palabras eficaces y un marcado compromiso ético, creemos que es imprescindible apelar a nuestra responsabilidad, a nuestra imaginación, pero fundamentalmente a nuestra humildad para pensar y aprender con el otro. En este sentido hacemos nuestras las palabras de A. Toffler: “Pero aún la metáfora más poderosa sólo es capaz de transmitir una verdad parcial. Ninguna metáfora cuenta toda la historia desde todos los lados y, por ello, ninguna visión del presente y mucho menos del futuro puede ser completa y definitiva. (...) La comprensión de que ningún conocimiento puede ser completo y ninguna metáfora perfecta

es por si mismo humanizadora; contrarresta el fanatismo. Concede incluso a los adversarios la posibilidad de verdad parcial y a uno mismo la posibilidad de error, sin embargo, (...) formular preguntas más amplias es arriesgar a obtener respuestas equivocadas. No formuladas en absoluto es constreñir la vida del conocimiento. En una época de explosivos cambios en que las vidas personales se ven desgarradas, el orden social existente se desmorona y una nueva y fantástica forma de vida comienza a asomar por el horizonte. Formular las más amplias preguntas acerca de nuestro futuro no es simple cuestión de curiosidad intelectual, es una cuestión de supervivencia” .

Bibliografía

Roszack, T., (1969), *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona, Kairós.

Toffler, A., (1989), *La tercera ola*. Barcelona, Plaza y Janés.

Lyotard, J.F., (1986), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.

Díaz, E., "¿Qué es la postmodernidad?". En V.V.A.A. *¿Posmodernidad?*. (1989), Buenos Aires, Biblos.

Mandrioni, H.; "La tarea del filósofo". En *Introducción a la Filosofía*. (1954), Buenos Aires, Troquel.

Díaz, E., (1993) *Michael Foucault, los modos de subjetivación*, Buenos Aires, Almagesto.

Max Neef y otros (1988), *Desarrollo a escala humana*. CEPAAUR.

Quiroga, A. y Racedo, J., (1993), *Crítica de la vida cotidiana*. Buenos Aires, Ed. Cinco.

Vattimo, G., (1992); *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós.

Foucault, M., (1991), *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.

Retorno del cristianismo y ontología de la debilidad en la interpretación de Gianni Vattimo. Análisis de “Creder di Creder”

Mónica Giardina

Universidad de Buenos Aires

C*reder di creder* - Creer que se cree - se articula alrededor de una tesis fuerte que sostiene que el debilitamiento de las estructuras sólidas del ser metafísico es co-respondiente a la doctrina cristiana de la encarnación de Jesús. Partiendo de esta premisa, el autor establece un nexo entre la historia de la revelación cristiana y la historia del nihilismo.

La encarnación de Jesús no debe ser entendida desde la perspectiva de “víctima sacrificial”. Por el contrario, Jesús viene al mundo a desvelar y liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Desvelamiento que: 1) es un proceso en devenir, pues la revelación no se ha cumplido totalmente, y 2) en este proceso se verifica el alejamiento del naturalismo y la violencia.

Se considera violenta y naturalista a las experiencias religiosas signadas por la irreductibilidad absoluta de lo “otro”. Experiencias en la que la manifestación de lo trascendente se presenta sólo en instancias límites de la existencia, y el encuentro con Dios es posible desde la sumisión del hombre. La violencia, como expresión de fuerza y de poder, es el elemento constitutivo en este vínculo. Esta figura religiosa, según

Váttimo, expresa el residuo de un viejo prejuicio heredado de la religión natural; religión que, en términos de Nietzsche, dominó la experiencia de los pueblos hasta que la eficacia del saber científico pudo garantizarle al hombre el poder sobre el mundo.

En oposición a este modo terrible que puede asumir la fe, Váttimo presta oídos a las palabras del Evangelio: “no os llamo siervos, sino amigos”. ¿Por qué no pensar -se pregunta el autor italiano-, que también desde la fe, podríamos “consumar y disolver esta apariencia inicial”?

Esta posibilidad implica el abandono de los tradicionales atributos con los que se ha representado a Dios: omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia -todos ellos rasgos del metafísico *ipsem esse subsisten*.

Los sistemas metafísicos son, desde la perspectiva hermenéutica, expresión de una concepción violenta del ser, puesto que se construyen a partir de un principio absoluto y fundamentador -arch-, cuya función es homóloga a la que posee Dios en las diferentes religiones. La filosofía en tanto metafísica es la búsqueda de ese fundamento último.

El abandono de la religiosidad natural se puede traducir, en términos filosóficos, como abandono de la metafísica del ser.

Ahora bien, con la “caída” o “debilitamiento” de los grandes sistemas metafísicos han caído también los argumentos fuertes de rechazo a la religión que estos sistemas enarbolaban. De modo tal que lo religioso no puede ser considerado como un error derivado de formas primitivas del pensamiento, o como momento del absoluto racional. Por otra parte, ni la creencia -“básica” en términos de R. Rorty- en la verdad científica ni la esperanza en la historia dotada de un sentido último, inherentes al pensar metafísico, pueden hoy sostenerse con verosimilitud. En consecuencia: el resurgimiento de la religión viene a invalidar tanto la apuesta positivista como la racionalista-historicista, en sus términos más extremos.

Si caracterizamos a la metafísica como el despliegue del nihilismo, en tanto posición frente al ente y la verdad que ha seguido el

derrotero de la filosofía occidental, estamos encaminados en la línea temática trazada por Nietzsche y Heidegger. En esta perspectiva, nihilismo tiene fundamentalmente el sentido de chance positiva, es decir, de instancia posibilitante para una nueva forma de pensar no-metafísica. Recordemos la sentencia höelderliana con la que el último Heidegger insiste: "donde hay peligro crece también lo salvador". En continuidad con este pensamiento Váttimo recupera la máxima evangélica: "Quien no pierde su alma no la salvará" subrayando así el sesgo positivo del nihilismo.

El Dios que retorna en la época posmetafísica requiere ser pensado desde la categoría de debilitamiento, puesto que posee la misma "vocación al debilitamiento", que el ser en la ontología heideggeriana. Recordemos que el término vocación alude esencialmente a un llamado. Llamado, envío, destinación, son categorías constitutivas del **ereignis** -evento-. Lo novedoso en esta interpretación, es que el **ereignis** se articula alrededor del concepto de **kenosis** -anonadamiento, o abajamiento de Dios-, que aparece en el Nuevo Testamento.

Váttimo propone que la **kenosis** de Dios sea interpretada como "signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana".¹

Váttimo rememora el mandato cristiano de la caridad y el rechazo a la violencia, porque de este mandato también surge la vocación al pensamiento débil. Se devela entonces, el círculo hermeneúutico entre cristianismo y pensamiento débil. La herencia cristiana retorna a través del imperativo del amor. A su vez, el imperativo del amor debe ser criterio insoslayable de toda interpretación.

Repasemos algunos de los conceptos que constituyen la base de la reflexión vattimiana:

1. (1996), *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires, pp. 38-39

- concepción no metafísica del ser: abandono del concepto de fundamento.
- Vocación al debilitamiento: pensamiento del ser como evento.
- Alejamiento de las formas religiosas más ligadas al naturalismo.
- Disolución de estructuras fuertes y violentas (positivismo y racionalismo).

En todos estos tópicos late la noción de secularización, en tanto, "...una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose".²

Repasemos los significados de *Saecularis*: secular, profano. *Saeculum*: Siglo, tiempo, edad, generación, duración de una generación, época, mundo. Secularizar tiene también el sentido de autorizar a un religioso/a a que viva fuera de clausura y haga una vida terrenal.

La secularización no disminuye el mensaje cristiano; por el contrario, es una realización más plena de su verdad.

Esto explica que el encuentro con la religión sea el de una relación necesariamente deyecta. Secularización y debilitamiento vs. Religión natural y violencia metafísica son pares de opuestos en los que converge el planteo de *Credere di Credere*.

"*Dilige, et quod vis fac*", la célebre sentencia agustiniana señala certeramente, según Váttimo, "el único criterio en base al cual se debe ver la secularización."

En un análisis más óntico, entiende que la pertinacia de la Iglesia en defender ciertos contenidos arcaizantes, no se desprende legítimamente de la doctrina cristiana, sino que obedece a la necesidad de pertrecharse al calor de una imagen rígida y monolítica que refute cualquier tendencia al debilitamiento. Esta actitud surge de la violencia implícita de la religiosidad no secularizada. Frente a esta práctica del

catolicismo el autor insiste con las palabras de Jesús: “no os llamo siervos, sino amigos”.

Para Váttimo, no habrá salvación en tanto no se disuelva el núcleo sagrado natural y violento. Del mismo modo, el nihilismo no podrá devenir chance positiva, si no se abandona el pensar violento de la tradición metafísica. La salvación, sostiene el autor, se juega en el terreno de la interpretación.

¿Queda algo fuera del proceso de secularización? Sólo la *caritas*.³

El autor plantea como *Ge-Schick* -destino- el alejamiento de la violencia en el decaimiento de las estructuras fuertes del ser. Esta vocación es la que se expresa como núcleo en la encarnación de Dios. El concepto de *kenosis* no adquiere así un peso fundacional? Sí; pero este fundamento tiene las connotaciones del *ab-grund* -abismo-heideggeriano. No hay instancia última que imponga silencio, o admiración y nos retenga en la inmovilidad de la contemplación.

Algunas Reflexiones

Váttimo se refiere, en varios pasajes de la obra a la insoslayable condición de metáfora -en sentido nietzscheano- que poseen sus meditaciones, y toma explícita distancia del pensamiento demostrativo propio de los sistemas metafísicos.

No obstante, con frecuencia emplea categorías demasiado “preñadas” de tradición metafísica. Alentar “ideas claras y distintas”, ironiza Váttimo, es una esperanza metafísica. Sin embargo, ciertos pasajes de *Crederet di Crederet* imponen la sospecha de si no estaremos frente a una astucia de la metafísica que reaparece a pesar de la vocación de debilitamiento. Ejemplo: respecto de la *kenosis* se afirma que “continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir

3. Véase el alcance de este concepto y su relación con el de secularización en: Váttimo G., (1995), *Más allá de la Interpretación*, Buenos Aires, Paidós.

la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social.⁴

Nos asalta cierta perplejidad ¿Cómo hay que pensar esta realización que se desarrolla en términos cada vez más claros? ¿Cómo entender el progreso cuando asumimos la concepción de una temporalidad plural y fragmentada? ¿Qué alcance tiene el término superación? Acaso la correspondencia entre la forma y el contenido del pensar sea también un sesgo de la violencia metafísica que debe secularizarse.

Si el discurso posmetafísico se legitima a través de su poder de persuasión y de convicción, estas tesis en las que se juegan conceptos como “superación”, “esencia”, “progreso”, persuaden hacia la metafísica.

Como bien sostiene el autor, no nos despojamos de la metafísica, como quien se desprende de su atuendo. Por eso, nos resuenan aquellas líneas de la *Fenomenología del Espíritu* en las que Hegel señala que “el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición”. Heidegger, de quien Váttimo se reconoce heredero, reflexionó sobre la precariedad del lenguaje para dar cuenta de un nuevo evento.

Para el pensamiento hermenéutico el criterio de “aceptación” de una tesis, pasa por su capacidad de persuasión y por la posibilidad que ofrezca de seguir suscitando preguntas -en oposición al pensar del fundamento que acalla todo interrogante- (Cfr. *“Metafísica, violencia, secolarizzazione”*)⁵. La filosofía que propone Váttimo está habitada por la palabra que recupera la tradición transformándola y distorsionándola; una palabra rememorante que evoca aquello a lo que se acerca despidiéndose. (Cfr. *Ética de la interpretación*).

4. *Creer que se cree*, op.cit., pag. 52

5. Véase en Váttimo G. (Comp.) (1994), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, pp. 63-68.

Más allá de estas dificultades del léxico, quizá debilidades propias del pensamiento débil, los núcleos teóricos que el autor expone “dan que pensar”.

Con respecto a la problemática del retorno de lo religioso en el ámbito de nuestra cultura, quiero rescatar una tesis que Baudrillard enuncia en *Cultura y Simulacro*, -no enmarcada en una reflexión sobre lo religioso- que entiendo como muy apropiada para abrir un camino de reflexión: “vivimos en la violencia de una civilización sin secretos”.

¿Puede sobrevivir la experiencia de lo sagrado en la sociedad sin secretos de la modernidad tardía? Las sociedades contemporáneas, -la sociedad transparente, la aldea global-, en tanto suponen la omnipresente imposición mediática de la totalidad -que ha devenido información- ¿no son constitutivamente violentas? El *Gestell* -la imposición de la técnica- se cumple a través de la información como anunciaba Heidegger (Cfr. *Qué es eso de filosofía?*)⁶.

Secreto deriva de *Secretus* que significa lo separado, aislado, remoto. La tecnología en las sociedades de las comunicaciones planetarizadas y simultáneas, el culto de la transmisión en directo, si no eliminan la efectividad real de estos sentidos, creo que por lo menos los cuestionan seriamente.

Si la religión requiere del secreto, ¿cómo concebir la manifestación de lo sagrado en lo constantemente visible?. ¿No se corresponde en términos filosóficos a la concepción metafísica del ser como permanente presencia?

¿Qué experiencia de lo sagrado es co-respondente a las sociedades tardo-modernas?

En lo que respecta al plano más óntico, hoy, entiendo que el retorno de lo religioso, en su expresión más encarnada se está realizando en términos de fundamentalismos y proliferación de sectas dogmáticas de todo tipo. En todo caso el retorno efectivo de la

6. Heidegger, M., (1980) *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, S. A. De ediciones, . Véase “El final de la filosofía y la tarea del pensar”.

religiosidad, no parece indicar una confirmación de la ontología de la debilidad, sino más bien -y por las características de las prácticas religiosas actuales- un retorno al fundamento metafísico.

Secularización, redención, interpretación, tienen mucho que ver con el concepto de *andenken*. Y acaso el *andenken* posmoderno no sea más que la anamnesis platónica secularizada. Conocer es recordar. Sólo que lo que alma recuerda-rememora no es la visión estática de estructuras inmutables y eternas, sino la infinitud móvil de la historia heredada, que como Penélope teje y desteje su manto.

Bibliografía

Derrida, J., Váttimo, G., y otros, (1997), *La Religión*, Buenos Aires, ediciones de la Flor.

Váttimo, G., (1996), *Crear que se cree*, Buenos Aires, Paidós.

Váttimo, G., (1995), *Más allá de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós.

Váttimo, G., (Comp.), (1994), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa.

Váttimo, G., (1991), *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós.

Heidegger, M., (1980), *¿Qué es filosofía?*, Buenos Aires, Narcea S.A.

Heidegger, M., (1990) *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Otto, R., (1980), *Lo Santo*, Madrid, Alianza Editorial.

Corominas, J. (1996), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.

Apel y Nietzsche, una confrontación crítica

Gabriela Müller

Universidad Nacional de Río Cuarto

1. El problema de la fundamentación última filosófica ha resurgido en la actualidad de un modo singular por medio del pensamiento de Apel. Su obra establece la posibilidad de la fundamentación última mediante una reconversión tanto del concepto de racionalidad como del de fundamentación y ética.

Por medio de la incorporación de los giros lingüístico, hermenéutico y pragmático en la filosofía, Apel prueba la irrebasabilidad de la racionalidad, su estructural carácter ético y por lo tanto, su carácter fundacional para la filosofía y en general para todo discurso argumentativo.

Sin embargo, el pensamiento actual se encuentra atravesado por una profunda aversión al tema de la fundamentación última filosófica y el irracionalismo en sus diversas formas, pareciera ser la postura que mejor lo interpreta.

En la presente comunicación expondremos sucintamente la perspectiva de un filósofo antifundacionista cuya relevancia en la discusión ética actual es muy significativa. Nos referimos al pensador alemán Friedrich Nietzsche

cuya obra representa una de las posiciones históricamente más controvertidas con respecto a la superación de lo que para este filósofo constituye el dogmatismo moral sea cual sea su naturaleza. Apel y Nietzsche configuran dos posiciones extremas frente al intento de fundamentación última de la ética y en general de toda fundamentación filosófica: problematizar esta distancia sistemática es el objetivo de este trabajo.

2. Una de las metas fundamentales del pensamiento de Nietzsche fue desenmascarar las cuestiones morales para mostrar su origen histórico y a la vez su negativa influencia para el desarrollo de la auténtica naturaleza humana.

Nietzsche pone en Sócrates la 'culpabilidad histórica' de haber fomentado la creación de un 'hombre objetivo' cuya frialdad es la causa de haberse apagado "(...) el ardor y la divina pasión de la cultura griega, eminentemente trágica."¹

Esta creación de un hombre objetivo se basa en un antropomorfismo que al crear su mundo de lógica y de moral condena al hombre a una trágica lucha consigo mismo. En *Voluntad de Dominio el autor* refleja "la lucha de la moral con los instintos fundamentales de la vida": lo impulsivo, lo instintivo frente a lo racional y ordenado; lo apolíneo frente a lo dionisiaco.

La crítica a la moral no puede entenderse cabalmente sin su crítica a la racionalidad y a la ciencia. Son construcciones históricas guiadas por interés de dominación. La razón es la responsable de un mundo de apariencias que a pesar de tener pretensión de universalidad todo lo que proporciona es una visión de perspectiva que en realidad constituye una profunda desfiguración de los datos sensoriales. La creencia en la posibilidad de la racionalidad ha proporcionado a los

1. Ovejero Maury, "Introd. a Humano demasiado Humano". En Nietzsche, *HdH*, (1965), Buenos Aires, Aguilar.

filósofos los elementos para la construcción de una fundamentación de la moral. Sin embargo para nuestro pensador "(...) el fundamento de la moral era una forma sabia de la buena fe en la moral dominante"²

En cuanto a la ciencia, el filósofo alemán ve en Aristóteles el 'principal disecador del universo', que lo fracturó con infinitas divisiones y clasificaciones. Este es para Nietzsche el espíritu que mueve a la ciencia: una disección del universo con el único fin de establecer con él una relación de dominio que destruye el sentido que éste posee en su naturaleza total.

Fundamentar la moral significa pues , fundamentar la negación de los elementos constitutivos de la vida .

*"En sí, el saber y la sabiduría no tienen valor, así como la bondad; hay que conocer siempre el fin en vista del cual estas cualidades adquieren valor o se ven desprovistas de él."*³

Para Nietzsche los juicios morales son relativos: "Toda valoración se trata de una determinada perspectiva: una conservación del individuo, del grupo de la raza, de la cultura. En virtud del olvido que nos da una valoración de nueva perspectiva, contradictoria, y en su consecuencia, de impulsos contradictorios en el hombre. Esto es la expresión de la enfermedad del hombre, al contrario de los animales, en los que cada instinto encuentra su satisfacción inmediata."⁴

El afán de la ciencia por eludir todo pensamiento contradictorio,

2. Nietzsche, (1965), *MABM*, p.186.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

confuso demuestra, según el filósofo alemán, el distanciamiento que el pensamiento abstracto produce frente al acontecer de la vida, que es de suyo contradictorio, impulsivo, apasionado. "El hombre más sabio será el más rico en contradicciones(...)"⁵

Nietzsche entiende en definitiva a la moral como la expresión cultural evolucionada de distintos estados fisiológicos: "Todas las virtudes son estados fisiológicos: sobre todo las principales funciones orgánicas como necesarias como bien sentidas. Todas las virtudes son realmente pasiones refinadas y estados de exaltación."⁶

Sin embargo, si esto que forma parte de la evolución natural humana trata de ser fundamentado por medio de principios abstractos y de tenor universalistas y con ello se intenta concebir "La Moralidad" humana, en sentido deontológico, se cae en una concepción antropológica desvirtuadora de su auténtica realidad.

"Nuestros juicios morales son síntomas de decadencia, de falta de fe en la vida, una preparación para el pesimismo."

Detrás de los preceptos morales sólo existen intereses los cuales en última instancia son inmorales o al menos no tienen nada que ver con la moral. "En el análisis de cada tabla de valores se nos revelan éstos como condiciones de existencia de grupos limitados (y a menudo erróneos): para la conservación".⁸

5. Nietzsche VP 113

6. Ibid.

7. VP, 113

8 Ibid.

Como se ve Nietzsche atribuye la existencia de la moral a mecanismos fisiológicos adaptativos de la especie humana. Por eso descalifica a priori todo intento de fundamentación racional y filosófica en la medida que se quiera ignorar su origen biológico que como en todas las especies es su voluntad de poder: Nietzsche sostiene que toda moralidad supone fines inmorales, con lo cual a mi entender intenta mostrar la autoimpugnación que la moralidad ejerce sobre sí misma. Esos fines inmorales de una u otra manera constituyen la voluntad de dominación.

La moral judeocristiana es un caso paradigmático de lo que Nietzsche llama “espíritu de rebaño”. En efecto, al postular la existencia de una vida supraterránea, despreciando los aspectos dionisiacos de la naturaleza humana, el hombre asume una posición resignada frente a la vida en espera de una recompensa celestial. Con ello, se lo mantiene en un escaso nivel de defensa.” El cristianismo fue desde su origen esencial y radicalmente saciedad y disgusto por la vida (...) que se solapan en la máscara de la fe en otra vida”⁹

La imposición de normas universales con criterios unificadores de la conducta humana produce el efecto de mantener todo bajo control pues las conductas son previsibles y están reguladas por el castigo que puede tomar la forma de “mal de conciencia” o bien de control social.

3. Desde el punto de vista de la Pragmática Trascendental del Lenguaje, la principal objeción que se le puede oponer al pensamiento de Nietzsche consiste en que su propio pensamiento es objeto de una autocontradicción performativa, contradicción por la cual, como es sabido, el que argumenta, al argumentar, hace lo que en términos de contenidos de su argumentación está negando. Esta afirmación supone la tesis apeliada por la cual, todo discurso argumentativo es

9. Ibid. OT,35

necesariamente racional .

Como ya lo señaláramos en el apartado anterior la crítica radical de la moralidad en Nietzsche va unida a la descalificación de la racionalidad y de la ciencia. Atendiendo a estos fundamentos y sobre el supuesto de la concepción apeliana de racionalidad, Nietzsche argumentaría 'en contra de la racionalidad racionalmente' pues da cuenta de sus afirmaciones a través de un proceso de justificación racional.

Por otro lado, como es sabido, la racionalidad según es entendida por la Pragmática Trascendental, tiene supuestos de tenor ético. Por lo tanto desde este paradigma es autocontradictorio negar tanto la racionalidad como la ética.¹⁰

Ahora bien, lo que es pertinente poner en discusión es si esta confrontación se mueve en el mismo nivel de discurso o si bien estamos frente a dos dimensiones que coinciden en las denominaciones de los conceptos pero no en sus definiciones.

Si la Pragmática Trascendental significa una verdadera revolución paradigmática, ya que su concepción se basa en la reinterpretación y redefinición de los conceptos de racionalidad, fundamentación y ética.

Según mi parecer, se trata efectivamente de diferentes niveles de discurso. El de Apel más que un discurso acerca de contenidos es un metadiscurso pues su pensamiento muestra cuales son las condiciones de toda argumentación. Así estamos frente a un metalenguaje que más que atender a 'lo-que-se-dice', fija su atención en 'cómo-se-dice-lo-que-se-dice'.

En efecto, Apel establece que toda argumentación tiene la forma de la racionalidad, y que ésta tiene estructura ética. Esto abarca

10. Cfr. Micheliní, D. La Pragmática Trascendental y el Aseccio Posmoderno a la racionalidad,

incluso aquellos discursos que niegan la racionalidad y la ética, por lo cual se autocontradicen .

Por el contrario el plano discursivo de Nietzsche es de contenidos, es decir, no habla acerca de su discurso, lo hace acontecer. Y es por esta razón que hablamos de una diferencia de niveles de discurso.

Finalmente, existe otro aspecto que debe tenerse en cuenta: la filosofía de Apel consiste en un cambio conceptual de lo que tradicionalmente se entendía por racionalidad, ética y ciencia. A mi entender cuando Apel y Nietzsche hablan acerca de esos conceptos se refieren a cosas bien diferentes. Incluso el mismo Apel a través de la Pragmática Trascendental del lenguaje intenta superar estos conceptos tradicionales. Es sabido que la racionalidad discursiva constituye un intento de superación de la racionalidad ilustrada y esta superación constituye al mismo tiempo la superación del concepto tradicional de ética, incluso del kantiano.

Nietzsche, descalifica a la razón entendida en sentido sustancial, etnocéntrico e ilustrado; a la ciencia, como ideológica, y finalmente a la moral en cuanto subestima y degrada las experiencias vitales y la dinámica de la vida misma.

La tarea de Apel aparece como reveladora de la esencia de la racionalidad. En contra del concepto mantenido a lo largo de la tradición filosófica dominante entiende que la racionalidad no es algo sustancial sino procedimental. Y que su estructura se define en base a sus supuestos éticos.

Bibliografía

Apel, K. O., *Estudios Éticos*, (EE)

Apel, K.O., *La transformación de la Filosofía*, (TF)

Nietzsche, F. (1965), *Así habló Zaratustra*, (AHZ), Aguilar.

Nietzsche, F., (1965), *Humano, demasiado Humano*, (HDH).

Nietzsche, F., (1965), *Más allá del bien y del Mal*, (MABM).

Nietzsche, F., (1965), *La voluntad de Dominio*, (LVD).

Nietzsche, F., (1965), *El origen de la Tragedia*, (OT).

Maliandi, R., (1992), *Dejar la Posmodernidad*.

Michellini Dorando, "*La Pragmática Transcendental y el Asedio Posmoderno a la racionalidad*". En: Apel, K-O., *Semiótica Filosófica*.

Deflacionismo: El debate Davidson/Rorty

Federico Panelas

Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo me detendré en la disputa en torno al deflacionismo desarrollada por Davidson y Rorty en los últimos años. Intentaré mostrar que el argumento con el que Rorty pretende mostrar que Davidson adhiere a la tesis de que la verdad no tiene usos explicativos es inaceptable, en la medida en que se funda en una confusión entre “explicación de la verdad” y “uso explicativo de la verdad”. Ofreceré además dos argumentos distintos a los propuestos por Rorty para mostrar que sería plausible desde la perspectiva davidsoniana defender la tesis de que la verdad no tiene usos explicativos.

Rorty aborda su discusión acerca del concepto de *verdad* en términos de los usos atribuibles o no atribuibles a dicha palabra. Su postura deflacionista conjuga la tesis de que no hay ninguna propiedad aplicable a una oración dada que sirva para *explicar* que dicha oración es verdadera con la idea de que entre los usos reconocibles de *verdad* no debemos incluir un uso *explicativo*.

Rorty señala tres usos asociados al concepto de verdad:

“a) un uso de respaldo (*endorsing use*)

b) un uso precautorio (*cautionary use*), en observaciones tales como "Tu creencia de que S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera"- que nos recuerdan que la justificación es relativa a, y no es mejor que, las creencias citadas como base para S, y que dicha justificación no es garantía de que las cosas vayan bien si tomamos a S como "regla para la acción" (definición de *creencia* de Peirce)

c) un uso desentremollador:
para decir en el metalenguaje cosas de la forma:
"S" es verdadera si y sólo si -----."1

Rorty pretende respaldarse en Davidson en pos de dar con una caracterización de la noción de verdad que dé cuenta de cada uno de dichos usos sin estar comprometida con "la idea de que la conveniencia de una creencia pueda ser explicada por su verdad".² Para ello define una versión de *pragmatismo* en términos de adherencia a cuatro tesis, de las cuales citaremos sólo dos pues las otras no son relevantes para nuestra presente exposición:

"1) *Verdad* no tiene usos explicativos.

2) Entendemos todo lo que hay que saber acerca de la relación de las creencias con el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo; nuestro conocimiento de cómo aplicar términos como "acerca de" o "verdadero de" es un subproducto de una aproximación *naturalista*

1. R. Rorty, "Pragmatism, Davidson and truth", en R. Rorty, (1991), *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 128. Traducción propia.

2. *Ibid.*

a la conducta lingüística".³

El esfuerzo subsiguiente de Rorty será mostrar cómo estas tesis pueden serle atribuidas legítimamente a Davidson. Para esto, recordará que Davidson no plantea su indagación acerca de *verdad* a partir de la pregunta ontológica por el rasgo del mundo al que dicha noción se refiere, sino que, más bien, "Davidson pregunta 'cómo es *verdad usada* por un observador externo de un juego de lenguaje' ".⁴ Así, agrega Rorty, el punto de vista davidsoniano es el punto de vista del lingüista de campo.

Es fácil mostrar cómo (2) puede serle endilgada a Davidson prestando atención al principio de extensionalidad, que junto con el principio de caridad y el principio de racionalidad constituyen condiciones ineludibles de la interpretación lingüística. El principio de extensionalidad es formulado por Davidson de la siguiente manera:

"Lo que se opone al escepticismo global de los sentidos es, en mi opinión, el hecho de que, en los casos más simples y metodológicamente más básicos, hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y lo que nosotros, en cuanto intérpretes, hemos de considerar que son es lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, pág. 132. Subrayado nuestro.

eventos y objetos".⁵

La teoría causal del significado defendida por Davidson debe ser cuidadosamente diferenciada de la teoría causal de la referencia de Kripke. Esta última atiende a relaciones causales entre nombres y objetos, lo cual amplía las posibilidades de error masivo pues los hablantes pueden desconocer dichos lazos causales, ignorando en definitiva a qué se refieren los términos de su lenguaje. El punto de vista davidsoniano opera holísticamente y al abordar la tarea interpretativa reconduce las nociones de *satisfacción* o *referencia* hacia el papel de términos teóricos que permiten intrateóricamente derivar consecuencias que sí pueden ser contrastadas empíricamente y en las cuales no aparecen sino alusiones a condiciones de verdad de oraciones.

Vemos pues que Rorty logra adjudicarle (2) a Davidson en tanto derivada a partir de la conjunción de las explícitas manifestaciones de este último acerca de i) el principio de extensionalidad, y ii) el rechazo a las teorías de bloque constructivo. En tanto i) alude a la posibilidad de entender a la aproximación davidsoniana como una teoría causal del significado y de la relación creencia/mundo, ii) impide confundirla con una teoría causal de la referencia a través de la cual se pueda reconstruir cierta noción de correspondencia que permita explicar la conducta lingüística apelando a nociones como "verdadero de" o "es hecho verdadero por", es decir, por remisión a propiedades propias de las oraciones verdaderas que permitan explicar su verdad. Resta pues mostrar de qué manera Rorty intenta atribuirle (1) a su colega.

Aparentemente la principal razón para atribuirle (1) a Davidson es el hecho de que si éste acepta que el concepto de *verdad* no puede ser explicado en términos de alguna propiedad, entonces *verdad* no

5. D. Davidson, "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia". En D. Davidson, (1992), *Mente, mundo y acción*, Paidós, trad. C. Moya, pp. 93-94.

puede a su vez servir como un término explicativo en la medida en que no existe ninguna propiedad asociada a ella que pueda tener fuerza causal. Tal como lo explicita el mismo Rorty:

"La idea de que la propiedad *verdad* puede servir como una explicación es producto de la imagen equivocada según la cual su presencia requiere una explicación.[...] Si la verdad *en sí misma* fuera la explicación de algo, dicho explanandum debería ser algo que pudiera ser causado por la verdad y no por el contenido de las creencias verdaderas".⁶

La idea pues es que (1) se sigue de:
(3) *Verdad* no puede ser explicada.

Es claro que Davidson acepta (3):

"Cualquier intento de explicar, definir, analizar o clarificar el concepto [de verdad] será vacío o erróneo: teorías correspondentistas, teorías coherentistas, teorías pragmatistas, teorías que identifican verdad con asertabilidad garantizada (quizás bajo condiciones "ideales" u "óptimas"), teorías que piden que la verdad explique el éxito de la ciencia o que sirva de principal resultado de la ciencia o de las conversaciones de cierta elite; todas esas teorías o bien no agregan nada a nuestro

6. *Ibid*, págs. 140-141.

conocimiento acerca de la verdad o bien tienen obvios contraejemplos.⁷

Así, avanza Rorty, Davidson también está comprometido con (1). Veamos a continuación los argumentos que brinda Davidson para eludir dicho compromiso.

En las Dewey Lectures pronunciadas por Davidson en 1989⁸, este esboza un claro distanciamiento con respecto a las posturas deflacionarias.

Davidson, apoyándose en Horwich, piensa el deflacionismo como aquella concepción según la cual "Tarski hizo todo lo que podía hacerse con el concepto de verdad"⁹. Será ésa la tesis que Davidson pretenderá refutar.

Davidson señala que decir que la obra de Tarski agota el trabajo acerca de la verdad equivale a la tesis de que la verdad sólo tiene un uso desentrecorillador. Davidson adhiere a la idea de que las definiciones de Tarski son esencialmente desentrecorilladoras en la medida en que permiten remover el predicado de verdad sin residuos de términos semánticos de ningún tipo.

A partir de aquí hay dos formas de pensar a Tarski como ofreciendo una teoría deflacionaria de la verdad. La primera considera que Tarski no logró captar ciertos aspectos básicos del concepto de verdad, la segunda pretende que los captó a todos y que en definitiva el concepto en cuestión terminó resultando menos interesante de lo que se había pensado. Davidson defiende la primera posición. Aquí Davidson se distancia de la versión de pragmatismo esbozada con

7. D. Davidson, (1987), *Afterthoughts*, pp. 135-137.

8. D. Davidson, "The structure and content of truth", *The Journal of Philosophy*, (junio 1990), Vol. 87 Nº 6, pp. 279-328.

9. *Ibid*, pág. 283. Traducción propia.

anterioridad, pues va tras la elucidación de otros usos de verdad distintos del uso desentrecomillador y que, como veremos, tampoco se reducen al uso avalador o al uso precautorio también explicitados por Rorty.

Las intenciones de Tarski, señala Davidson, fueron básicamente dos: I) captar el significado del concepto intuitivo de verdad lo mejor que fuera posible, y II) garantizar que su concepto no introdujera inconsistencias haciendo que sus definiciones eliminaran el vocabulario semántico.

La segunda intención tarskiana trae como consecuencia el hecho que Davidson no duda en presentar como clave para pensar que hay rasgos del concepto de verdad no captados por las definiciones tarskianas:

“Lo que resulta claro es que Tarski no definió el concepto de verdad, ni siquiera aplicado a oraciones. Tarski mostró como definir un predicado de verdad para cada uno de un número de lenguajes bien contruidos, pero sus definiciones, por supuesto, no nos dicen lo que esos predicados tienen en común.[...] El definió varios predicados de la forma ‘s es verdadero-L’, cada uno aplicable a un único lenguaje, pero falló a la hora de definir un predicado de la forma ‘s es verdadera en L’ para ‘L’ variable”.¹⁰

Sin duda el hecho de que no pueda definirse en un lenguaje consistente dicho predicado general es uno de los principales resultados explícitamente desarrollados por Tarski, el cual le sirve a Davidson como prueba de que hay más que decir acerca de la verdad que lo que fue dicho por el lógico polaco.

10. D. Davidson, ‘The structure and concept of truth’, pág. 285.

El punto de mostrar qué es lo que tienen en común los distintos predicados de verdad parece equivaler en Davidson a mostrar cómo saber si una teoría de la verdad para un lenguaje es correcta, es decir, cómo saber si tal teoría describe la conducta lingüística de una comunidad de habla.

Una teoría de la verdad adoptará así un carácter axiomático, tomando a verdad y satisfacción como primitivos, y será empíricamente contrastable a nivel de los bicondicionales-T que se derivan de ella. Los bicondicionales-T presentarán el carácter de leyes naturales en la medida en que son “bicondicionales universalmente cuantificados, que como tales debe entenderse que se aplican contrafácticamente y que se confirman por sus instancias”.¹¹

Será precisamente a través de la comprensión de la forma en que los bicondicionales-T pueden ser confirmados en que se aprehenderá el concepto de verdad. Así como Tarski nos proveyó de un método para generar definiciones materialmente adecuadas y formalmente correctas de predicados de verdad para distintos lenguajes, Davidson nos propone una manera de entender el camino que nos lleva a convertir a dichas definiciones en teorías empíricas, a través de la cual comprendemos el contenido de la noción de verdad.

El modo en que se confirman los bicondicionales y en que, de esta manera, se da con el concepto de verdad, se corresponde con el modo en que Davidson entiende el proceso de interpretación lingüística.

La idea de Davidson, a partir de su defensa de la posibilidad de pensar a la obra tarskiana como base para la construcción de teorías empíricas de la verdad, es que:

“Una teoría de la verdad es una teoría para describir, explicar, entender y predecir un aspecto básico de la conducta verbal. En tanto el concepto de verdad es central a la teoría, estamos

justificados al decir que la verdad es un concepto explicativo de crucial importancia".¹²

Así, vemos de qué manera Davidson se niega a aceptar el punto (1) de la presentación hecha por Rorty de la versión de pragmatismo que este último le atribuía a aquel. Davidson apunta que el intérprete de una comunidad de habla apela a una teoría de la verdad para explicar la conducta verbal de los integrantes de la comunidad, con lo cual, entre los usos que hace del término *verdad* se encuentra indudablemente un uso explicativo.

Concluimos así que Davidson, como vimos, si bien acepta (3), no acepta su (según el argumento de Rorty) consecuencia (1).

Sin embargo, podría decirse que el que una teoría sirva para explicar determinados fenómenos no implica que todos los términos que la constituyen, ni siquiera sus términos clave (aunque habría que precisar qué se quiere decir con *término clave*), cumplan en el interior de dicha teoría usos específicamente explicativos. Si indagáramos que rol cumple *verdad* en el marco de una teoría de la verdad explicativamente útil quizás no encontraríamos más que la función desentremilladora con la que se contentan los deflacionistas.

Además, vimos cómo Davidson requería, para dar con el concepto de verdad, mostrar de qué manera las definiciones tarskianas podían correlacionarse con la conducta lingüística de comunidades particulares, en la medida en que Tarski sólo había definido predicados de la forma "verdadero-L". Amen de que esta visión general acerca de cómo construir y testear teorías empíricas de la verdad sea o no un recurso a través del cual logremos aprehender el concepto de verdad; lo cierto es que una vez testeada y corroborada una teoría particular de la verdad en relación a cierto conjunto de hablantes, ¿podemos decir entonces que el término "verdadero-L" original de la teoría ha cedido su lugar en el interior de la misma al predicado "verdadero en

12. D. Davidson, "The structure and concept of truth", pág. 313.

L"? Y si no es así, tal como sospechamos, ¿en qué sentido decimos que el carácter explicativo de la teoría pueda transmitirse a la noción de *verdad*?

Lo cierto es que Rorty no hace ninguna de estas observaciones, aunque formula sus dudas en cierta forma apelando a la arriba mencionada oscuridad de la idea de *términos clave* de una teoría. Dice Rorty en un artículo de 1993:

“Aunque acuerdo con Davidson acerca de la importancia de teorías ‘para describir, explicar, comprender y predecir un aspecto básico de la conducta verbal’, [...] no estoy seguro si es importante llamar a dichas teorías ‘teorías de la verdad’, ni sé porqué Davidson piensa que el ‘concepto de verdad’ es ‘central’ a esas teorías.[...] No entiendo porqué Davidson piensa que ‘verdad’ es más central en las explicaciones de la conducta verbal que cualquiera de los demás conceptos (‘significado’, ‘creencia’, ‘asentir’) usados al formular dichas explicaciones”.¹³

El argumento de Rorty no parece concluyente. De la misma manera que la centralidad de una noción en el interior de una teoría explicativa no bastaba para juzgar a dicha noción como explicativamente útil (y este es el argumento que dirigimos contra Davidson y que Rorty no señala), la no centralidad de una noción no puede tampoco implicar su carácter no explicativo.

13. R. Rorty, “Putnam and the relativist menace”, *The Journal of Philosophy*, septiembre 1993, Vol. 90 Nº 9, p. 460.

El sujeto y la felicidad paradójica en Theodor W. Adorno

Silvia Schwarzböck

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo se intentará mostrar que el problema de la felicidad (unido intrínsecamente al de la autodestrucción) es el eje en el que hay que reubicar la cuestión del sujeto dentro del pensamiento adorniano. Para eso, se va a introducir el concepto de *felicidad paradójica*, que da cuenta del hecho de que, como el sujeto ha olvidado que el precio por cosificar la naturaleza para poder dominarla era cosificarse él mismo y autodominarsse, no puede sino desear una felicidad que aumente su cosificación mientras lo libera de la tiranía de la identidad. El problema del sujeto, entonces, queda encerrado dentro de la siguiente paradoja: la felicidad se encuentra en la autodestrucción (esto es, en la disolución de la subjetividad como intento fallido de regresar a la fase presubjetiva, donde el goce no estaba subordinado a la autoconservación), pero la constitución subjetiva (cosificada) demanda un tipo de felicidad que -al tener como modelo a la felicidad total, universal e indivisa de la prehistoria- resulta paradójica en lugar de autodestructiva, con lo cual sirve para aumentar la cosificación en lugar de disolverla. Siguiendo la trayectoria que trazan la *Dialéctica del iluminismo* [DA], coescrita con

M. Horkheimer (1944), la *Dialéctica negativa* [ND] (1966) y la *Teoría estética* [ÄT] (1970, publicada póstumamente), se defenderá una tesis que va más allá de lo afirmado por Adorno: que todas las formas de felicidad que puede ansiar y/o encontrar el sujeto tal como se ha constituido son paradójicas y no sólo aquellas que el autor condena expresamente, como la industria cultural o la ontología.

Para empezar, indicaremos por qué la constitución misma del sujeto encierra la paradoja de que la felicidad se identifica con la autodestrucción. En las fases presubjetivas el hombre había conocido la felicidad total, universal e indivisa: un estadio en el cual la reproducción de la vida era independiente de la autoconservación conciente. Pero como el goce de sentirse con derecho a todo iba acompañado del terror a ser víctima de los sacrificios humanos, eligió abandonar la barbarie renunciando definitivamente a ser feliz de manera irrestricta. De esta manera, el sujeto se presenta como el resultado de la renuncia suprema, de lo que Adorno llama “el sacrificio para dejar de sacrificarse”. Podría decirse que si bien ningún sacrificio es un acto gratuito, el caso del sacrificio supremo responde de una manera paradigmática al principio de la renuncia a cambio de algo, sólo que lo que se obtiene a través de él resulta ser inconmensurable con lo que se entrega. La autoconservación obtenida nunca va a llegar a ser disfrutada como un *verdadero* bien, en la medida en que lo que se ha cedido a cambio de ella involucra nada menos que las *razones pulsionales* para seguir viviendo. Al salir de la barbarie, el yo recién constituido se libera de la sumisión a la naturaleza ciega pero sin tomar en cuenta que la condición del dominio sobre ella (la cosificación) rige del mismo modo para él. El dominio de sí que se gana con el pasaje a la racionalidad de autoconservación consiste en la posibilidad de convertirse en *narrador* de los sucesos vividos, tal como lo hace Odiseo cuando regresa al hogar junto a Penélope. Por eso, *La Odisea* es para Adorno la narración de la protohistoria de la subjetividad, en la cual el héroe se ha salvado (es decir, ha superado la tentación de volver a la

barbarie triunfando sobre las potencias arcaicas que lo asechaban a lo largo de su viaje) y puede *contarlo*. La fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a entretener, hace surgir por primera vez como horror lo que en el canto épico se enmascaraba como destino. Este distanciamiento implica que el yo no está ya inmerso en la naturaleza, como ocurría en las fases míticas. La narración fría y minuciosa de Homero se confunde con la de la novela moderna. Utiliza la distancia como arma conciliadora: se asegura que el lector se quede con la certeza de que «esto ocurrió hace mucho tiempo», de que todo lo atroz ha sido dejado atrás por obra del sacrificio supremo.

Pero el sujeto narrador no es un sujeto feliz. La felicidad aparece justamente con lo que no se puede contar. «... No hay felicidad más que cuando uno no es uno mismo ...».¹ La felicidad es el reverso de la subjetividad, porque la subjetividad se identifica con el sufrimiento. Su presencia muda o, más que nada, su ausencia y su necesidad, reaviva el recuerdo de la prehistoria. A pesar de lo que ha padecido en esa fase, y de que ha buscado escapar de ella para sustraerse al sacrificio, para dejar de sentir el miedo constante a perder la propia vida, el sujeto no puede concebir una felicidad que no se alimente de esta imagen, donde la autoconservación no es lo que cuenta. Sin embargo, este modelo de felicidad no paradójica será justamente el que conduzca a la felicidad paradójica.

En la *DA* Adorno es autor del primer excursus («Odiseo o mito e iluminismo») y del ensayo «La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas». En ambos aparece la alienación como un fenómeno paradójico, que permite que el sujeto encuentre en ella una felicidad perversa, como si el hecho de que «otro piense por uno» pudiera ser una vía de escape de la opresión que genera la identidad y una forma de restitución de la felicidad -salvaje e innarrable pero

1. Adorno, Th. W., *ND*, p. 275 (trad. cast. -corregida-, p. 279)

completa- de las fases presubjetivas. De este modo, la paradoja que encierra la constitución del sujeto -entendido como un producto de la racionalidad de autoconservación, con sus instintos duramente reprimidos- no es muy diferente de la que esconde Franz Biebertopf, el protagonista de la novela de Alfred Döblin *Berlin Alexanderplatz*: su sufrimiento comienza cuando recupera la libertad (porque sale de la cárcel) y recién termina cuando se une a la masa ciega de hombrillos que prefigura al nazismo. De lo que el sujeto quiere liberarse aceptando más cosificación de la que tiene es justamente de aquello que conquistó con tanto esfuerzo: el dominio de sí, la marca indeleble de la subjetividad. El deseo de escapar de la cosificación que significa la subjetividad lo lleva a aumentar su cosificación. Este fenómeno es el que ya nombramos como *felicidad paradójica*.

La prehistoria de la subjetividad se convierte en el único modelo de felicidad que puede concebir un sujeto cosificado. Por lo tanto, las formas de felicidad que encuentre estarán calificadas de más o menos completas en función de ese patrón de medida que mantiene oculta su relación con el terror y la muerte. Felicidad y planificación quedarán definitivamente disociadas en el momento de comparar la realidad subjetiva con su modelo normativo. Pero la gran contribución de las dos partes de la DA escritas por Adorno para establecer una relación entre felicidad y autodestrucción (una problemática que reaparece en la ND y la ÄT) es haber planteado cómo es posible que este ideal de felicidad total, universal e indivisa que queda definitivamente asociado a las fases presubjetivas pueda guiar una búsqueda individual que sólo se siente satisfecha con una felicidad paradójica y, por lo tanto, que implica una autodestrucción también paradójica.

Esta renuncia a la naturaleza interna que significa el sacrificio supremo hace que el sujeto se quede sin razones para autoconservarse. De este modo, el autodomínio se vuelve un fin en sí mismo y la vida debe ser vivida a pesar de haberse convertido en un sinsentido. En estas condiciones el sujeto queda fácilmente subordinado a la objetividad. Es más, su alienación se vuelve una necesidad para poder

huir del sufrimiento que representa la conciencia. Por eso, la objetivación del sujeto -que alcanza su forma más acabada con la industria cultural- parece una solución que aporta la historia para resolver este problema. La constitución paradójica misma del sujeto la requiere desde un comienzo.

Adorno describe minuciosamente cómo es posible que el sujeto no sólo no se rebele contra la forma en que la industria cultural lo cosifica, sino que se sienta feliz dentro de su nueva esclavitud y hasta reclame anticipadamente lo que ella ha planificado ofrecerle. Esta sumisión gozosa la explica concibiendo los mecanismos de control de la industria cultural como incorporados al sujeto a la manera de un esquematismo que tiene por finalidad hacer que éste vuelva al trabajo después de la diversión. Y aquí aparece una profunda conexión con el excursus sobre Odiseo: si es necesario garantizar la vuelta al trabajo después de la diversión, es porque el sujeto, al constituirse como homo economicus en el pasaje a la racionalidad de autoconservación, ha renunciado a la barbarie improductiva y el recuerdo de ese estadio arcaico donde podía vivir de la recolección de frutos queda para él identificado con la felicidad total propia de la prehistoria. Por eso, para resistir a la tentación de abandonar la producción, es necesario que el tiempo libre esté planificado de la misma forma que el trabajo, pero sin que esa planificación llegue a notarse. Por el contrario, el sujeto debe sentir que la diversión es lo opuesto al trabajo. A su vez, este aspecto no puede dissociarse de la ideología que involucra la industria cultural, cuya efectividad está garantizada por el hecho de que engaña acerca de su verdadero alcance. Ella misma se asegura de que los consumidores crean en su ineficacia para ser aun más eficaz. La intención de resguardar la propia subjetividad no es más que otro intento de adaptarse a la fórmula de éxito que ella propone. Proveyendo modelos de vida fabricados sintéticamente, la industria cultural hace el aporte más valioso y acabado a ese largo y duro camino que ha recorrido el sujeto para convertirse en objeto y perderse a sí mismo. Pero, al imponer la alienación, no hace sino cumplir una tarea para la

cual la historia occidental se preparó durante siglos. Adorno se niega a concederle a la industria cultural el carácter de novedad capitalista. Así como su necesidad estaba determinada a priori en la constitución misma del sujeto, también su espíritu de banalidad y su banalización del espíritu responden a la misma lógica omnicosificadora que después desemboca en la mercantilización de los bienes culturales (y no al revés).

Adorno concluye el primer excursus de la DA desenmascarando la figura del individuo como una mera ficción. Si la presencia del dolor, si la experiencia de lo trágico, puede ser controlada y neutralizada es porque nunca se ha llegado a la verdadera individuación, porque lo que existe es una pseudoindividualidad. Los individuos no son otra cosa que simples entrecruzamientos de las tendencias de lo universal. Si no fuera así, no sería posible reabsorberlos integralmente en ellas. Pero no culpa a la cultura de masas de haber llevado al sujeto a vivir una existencia inauténtica; por el contrario, es la industria cultural la que revela que el principio de la individualidad ha sido contradicho desde el comienzo, que la verdadera individuación nunca ha existido. En todo caso, su error está en regodearse en esta dudosa armonía entre universal y particular que ella misma fomenta.

La redefinición del concepto de ideología que hace Adorno en la ND tiene consecuencias respecto de la crítica de las necesidades: obliga a reconocerlas como tales a pesar de no ser legítimas. Aunque puedan considerarse objetivamente ideología, eso no permite negarlas. Hay algo inasible en ellas, aun cuando hayan sido adquiridas en un mundo manipulado y superadministrado: el excedente en participación subjetiva que, a esta altura, no puede ser sino el hecho de haberse generado en un sujeto cuya constitución misma prescribe la alienación. Por eso requieren atención a pesar de haber sido producidas falsamente. En el caso de la necesidad ontológica, Adorno se va a dedicar a negarle su pretensión desmesurada de justificarse a sí misma como parte constitutiva de la estructura fundamental de la subjetividad (una subjetividad a la que la ontología, si bien la considera caída en la

existencia inauténtica, le concede la posibilidad -a través de ella- de curarse y recuperar la existencia auténtica). Muy por el contrario, lo que hay en ella de realidad está ligado a una situación en la que los hombres no pueden conocer ni reconocer el sentido de la necesidad que dirige sus comportamientos. De este modo, la necesidad ontológica es tan esencial a un sujeto alienado como la industria cultural. Al revés de lo que cree Heidegger, responde a lo más inauténtico de la existencia humana y forma parte del precio que el sujeto debió pagar para constituirse a sí mismo renunciando a lo auténticamente humano.

La nueva ontología es un sucedáneo de algo que al sujeto le es negado: se trata del mismo proceso por el cual la industria cultural reconforta a las masas con sus primitivas satisfacciones a falta de poder devolverles la felicidad completa a la que han renunciado, sólo que a los productos seriados de la cultura nadie se los toma en serio (se trata de mercancías destinadas al entretenimiento y, una vez consumidas, pasan a ser olvidadas muy rápidamente), mientras que la causa inútil de la filosofía primera toma prestada su presumida sublimidad de las preguntas no respondidas por la tradición filosófica. Este fenómeno de autoengaño compensatorio Adorno lo describe como un encandilamiento (*Verblendung*) y en este trabajo lo presentamos como otra forma de felicidad paradójica. Frente a la voracidad de la industria cultural y al fracaso permanente de la novedad -que no puede sostenerse a sí misma como tal-, el encandilamiento reacciona agudizando la que aparece como la más urgente de las necesidades actuales: la de encontrar algo firme en que apoyarse. Frente al miedo de ser avasallado por el dinamismo histórico, lo que se busca es algo inamovible, que trata de conservar a lo viejo y condenado.

Pero hay un aspecto del problema de la felicidad que está relacionado con el de la libertad y es justamente el que obstruye la toma de conciencia de la necesidad de una verdadera emancipación. Adorno se pregunta cómo es posible una conciencia de la libertad más allá de la libertad efectiva que tiene cada sujeto. La respuesta lo lleva a plantear una dialéctica entre libertad y no-libertad, entre libertad

y heteronomía, que -en nuestros términos- convierte a la felicidad en paradójica.

La conciencia de la libertad se alimenta del recuerdo de un impulso arcaico, que no estaba dirigido todavía por ningún yo firme. A medida que se constituye el yo (en ese viaje mítico en el que Odiseo enfrentaba y vencía a las potencias arcaicas para poder volver al hogar siendo sí mismo), va dominando ese impulso presubjetivo, y la libertad prehistórica que procede de él le va pareciendo cada vez más caótica, hasta que llega a sospechar de ella. "... A pesar de que la idea de libertad termina reforzando al yo, en la misma raíz de su posibilidad se encuentra la anamnesis del impulso indómito del pre-ego, después relegado a la zona de sujeción determinista a la naturaleza ...".²

En la vinculación de la conciencia de la libertad con la fase presubjetiva queda encerrada una paradoja: la libertad es lo que el sujeto pierde en función de la autoconservación, por lo tanto, sólo era libre cuando estaba sujeto a la naturaleza, esto es, cuando era pura heteronomía. De este modo, reaparece la paradoja de la felicidad, sólo que ahora vinculada al problema de la libertad. Así como el sujeto sólo es feliz cuando no es él mismo (esto es, cuando se autodestruye, cuando se desvincula de la racionalidad de autoconservación), también le ocurre lo mismo con la libertad: sólo se siente libre cuando recupera ese impulso presubjetivo, esto es, cuando se libera de la identidad y se entrega sin represiones a lo que queda en él de naturaleza. La libertad, entonces, parece consistir en entregarse al determinismo de la naturaleza primera, aquella a la que se ha renunciado para hacer posible la adquisición de la segunda.

El problema es que la felicidad paradójica funciona como ideología y el sujeto la confunde con lo opuesto al sufrimiento. Es ella la que aleja al sujeto de la praxis emancipatoria propuesta por Adorno como conciliación del componente materialista -proveniente del pensamiento en tanto actúa como vehículo del sufrimiento y se pone

en marcha por él- con el componente crítico -vinculado a la necesidad de eliminar ese sufrimiento que el pensamiento hace sentir que no debe ser-. Solamente esa praxis permitiría una nueva organización social que encarnara la negación del sufrimiento y la solidaridad para con todo lo que tiene vida (incluyendo la reconciliación con la naturaleza tanto interna como externa).

Quedaría por analizar por qué también el arte y la filosofía están condenados -a pesar de lo que sostenga Adorno- a proveer formas de felicidad paradójica. El arte que expresa la utopía, al igual que el pensamiento que libera su potencial utópico, no puede evitar estar ocupando el lugar de la praxis emancipatoria a la que la realidad se resiste. Y esto es así, más allá de que la utopía del arte se exprese negativamente y presente su promesa de felicidad como imposible de cumplir. Al revelar que la felicidad total, universal e indivisa está irremediablemente perdida y fuera del alcance humano, pero además, al mostrarla con el aspecto tenebroso del que el sujeto la ha despojado para poder idealizarla, el arte moderno termina abriendo el camino para aceptar la felicidad paradójica como el mal menor. Su propio mal presagio resulta ser la forma más sofisticada de felicidad paradójica, en la medida en que lleva implícito la posibilidad de aceptar la cosificación como un mal necesario. Pero Adorno no se dió cuenta de ello y por eso apostó a la dialéctica negativa y al arte moderno como dos vías legítimas de emancipación, aunque siempre teniendo en cuenta que su potencial emancipatorio estaba condicionado por la postergación de la praxis que haría posible la verdadera emancipación humana.³

3. Si bien Adorno no renuncia en ningún momento y en ningún sentido a la emancipación (entendida como la posibilidad del sujeto de expresar lo no-idéntico del objeto y lo no-idéntico de sí mismo, posibilidad que no puede realizarse sin una humanidad liberada de las condiciones objetivas actuales), se mantiene escéptico respecto de que la praxis emancipatoria realmente existente (que es la que debe instaurar un ordenamiento social que no sólo elimine el sufrimiento causado por el que viene a reemplazar, sino la necesidad misma del sufrimiento para su propia reproducción), en tanto se ha vuelto paradójica (porque atenta contra la emancipación misma que debe lograr), pueda cumplir con ese objetivo. Por

Al anticipar lo tenebroso, la utopía del arte está expresando toda la verdad acerca de la prehistoria, una verdad de la que el mismo sujeto, en su búsqueda permanente de felicidad, no quiere saber: que la felicidad total, universal e indivisa que él localiza allí es inescindible de la muerte. Es por eso que la felicidad prometida por el arte es imposible: porque su cumplimiento resultaría tenebroso. De ser posible, significaría el regreso al terror originario que el sujeto -una vez constituido- ha olvidado para poder idealizar de manera completa esa fase donde la autoconservación -que tantos pesares le trajo- no contaba. El sujeto no quiere recordar lo que la utopía del arte, entendida como recuerdo completo de la prehistoria, le recuerda: que el sacrificio supremo, ese por el cual se convirtió en esto que ahora deplora (el sujeto como sí mismo) fue la única forma de salir del terror absoluto a perder la propia vida. Si pagó un precio tan alto por pasar de la racionalidad bárbara a la de autoconservación es porque el terror a la muerte es más insoportable que la renuncia al derecho de todos a todo. Aunque una vez producido el pasaje de una racionalidad a la otra, el valor de la renuncia se invierte y la felicidad total y completa parezca justificar cualquier sacrificio -aun el de la propia vida- por alcanzarla. No por otra razón es que la felicidad y la autodestrucción van a volverse inseparables dentro de la lógica de la autoconservación: para un sujeto condenado de por vida al autodomínio -porque sin

lo tanto, Adorno sigue creyendo en la emancipación humana como un objetivo impostergable, pero que, paradójicamente, debe ser postergado para no traicionarlo con una realización deformada. Y es en este punto donde aparece la mayor insuficiencia de la decisión adorniana por el pensamiento y por el arte: el problema no es que se trate de una elección reaccionaria, sino ideológicamente miope, en la medida en que no se vea a sí misma como una compensación por el estado real (esto es, histórico) de la praxis emancipatoria. Adorno le atribuye tanto al pensamiento (por vía de la dialéctica negativa) como al arte moderno lo que a la sociedad le está negado, pero sin advertir que uno y otro devienen formas de felicidad paradójica justamente por el hecho de que sus posibilidades emancipatorias sólo existen en función de que la praxis no logra llevarlas a cabo con el éxito que alguna vez le auguró la teoría. Si el pensamiento o el arte pueden expresar "la posibilidad de lo imposible" (aunque sea negativamente y como imposibilidad) es porque la utopía les ha sido prestada.

dominio sobre la naturaleza interior no hay dominio sobre la naturaleza exterior, con lo cual la autocondena resulta inevitable, salvo que se renuncie al dominio, pero en ese caso estaríamos hablando ya de un sujeto emancipado- no puede existir otro concepto de felicidad que el de la pérdida de sí mismo. La felicidad y la muerte -en última instancia, la posibilidad extrema de olvidarse de sí mismo, de perder definitivamente la mismidad- terminan coincidiendo. Por eso, es inevitable también que todas las formas de felicidad alcanzables sean paradójicas: que aumenten la cosificación mientras prometen la emancipación de la subjetividad cosificada. Sólo así el sujeto se afirma en su identidad (cosificada) y se aleja de la fascinación que provoca la felicidad autodestructiva, en tanto tiende a algo que es verdadero, pero que por verdadero es tenebroso, como la utopía del arte.

Bibliografía

Horkheimer, M. y Adorno, T. W., (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1969 ((1987). *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana)

Adorno, T. W., (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 (*Dialéctica Negativa*, (1992). trad. J. M. Ripalda, revisada por J. Aguirre, Madrid, Taurus, 4a. reimpr.)

Adorno, Th. W., (1972) *Ästhetische Theorie*, en: *Gesammelte Schriften* 7. Frankfurt/M. Suhrkamp. ((1971). *Teoría Estética*. trad. F. Riaza. revisada por F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus,)

Filosofía Moderna

**IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997**

Blas Pascal: Otro modelo de racionalidad en el Siglo XVII

Matilde Albert

Universidad de Buenos Aires, Asociación Argentina de Investigaciones
Éticas

Las reflexiones de Pascal sobre *la razón* constituyen uno de los aspectos más controvertidos de su pensamiento. Precisamente, el concepto de razón pascaliana plantea el problema de su polisemia.

Este dio origen a dos interpretaciones extremas y opuestas en la historia de la filosofía. Voltaire y Condorcet se escandalizaron por las críticas que Pascal formuló a la razón de su tiempo; mientras que los pensadores románticos hicieron de él un precursor del irracionalismo. Ambas posturas son erróneas y exageradas ya que este pensador no descalificó por completo a *la razón* en todas las áreas del conocimiento humano ni pensó tampoco que *el sentimiento y el corazón* fueran las únicas vías legítimas para conocer la realidad como sostenían los pensadores románticos. Sin ser un racionalista a ultranza, defendió los derechos de la razón.

Esta cuestión se debe al hecho de que Pascal no precisó con claridad la diferencia entre los conceptos de *razón, pensamiento, entendimiento y espíritu*. Frecuentemente, atribuye diversos

sentidos al concepto de razón y no siempre especifica cuál de ellos utiliza.

Sin embargo, una lectura minuciosa de la obra de Pascal nos permite entrever que este pensador tiene en cuenta aunque no lo explicita las diferentes perspectivas de la razón.

Una manera de esclarecer estas ambigüedades consiste precisamente en delimitar dichas perspectivas que el vocablo *razón* tiene en sus diversos escritos científicos y humanísticos. En tal sentido, Emile Baudin expresa que en Pascal hubo varios hombres a un mismo tiempo¹ y que todos se interesaron profundamente por los problemas de la razón, pero cada uno la valoró desde una perspectiva distinta.

En primer lugar, hay *un Pascal científico*, el matemático y el físico, que exalta la razón considerándola como la facultad por excelencia, que permite fundamentar las demostraciones que la ciencia exige. *La razón* en el ámbito de las ciencias se opone a la autoridad. Tiene plena competencia en el mundo de la experiencia como así también en el de la especulación. Un claro indicio de esta actitud lo constituye el siguiente pasaje:

«El respeto que inspira la Antigüedad es hoy día tan grande en las materias en que debe tener menos fuerza, que convertimos en oráculos todos sus pensamientos y en misterios sus afirmaciones erróneas, sin que nos sea posible exponer novedades sin peligro y el texto de un autor de la Antigüedad basta para destruir los más sólidos razonamientos... La explicación de esta

1. Cf. Baudin, E. (1946), *La Philosophie de Pascal. Pascal et Descartes*. Vol. 1. Neuchatel. Ed. De La Baconnière. p. 121.

*diferencia debe hacernos lamentar la ceguera de los que aportan la mera autoridad como prueba de las materias físicas en vez del razonamiento y la experimentación».*²

En el *Prefacio para el Tratado del Vacío*, Pascal analiza el respeto que el hombre moderno debe otorgar a la antigüedad en relación con los diversos tipos de saber. Se trata de conferir un justo valor a la tradición con el objeto de no obrar de manera indiscriminada, ni tampoco dogmática, en las materias científicas.

En este sentido, el pensador francés advierte sobre los graves inconvenientes basados en el principio de autoridad de la física aristotélica que imperaba en algunos círculos científicos de la época y es plenamente consciente del peligro que este criterio ortodoxo representa para el desarrollo de las nuevas ideas en la ciencia de la Modernidad.

Hay también un *Pascal teólogo*. Desde esta perspectiva, la *razón* cumple un doble papel en sus *Pensamientos*. Por un lado, es un instrumento para exponer pruebas sobre la verdad del cristianismo con el propósito de recusar las objeciones del escepticismo, empleando para ello un notable rigor argumentativo³ al mostrar que la razón no es contraria a la religión. Por otro, advierte el peligro de sobrevalorar la razón como pretenden los racionalistas.

En este sentido, Pascal utiliza un interesante recurso metodológico con el objeto de considerar el cristianismo desde una óptica basada en un punto de equilibrio, como se evidencia en el

2. Pascal, B. (1983), "Prefacio sobre el Tratado del Vacío". En *Obras*, (1983), Madrid. Ediciones Alfaguara. p. 230.

3. Cf. Pascal, B. (1983), *Pensamientos* La.131/Br.434. Madrid. Alianza Universidad. p.p.52 y ss.

siguiente fragmento:

«Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón».⁴

La solución pascaliana consiste precisamente en evitar las posturas extremas. La fe en el cristianismo *sin la razón* se convierte en superstición.⁵ En el segundo caso, los adversarios de la religión aceptan únicamente *la razón*. Esta se erige en tribunal supremo con el objeto de resolver todos los problemas humanos sin discriminar lo que puede ser demostrado de aquello que trasciende sus límites. Pascal encuentra el ejemplo más elocuente de esta actitud en el racionalismo cartesiano que prescinde de Dios, a pesar de integrarlo en su respectivo sistema. Por ello, le formula una severa crítica:

« No puedo perdonar a Descartes: él hubiera querido en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar de darle un papirotazo para poner al mundo en movimiento; después de eso, no sabe qué hacer de Dios».⁶

Para tener una adecuada comprensión de su pensamiento, es importante recordar que la antropología pascaliana concibe al hombre como *un ser paradójico, contradictorio, incapaz de autocomprenderse*. Por consiguiente, Dios no es un mero elemento que pueda integrarse a un sistema, como es el caso de la filosofía cartesiana sino

4. Cf. Pascal, B., (1989), *Pensamientos La.183/Br.253. Madrid. Alianza Universidad*. p. 72.

5. Cf. Pascal, B., *Pensamientos La.173/273; La.179/Br.256; La.181/ Br.255 y La.187/Br.254*, ed.cit. pp.71-73.

6. Pascal, B., (1989), *Pensamientos, La.1001.Madrid. Alianza Universidad*. p. 314.

una meta a la cual el hombre llega, luego de haber tomado conciencia de su finitud e indigencia. Por este motivo, es preciso humillar la razón de los dogmáticos y de mostrar sus radicales impotencias. Paradójicamente el propio ejercicio de la razón conduce a un reconocimiento de sus propios límites. Pascal sabía en qué punto la razón debía detenerse y someterse a aquellas cuestiones que trascienden su campo específico, si quería seguir siendo razonable.

Finalmente, hay en *Pascal* un filósofo de la razón que la valoriza positivamente. En efecto, la razón, el pensamiento (son sinónimos en él) constituyen el eje principal de sus reflexiones sobre la grandeza humana. En su escrito de la *Conversación con el Señor de Sacy* había abordado ya el tema de la grandeza del hombre considerando el estoicismo y en particular a la filosofía de Epicteto como el paradigma de dicha grandeza. En sus *Pensamientos*, este tema específico se relaciona particularmente con la concepción cartesiana. En efecto, el pensamiento constituye una característica fundamental del hombre porque contribuye a su grandeza. La razón ocupa un lugar preeminente en el pensamiento pascaliano ya que ella confiere *dignidad* al hombre no sólo con respecto a sí mismo sino también sobre los demás entes de la naturaleza. Se advierte así, la influencia de Descartes en este aspecto de su pensamiento. Por lo tanto, la filosofía de Pascal no es irracionalista como han pretendido Voltaire y otros autores.

Sin embargo, como científico y filósofo, Pascal tiene clara conciencia de que la capacidad cognoscitiva del hombre es finita y está referida exclusivamente al ámbito de la experiencia. En este sentido, podemos considerarlo un precursor de Kant ya que el hombre sólo puede acceder a un conocimiento y a una verdad parciales. Es indudable que su concepción epistemológica, constituye un verdadero desafío para su época, signada en general por el triunfo del racionalismo

cartesiano. Pascal valoriza la razón humana como un instrumento idóneo para fundamentar las demostraciones de las ciencias físico-matemáticas pero cree, en cambio, que ella es incompetente para demostrar la existencia de Dios. En efecto, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no son demostraciones como pretenden la escolástica y el racionalismo cartesiano, sino postulados o verdades indemostrables que representan un punto de partida para comprender la realidad y de cuya negación se siguen consecuencias absurdas. En esta cuestión, Pascal se anticipa a Kant y denuncia lo que podría llamarse en metafísica «la ilusión de la razón». De esta manera, la razón humana pierde su primado absoluto cada vez que aspira demostrar la totalidad de lo existente e inclusive Dios. Este enfoque pascaliano de *la razón* se advierte claramente en el fragmento La. 418/ Br. 233 titulado Infinito-Nada de sus *Pensamientos*, pero conocido universalmente como «*la apuesta*» de *Pascal*. Es precisamente allí donde pone de manifiesto los límites infranqueables de la razón humana cuando ésta pretende abordar las verdades metafísicas. En efecto, Pascal muestra que la razón es inoperante frente al juicio: «*Dios existe o no existe*» y por este motivo, hace de ella una argumentación razonable permitiéndole de este modo abordar la existencia de Dios desde un nuevo ángulo de reflexión. El hecho de que Dios sea incomprensible⁸ desde el punto de vista de «*la razón teórica*» no significa por ello que no exista.

Así como en el orden natural hay verdades que son indemostrables al hombre como por ejemplo, el valor de la razón y de sus criterios de verdad e incluso la geometría; existe también otro tipo de verdades indemostrables y simultáneamente incomprensibles como es el caso de las verdades metafísicas. No sólo la existencia de Dios⁹ sino también la cuestión del alma es incomprensible al

8. Cf. Pascal, B., *Pensamientos La.149/Br.430*, ed.cit. p. 66.

9. Cf. Pascal, B., (1989), *Pensamientos La.809/Br.230*.Madrid. Alianza Universidad. p.237.

hombre. En efecto, el hecho de que el alma ocupe un cuerpo constituye un enigma; de igual modo que la actividad racional sea de naturaleza espiritual y no material. Algo similar acontece cuando el sujeto cognoscente pretende explicar el origen del mundo. En este caso, el hombre experimenta un abismo ante la infinitud del mundo que lo rodea. Ni la tesis, ni la antítesis resultan comprensibles para la razón humana. Es evidente que la afirmación de estas cuestiones es incomprensible desde un punto de vista teórico, pero asimismo, su negación hace que en el orden práctico, los hechos del mundo sensible carezcan de sentido alguno.

Se advierte que Pascal rechaza la metafísica tradicional por pretender constituirse en una ciencia. En este sentido, se anticipa a Kant en el orden gnoseológico; pues, el hombre puede conocer solamente los fenómenos pertenecientes al mundo de la experiencia. La racionalidad no es, para este pensador, el único criterio de verdad. El corazón es otra facultad legítima que posee el hombre y mediante la cual puede acceder a la verdad de lo incomprensible. Frente a la metafísica tradicional, Pascal promulga su veredicto inapelable:

«Es una enfermedad natural al hombre creer que posee la verdad directamente: y de ahí viene que esté siempre dispuesto a negar todo lo que es incomprensible; mientras que en realidad no conoce naturalmente más que la mentira y que sólo debe tomar por verdaderas aquellas cosas de las que lo contrario le parece falso».¹⁰

En síntesis, su valoración de *la razón* debe considerarse exclusivamente en el contexto de las diferentes perspectivas que

10. Cf. Pascal, B. (1983), *Reflexiones sobre la Geometría en General en Obras*. Madrid. Ediciones Alfaguara. p. 287.

hemos analizado. No se trata de hacer de ella el máximo instrumento de conocimiento como pretendía Descartes, sino de trazar sus justos límites como desarrollará más tarde, Kant en su filosofía crítica.

La muerte: ¿estado o proceso? Las respuestas de Spinoza

Diana Cohen

Universidad de Buenos Aires

Introducción

El modelo tradicional, entroncado profundamente en el lenguaje y las categorías conceptuales de Occidente, sostiene que vida y muerte son dos estados dicotómicos que no se solapan: algo o alguien o está vivo o está muerto. Propuestas recientes, en cambio, consideran la muerte como un proceso. Así considerada, la muerte plantea numerosos interrogantes epistemológicos y metafísicos, en gran medida anticipados por Baruch Spinoza. Me propongo, en lo que sigue, responder a ellos desde su filosofía.

La cuestión epistemológica básica es que, si no existe la muerte como estado sino el morir como proceso, pareciera que la muerte no es una clase de evento inequívocamente determinable: el médico estima que el cese de la actividad cardiorrespiratoria o del funcionamiento de la corteza cerebral se debe, tal vez, al factor x o y , y este juicio clínico es formulado a partir de un conjunto de factores que fundan el diagnóstico.¹

1. Muchos de los problemas teóricos y hasta prácticos que la misma suscita, son causados por la ausencia de ciertas distinciones. Una propuesta entre otras, es la de distinguir, en el

Su juicio, no obstante, posee un valor meramente probabilístico, y carece de la exactitud que posee el juicio del geómetra cuando define el círculo. Pues, ¿son dos eventos distintos, uno de los cuales (*A*) es la causa de la muerte (*B*), que es su efecto? ¿O *A* y *B* se identifican y sólo se trata de una distinción de razón? Este problema es previsto en el sistema de Spinoza: el filósofo declara que conocer es conocer las causas de algo (E1Ax4). Por lo tanto, si desconocemos la causa, tampoco tenemos una idea clara y distinta del efecto que es la muerte.

La cuestión metafísica, en cambio, es la siguiente: si la muerte es un proceso, y pareciera que, en lo que concierne a las cosas que se hallan en el tiempo, Spinoza lo piensa así, es difícil integrarla dentro de su sistema (regido, como es sabido, por la primacía de aquellas cosas que pueden ser consideradas desde la perspectiva de la eternidad).

En este trabajo, una vez señalados los pasajes que sustentarían la hipótesis de que Spinoza se anticipa a las posiciones que consideran la muerte como un proceso, me propongo mostrar que dicho punto de

examen teórico que gire en torno a la muerte, cuatro tipos de consideraciones: en primer lugar, en el primer nivel se discute la definición formal del término muerte, el concepto que formamos acerca de la naturaleza del fenómeno de la muerte. En el segundo nivel, se establecen las propiedades esenciales del organismo viviente, cuya pérdida se denomina muerte: esas propiedades pueden ser la capacidad para mantener la circulación de fluidos del organismo, la identidad del sujeto a través del tiempo, y la capacidad de interacción. El tercer nivel de discusión se centra en el *locus* de la muerte: ¿qué parte del individuo determina que el mismo está muerto? y, en cuarto lugar, el último nivel de discusión gira en torno a los distintos criterios de muerte: ¿qué pruebas se deben realizar para saber si el individuo está vivo o muerto? Un criterio es un signo o índice de la presencia de algo, por ejemplo, la fiebre es un criterio confiable de la presencia de alguna enfermedad. La presencia de ciertas condiciones especificadas en el criterio indica la presencia de algo más: la muerte. Casi todas estas cuestiones se pueden rastrear en la *Ética*. Véase Veatch, R. M., "Defining Death Anew: Technical and Ethical Problems". En Weir, R. F., *Ethical Issues in Death and Dying*. Second Edition. New York: Columbia University Press: 59-79.

partida lo lleva a Spinoza a intentar resolver -en los términos y límites de su sistema- las cuestiones epistemológicas y metafísicas que dicha concepción de la muerte aún hoy plantea en marcos de referencia, obviamente, muy distintos.

¿Qué es la muerte?

Una definición estrictamente formal de muerte (entre otras tantas definiciones posibles) aplicable a un ser humano, a un animal, a una planta o a una célula, es la de "cambio completo en el *status* de una entidad viva caracterizado por la pérdida irreversible de las características esencialmente significativas".² Si la muerte es la pérdida irreversible de la vida, podemos establecer distintos niveles de análisis, de acuerdo a qué rasgo esencial o "característica esencialmente significativa", cuya pérdida indica que el individuo ha muerto, tomemos en consideración. En un primer nivel, se considera que la muerte se produce cuando *el individuo pierde la capacidad para integrar sus funciones*. En un segundo nivel de análisis del concepto de muerte, se considera que ésta es *la pérdida (provocada por un agente externo) de la capacidad de interacción con otros individuos*. Un tercer nivel gira en torno a la *conservación de la identidad a través de los cambios*. Un cuarto y último nivel de análisis procedería de *consideraciones metafísicas*. Examinemos estos niveles separadamente.

1. En un primer nivel, se considera que la muerte se produce cuando *el individuo pierde la capacidad para integrar sus funciones*. De las distintas definiciones que Spinoza ofrece del concepto de muerte, una de las más precisas se encuentra en E5P23,³ donde se alude a

2. *Op. cit.* p. 60.

3. Empleamos la notación comúnmente aceptada para la *Ética*. En este caso, por ejemplo, con la letra E se designa el título de la obra, *Ética demostrada según el orden geométrico*, el número 5 subsiguiente remite al quinto libro de la obra, P23 designa la proposición que

que la muerte es la destrucción del cuerpo. En este nivel opera Spinoza cuando afirma que dicha destrucción se produce “*cuando sus partes se disponen de tal manera que adquieren unas respecto de otras diversa relación de movimiento y reposo*”. (E4P39S). ¿Qué es esto del movimiento y el reposo? Mientras que para Aristóteles y los medievales el reposo era la privación de movimiento, para Spinoza tiene un carácter positivo: cualquier grado de movimiento, por ínfimo que éste sea, es una combinación de movimiento y reposo. Ambos son igualmente actos y su unión caracteriza a toda acción corpórea. Es más: un cuerpo que no estuviera ni en movimiento ni en reposo no realizaría acto alguno y dado que, según cree Spinoza, acción y existencia son coextensivas, un cuerpo tal no podría existir.

¿Cómo es que, siendo el movimiento y el reposo constitutivos de todo cuerpo, se produce su destrucción? Esta modificación tan radical, piensa Spinoza, es la resultante de dos acciones complementarias: la del ambiente y la del individuo afectado.

A la acción del ambiente se refiere Spinoza cuando propone un mecanismo extrínseco de cohesión: los cuerpos se distinguen entre sí por un principio de individuación externo que consiste en la presión mecánica que el medio ejerce sobre la cosa y que produce la preservación de la unidad estructural que constituye a esta última. El criterio que fija que un individuo sigue siendo el mismo que era se reduce, en este nivel, a la constatación de que subsiste como individuo mientras la presión de los demás cuerpos no lo modifique en sus relaciones de movimiento y reposo, hasta un punto tal que deje de ser el individuo que era (E2Lema 6 y 7). La muerte, en este caso, se concibe como un proceso de destrucción puramente mecánico que le adviene a la cosa desde el exterior: el cuerpo muere cuando sucumbe frente a

lleva ese número, en otros lugares, def. designa la definición (con el número correspondiente); D, la demostración; S, el escolio; C el corolario; post., el postulado; lem., el lema. Las citas han sido tomadas de la edición del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, trad. de Óscar Cohan, 1958.

las presiones del medio. Hasta aquí, lo esencialmente significativo parecería limitarse a esta capacidad para mantener una cierta unidad frente a las presiones que ejercen los demás cuerpos. Pero el individuo es más que eso.

Lo prueba el hecho de que para Spinoza, básicamente, una cosa se define como tal a partir de su actividad. Por consiguiente, alejándose del mecanicismo cartesiano e incorporando la física hobbesiana, Spinoza recurre a una segunda actividad individuante, concibiéndola esta vez como una fuerza dinámica de carácter interno. De acuerdo a este nuevo principio de individuación intrínseco, todo cuerpo subsiste si las partículas que lo componen se conservan a través de los cambios, siempre y cuando sean reemplazadas por otras de la misma naturaleza.

Este individuo conserva su capacidad para integrar sus funciones cuando no sucumbe frente a las presiones del medio y mantiene, en virtud de esta resistencia interna, su equilibrio. Él es, en definitiva, una resultante homeostática, una unidad orgánica que se configura a partir de la integración de sus componentes simples en una especie de *Gestalt*, una proporción o *ratio* entre el movimiento y el reposo (E2Lema4) de sus elementos componentes, fijada en virtud de la presión ejercida por los cuerpos lindantes y en combinación con este mecanismo interno que da lugar a una cierta coherencia en la organización de la cosa (E11Def. que sigue al Ax.2).

Esta teoría corpuscular de los cuerpos físicos en general es ratificada más tarde respecto del cuerpo humano: la muerte sería una mera alteración cuantitativa de movimiento y reposo que provoca una ruptura en la organización de las partes que componen un organismo particular. Si las diferencias físicas son diferencias modales en el movimiento y el reposo, la diferencia entre una persona antes de morir y lo que resulta de ella una vez muerta, radicaría en una distinta proporción de movimiento y reposo (E3P11S). Ahora bien: dado por sentado que la característica significativa consiste meramente en que el cuerpo admite esta modalidad del movimiento y el reposo ¿tal vez

se puede concebir, simplemente, que en un cuerpo vivo todas sus partes se hallan en movimiento, en uno muerto, en reposo? Pero Spinoza no dice eso. Y no puede decirlo por varias razones, de las cuales vamos a mencionar dos. En primer lugar, porque movimiento y reposo (en esto Spinoza se mantiene fiel a Descartes) no son dos modos escindibles, sino que ambos constituyen un único modo. En segundo lugar, porque pensarlo así, además, sería pensar la muerte como un estado privado de su contrario, cuando Spinoza declara, por lo menos en lo que concierne a las cosas que se hallan en la duración (esto es, las existencias singulares: el hombre, el perro, el potus y la célula epiteliode, por nombrar algunas de ellas), que están constituidas formalmente por una proporción de movimiento y reposo. Por cierto, ya mencionamos la definición estipulativa de este modo. Pero, ¿qué significamos, en verdad, cuando decimos “una distinta proporción de movimiento y reposo”? ¿acaso es cuantitativamente determinable dicha proporción? Y si efectivamente es un proceso ¿éste se da como un *continuum* o es discreto? Según parece, en este primer nivel, que concierne a la capacidad del individuo para integrar sus funciones, la cuestión epistemológica no se resuelve: Spinoza no aclara cuál es la diferencia entre una proporción A -estar vivo- y una proporción B -estar muerto-. Ni tampoco hace referencia alguna al pasaje de A a B.

2. En un segundo nivel de análisis del concepto de muerte, se considera que ésta es *la pérdida (provocada por un agente externo) de la capacidad de interacción con otros individuos*. Una vez más, uno podría pensar que, según piensa Spinoza, un cuerpo en movimiento - esto es, interactuando con el medio- está vivo, y un cuerpo en reposo está muerto. Pero la cuestión, según vimos, es más compleja.

Las cosas, piensa Spinoza, se definen a partir de su posición en un estricto encadenamiento causal: todo tiene una causa o fundamento, tanto la existencia de una cosa como cualquier modificación que se produce en ella. Si existiera una cosa singular que no se derivara ni padeciera la acción de otra, ante la inexistencia de

una causa o fundamento, la cosa persistiría en su estado presente. Esta condición inercial es ilustrada por Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento* [#57]. Allí el filósofo nos invita a hacer un experimento mental: supongamos, dice, una vela que arde en un espacio imaginario en donde no existe ningún otro cuerpo. Esta vela, en sí misma, no contiene nada que pueda ser causa de su autodestrucción. Al no haber cuerpos a su alrededor -ni oxígeno siquiera-, estamos obligados a suponer que esa vela persistirá encendida indefinidamente. Precisamente, la función del combustible en las velas comunes es la de restaurar la forma de la vela, esto es, la correcta proporción de movimiento y reposo. La materia, piensa Spinoza, es absolutamente incapaz de modificar por sí misma su estado.

La analogía entre la vela y los modos extensos es clara: la vela, argumentaría Spinoza en defensa de su comparación, no se define por su ubicación en el espacio, por su tamaño o por la identidad de sus partes constitutivas, sino que aquello que la constituye como vela es un proceso interno de intercambio continuo de sus partes constituyentes, pese a los cuales la vela se conserva como un cuerpo. Análogamente, en el caso de los modos extensos, las partes cambian, pero en la medida en que las interacciones entre sus partes conserven una constancia relativa, el individuo permanece el mismo. Al igual que la vela, declara Spinoza, un cuerpo cualquiera que no es afectado por otros cuerpos, si está en movimiento lo seguirá estando y si está en reposo, persistirá en este último estado.

Pero este ejemplo tiene los límites de un experimento mental. No es sorprendente que, viviendo antes de Lavoisier, Spinoza no haya comprendido el papel del oxígeno en la combustión. Pero sí sorprende que no haya reconocido que el fuego necesita aceite o algún tipo de combustible para mantenerse. Y además, de hecho, una vela que arde es una cosa sobre la que ya actuó un agente externo -quien la encendió, y el que se consume debe explicarse como un efecto de, por ejemplo, un proceso de combustión generado por la acción inicial del agente.

Sin embargo, esta objeción no pareciera invalidar el ejemplo como tal. Pues lo que le interesa a Spinoza es señalar que, en todos los casos, si no hay modificación autoprovocada, entonces la destrucción de una cosa supone la acción de un agente exterior.

Este experimento mental ilumina la doctrina del *conatus* descrita en la *Ética*: según esta doctrina de que nada puede destruirse sin el auxilio de una causa externa (E3P4), Spinoza infiere que *“cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”* (E3P6 y P7). En esta doctrina del *conatus*, Spinoza afirma que esta fuerza, que es la esencia de toda cosa singular, consiste en la tendencia de la cosa, *hasta donde le es posible*, a conservar e incrementar su propio ser. Esto significa que toda cosa singular va a tender a hacer aquello que la mantiene en la existencia en el estado presente, siempre y cuando no se halle impedida de hacerlo por la acción de una causa que le es ajena.

Y en E4P4D, Spinoza afirma que *“si fuese posible que el hombre no pudiera padecer otras mutaciones que las que pueden entenderse por la naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre”*. Como vemos, esta versión del principio de inercia (E2Lem3C) se aplica especialmente a los cuerpos humanos: en este segundo nivel, los factores de muerte son causas externas al individuo.

3. Un tercer nivel gira en torno a la *conservación de la identidad a través de los cambios* y, en el caso de los seres humanos, de la persistencia de rasgos personales a través del tiempo. Spinoza adhiere abiertamente a esa posición: *“si morir significa ‘ser destruido’, morir puede ser algo diferente de volverse un cuerpo sin vida”*. Cuando a continuación agrega: *“ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo no muere sino cuando se muda en cadáver”* (E4P39S), está admitiendo que, aunque subsistan ciertas funciones vitales, se puede considerar a ese individuo muerto.

Si viviera hoy, Spinoza formaría parte de la vanguardia que

defiende un criterio de muerte cerebral o neocortical⁴: Spinoza cita el caso de un poeta español que, tras haber escrito numerosas comedias y tragedias, padeció tales mutaciones (hoy diríamos que sufrió amnesia o, tal vez, que sufrió isquemia cerebral o padeció el mal de Alzheimer), que *“uno no diría fácilmente de él que es él mismo”*. Hubo un cambio de naturaleza: al poeta en su primera versión se le atribuían las propiedades r y s (compuso comedias y tragedias y hablaba español), en la versión modificada del poeta la propiedad r ya no formaba parte de su naturaleza, pues olvidó que había compuesto tales obras dramáticas.

El poeta, para Spinoza, aunque siguiera respirando, con circulación sanguínea y hablando español y , en consecuencia, no era un cadáver, sin embargo estaba muerto (*“pues ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo no muere sino cuando muda en cadáver”*, ya citado). La muerte se produciría, de acuerdo a este criterio, cuando se produce una discontinuidad en la identidad personal.⁵

Ahora bien: si de acuerdo a E3P11, el alma deja de ser el correlato de un cuerpo cuando deja de afirmarlo en su existencia presente, en este punto Spinoza mismo parece contradecir el análisis del poeta español. Pues ¿cómo se explica entonces que el cuerpo persista en sus funciones metabólicas y el alma ya no lo afirme a través de actos ligados a la conciencia como son, por ejemplo, los de la

4. Parecería que, en efecto, no hay un evento determinable que nos indique la pérdida completa de vida: ¿es la ausencia de actividad cardiorrespiratoria? ¿es el cese de las funciones cerebrales en conjunto, o sólo de las neocorticales? Una cuestión epistemológica aún no resuelta aparece si consideramos que la identidad se reduce a las funciones neocorticales. Tal como Spinoza parece sugerir, existen muchas clases de individuos - anencefálicos, comatosos irreversibles, diríamos hoy- que se consideran vivos cuando no lo están -por lo menos, no lo están en su carácter de personas, tema que excede los límites de este trabajo. Spinoza, con el caso del poeta citado, parece tomar posición acerca de uno de los problemas actualmente en debate.

5. Matson, W. "Death and Destruction", En Spinoza, *Ethics, Inquiry*, 20, p.406.

imaginación y la memoria?

Si Spinoza puede determinar la muerte orgánica apelando a un criterio de identidad personal no corporal, es por su doctrina del paralelismo, de acuerdo a la cual a cada modo extensional le corresponde un modo pensante: a la imagen (la que es una impresión corpórea que se produce cuando el cuerpo es afectado por otros cuerpos) le corresponde (por el paralelismo cuerpo-alma) la imaginación y la memoria que es un pensamiento o una idea que se da en el alma (E2P17S). El cuerpo no olvida nada, dado que conserva para siempre el trazo (*vestigium*) del choque de otros cuerpos sobre ciertas partes de sí mismo. La destrucción del cuerpo, esto es, la adquisición de una nueva proporción de movimiento y reposo, consistiría en la extinción de estos trazos de la memoria (E2P17CD). Esto significa que mientras el cuerpo preserva una determinada *ratio* de movimiento y reposo, el individuo conserva los trazos dejados por el choque de los otros cuerpos. Pero una vez que pierde la proporción que lo determinaba como ese individuo (el poeta español sufrió cambios cerebrales que desintegraron dicha proporción), también se pierden los recuerdos y las imágenes. Pues la memoria, si bien es condición necesaria de la personalidad y hasta fija el criterio de identidad personal, parece con el cuerpo (E3P11S, E5P21).

Esta tesis es plausible si suponemos que el criterio de identificación de individuos se aplica a cuerpos en el espacio y que, toda identidad mental es derivada. Así concebida, la muerte supone un cambio de una radicalidad tal que nuestra naturaleza llega a modificarse tan profunda e integralmente que nuestra Alma ya no puede tener la idea de ella.

4. Sin embargo, no se puede identificar el alma con la memoria o la conciencia. El alma implica la conciencia, pero no es toda ella conciencia: así como el cuerpo está compuesto de un gran número de cuerpos, el alma se halla compuesta de un gran número de ideas a las que ordena jerárquicamente y funda la identidad de todas en sí misma. Pero eso no significa que todas las ideas se den en el nivel de la

conciencia. La extensión de nuestra alma sobrepasa indefinidamente el ámbito de nuestros pensamientos conscientes y esta diferencia funda el cuarto y último nivel de análisis, el que se expresa en *consideraciones metafísicas*.

Si bien Spinoza declara la eternidad del alma, vemos que su doctrina del paralelismo lo fuerza a buscar una explicación muy alejada de las de sus predecesores. En el modelo aristotélico, el cuerpo está animado por una fuerza no corpórea que es el alma. Esta alma es independiente de las reacciones químicas y de la circulación de fluidos que garantizan el normal funcionamiento del organismo. De acuerdo a esta perspectiva, la circulación de fluidos cesa cuando el alma abandona el cuerpo, y cesa porque, precisamente, el alma ya no lo anima. En el modelo cartesiano, en cambio, no se acepta el *anima*-ni la vegetativa ni la motriz- como principio que anima el cuerpo. Pues al igual que un muñeco de cuerda puramente mecánico, cuando las partes que integran el cuerpo se estropean, entonces el cuerpo deja de funcionar. El alma, entonces, alojada en un navío que ya no le sirve, lo abandona.

En cambio, Spinoza declara que la causa de que el alma deje de afirmar la existencia del cuerpo no es el alma misma dado que, por la doctrina del paralelismo, la tendencia a perseverar en el ser del cuerpo y la tendencia a comprender del alma son una y la misma tendencia considerada ya bajo el atributo de la Extensión, ya bajo el del Pensamiento. Si el alma pudiera formarse una idea de la muerte como de la resultante de un mal encuentro que menoscaba la potencia de un individuo, en ese caso el alma tendría ideas adecuadas de algo que contradiría la esencia del individuo, su tendencia a perseverar en el ser, y esto no es posible. Ésta es una de las razones por las cuales, en el marco de la doctrina spinociana, no puede haber una idea positiva y unívoca de muerte.

Si una causa debe tener algo en común con el efecto (E1Ax5), la causa de que esa idea de mi cuerpo que constituye el alma deje de afirmar al cuerpo en la duración nace de otra idea, que excluye a

nuestro cuerpo y, por el paralelismo, a nuestra alma y que, por consiguiente, es contraria a la idea que constituye nuestra alma. En otras palabras: el alma deja de existir cuando deja de afirmar la existencia del cuerpo, y lo hace debido a una idea que excluye la existencia del cuerpo y, por la doctrina del paralelismo, excluye también la existencia de nuestra alma (E3P11S). Así acompaña -en lo que respecta, al menos, a las cosas propias de nuestro universo espacio-temporal- a la destrucción del cuerpo, si bien no es la causa de ésta última.

En efecto, el alma con sus actividades centradas en la memoria y la imaginación, en la medida en que forma parte de una cadena de cosas sujetas a la duración, también depende de la existencia del cuerpo. Así concebida, la muerte del alma es su destrucción, hecha la salvedad de que dicha muerte no es absoluta sino que concierne sólo a la parte de la misma que está sujeta a la duración. El resto de ella, piensa Spinoza, se sustrae a la duración y subsiste como idea del entendimiento de Dios. En efecto, la mente humana es ella misma, además, una idea de una cosa realmente existente, el entendimiento o intelecto divino o *idea dei*. La autopreservación, en lo que concierne al alma fuera de la duración, es la conservación del entendimiento, que no abarca la preservación de la imaginación ni la de la memoria (que no son sino un encadenamiento de ideas que refleja las afecciones del cuerpo mientras éste dura) y que constituiría el verdadero principio del ser. Como idea en Dios, forma parte de las cosas *sub specie aeternitatis* y subsiste como una especie de posibilidad eterna, si bien la eternidad del modo es derivada, es un efecto necesario de una causa existente por sí necesariamente, infinita e inmutable.

La muerte, entonces, sólo debe ser pensada desde esta segunda perspectiva, pues «*nuestra alma... implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad*». (E5P23S). Tal vez sea un aliciente pensar que el poeta español no recordaba sus comedias y tragedias, pero desde la óptica de la eternidad, ellas son ideas eternas en la mente de Dios.

El tiempo y la ilimitación del universo en Descartes

Laura Benítez

Universidad Nacional Autónoma de México

1. Acerca de la ilimitación del universo

Al igual que los problemas en torno a la infinitud espacial del universo, aquellos que se refieren a su infinitud temporal tienen en Descartes el peculiar sello de dos preocupaciones básicas:

1. La de no confundir la infinitud positiva de Dios, de suyo atemporal y aespacial, causa eficiente y continúa de todo lo creado, con causas temporales, cosas extensas, etc., a fin de mantener la absoluta trascendencia de Dios frente al universo.
2. La de procurar mostrar que, para explicar científicamente, los procesos del universo físico, extensos y temporales, basta con recurrir a la noción de infinito negativo o ilimitación.

La infinitud negativa o potencial del universo, que da cuenta de sus cambios y procesos, se concreta en la ilimitación de las incontables estrellas, las magnitudes cada vez mayores y las divisiones geométricas y físicas más pequeñas imaginables. Es éste el lenguaje que Descartes quiere rescatar como propio del ámbito científico e independiente de las disputas teológicas y me parece que, de ello da cuenta, tanto en los

Principios de la filosofía, como en la *Carta a Chanut* del año 1647 a la que me referiré a continuación.

En la carta a su amigo Chanut (embajador francés en Suecia) fechada el 6 de junio de 1647, Descartes comenta su admiración por la Reina Cristina quien había objetado su propuesta acerca de la ilimitación del universo:

Mi admiración se duplicó cuando vi la fuerza y el peso de las objeciones que su majestad hizo respecto al tamaño que yo atribuyo al universo. (A Chanut, 6 de junio de 1647, A/T V, 51).

En su defensa, Descartes busca primero el apoyo de la Iglesia:

En primer lugar, recuerdo que el Cardenal de Cusa y muchos otros doctores, han supuesto que el mundo es infinito, sin haber sido nunca censurados por la Iglesia. (A Chanut, A/T V, 51).¹

Los doctores de la Iglesia han buscado mostrar la magnificencia de la obra divina apelando a la inmensidad de su creación como una forma de honrarle; sin embargo, Descartes aclara que, nunca dijo que el mundo fuera *infinito* sino únicamente *indefinido*.

La diferencia importante que Descartes encuentra entre las dos propuestas es que:

... no podemos decir que algo es infinito si no tenemos una razón para probarlo, tal y como la que podemos dar únicamente en el caso de Dios;

1. Aunque hay cierta ambigüedad en los textos de Nicolás de Cusa, en la *Docta Ignorantia* establece con claridad que el universo es ilimitado o infinito contracto y que Dios es infinito absoluto, terminología, sin duda, que Descartes conoció y manejó.

pero podemos decir que una cosa es indefinida simplemente si no tenemos una razón que pruebe que algo tiene límites. (A/T V, 121).²

Así, le parece imposible a Descartes concebir que hay límites en la materia de la que el mundo está compuesto, si se reduce su naturaleza a mera extensión en largo, ancho y profundidad.

... así, aquello que sea que tenga estas tres dimensiones es una parte de esta materia y no puede haber ningún espacio completamente vacío, esto es, que no contenga ninguna materia, porque no podemos concebir tal espacio sin concebir en él estas tres dimensiones y consecuentemente, materia. (A/T V, 121).

Para Descartes, si suponemos al mundo finito, imaginaríamos que más allá de sus límites hay espacios que son tridimensionales, por tanto no meramente imaginarios; pero además, como la tridimensionalidad hace referencia a la materia es imposible separarla del espacio.

Estos espacios contienen materia y esta materia no puede estar en otra parte sino en el mundo y esto demuestra que el mundo se extiende más allá de los límites que tratamos de asignarle.

Así, no teniendo argumentos para probar, ni siendo capaz de concebir que, el mundo tiene

2. Nuevamente retoma la argumentación de los *Principios* explicando que, en el caso de la designación positiva de Dios como infinito tengo razones para afirmarlo, haciendo seguramente alusión a la perfección y por tanto, carencia absoluta de límites en la divinidad, tal como queda establecido en *A/T VIII*, 14 y 15.

NOTA. Los textos de Descartes han sido tomados de la reciente reedición de Adam, Ch. ; Tannery, P., (1996) *Oeuvres de Descartes*. París, Librairie Philosophique J.Vrin.

límites, le llamo indefinido. Pero no puedo negar en esta perspectiva que puede haber algunos límites, conocidos por Dios pero incomprensibles para mí, por lo cual no digo directamente que es infinito. (A/T V, 121).

Aquí, Descartes deja ver que sólo Dios puede conocer los límites del universo pero semejante idea es algo que el hombre no puede comprender. Frente al universo estamos, entonces en una peculiar situación:

1. Carecemos de razones a nuestro alcance para decir que es infinito positivamente.
2. Pero también carecemos de la capacidad para asignarle límites a aquello que se nos presenta como proceso interminable.

Luego, según Descartes, no podemos decir que el universo es infinito, pero tampoco que es definitivamente limitado. Así, la única salida que encuentra es afirmar, siguiendo al menos en parte al cusano, que el universo es *ilimitado*.

2. Los problemas en torno a la inmensidad y a la eternidad

Desde una perspectiva teológico-cosmológica era importante, al hablar del mundo, considerar su infinitud tanto temporal como espacial. Descartes, consciente de esta problemática, busca mostrar que el mundo no es infinito ni en extensión ni en duración; esto es, no coexiste con Dios ni en inmensidad ni en eternidad.

Para ello recurre a diversas estrategias o argumentos que van de la epistemología a la teología pasando por la filosofía natural y la lógica.

En uno de los pasajes más complejos de la carta a Chanut, Descartes refiere, de manera muy apretada, los problemas que gen-

era la consideración en torno a la infinitud del espacio y del tiempo y nos invita en cambio a considerar que el universo es más bien *ilimitado* en extensión y duración.

Explica que, así como consideramos que no hay ningún espacio, allende cualquier límite que podamos imaginar, que no esté pleno de materia, así también podemos decir que, al imaginar un tiempo anterior a la creación del universo lo que estamos haciendo es, simplemente, señalar su inicio.

Con respecto a este problema cabrían, para Descartes, dos tipos de suposiciones erróneas:

1. Algunos consideran que existe el espacio vacío infinito que rodea a un universo finito. Descartes piensa que ésta no es sino una suposición en que se establece una conexión entre espacios vacíos imaginarios y mundo finito imaginario, puesto que, según lo visto, ninguna de las dos cosas puede aseverarse, ni que el mundo es finito en razón de que lo conocemos como proceso indefinido, ni que existe el vacío en razón de que Descartes concibe a la materia como extensión.
2. Por otro lado, algunos suponen que es posible poner en conexión el tiempo indefinido, anterior a la existencia del universo, con su existencia temporal verdadera, para concluir que el universo existe de toda eternidad. A este respecto, Descartes insiste en que, hipotéticamente, Dios pudo crear el universo en cualquier “tiempo” anterior a aquél en que lo creó; sin embargo, lo importante es que:

... no por ello estamos obligados a concluir que realmente lo creó en un tiempo pasado indefinido, puesto que la existencia real o verdadera que el mundo ha tenido desde hace cinco o seis mil años, no está necesariamente vinculada con la existencia posible o imaginaria que pudiera haber tenido antes de existir ... (A/T V, 122).

En suma, el argumento cosmológico cartesiano del universo

como pleno material, cuyo inicio temporal propone, muy conservadoramente, hace cinco o seis mil años, se refuerza con el argumento lógico de que no es posible mezclar la existencia real del mundo con su existencia posible pues, ello puede dar lugar a conclusiones que, a Descartes, le parecen erróneas como:

- a) que el universo es definitivamente limitado;
- b) que existe el espacio vacío infinito;
- c) que el tiempo infinito es anterior al universo;
- d) que el universo es infinito positivamente.

Como vimos, Descartes lucha por evitar caer en cualquiera de los dos extremos, ni universo finito ni universo infinito. Para mantener este curioso y difícil término medio recurre, como hemos visto, a muy distintas estrategias.

3. Sobre los argumentos cosmológico-teológicos

Según Descartes, quienes suponen que, de la extensión indefinida del universo podemos pasar a su duración eterna, tienen que tomar en cuenta que la existencia ilimitada del mundo se marca más fuertemente con relación al tiempo; en efecto, una cosa es decir que pudo comenzar a existir cuando Dios así lo quiso y otra que su existencia se remonta a un pasado realmente indefinido. Descartes parece concluir que, en el caso del tiempo, el mundo, igual que con respecto al espacio, no es infinito, pero que a diferencia de su ilimitación espacial tridimensional, su ilimitación temporal, unidimensional, se ve acotada por un primer elemento, el mismo momento en que el mundo comenzó a existir. Así es indefinido con respecto al futuro pero no con respecto al pasado.

A este respecto, la analogía que establece es clara, en el siguiente argumento:

1. Siempre que supongo los límites del mundo puedo concebir sin contradicción los espacios plenos de materia, allende estos límites luego, no puedo realmente fijar ningún límite. Así, hay una estrecha conexión necesaria entre la concepción de los límites del mundo y el espacio pleno allende esos límites.

2. En cuanto a la temporalidad del mundo, siempre que pienso en la existencia real, presente del mundo, no hay nada que me obligue a pensar, de manera necesaria, en su existencia anterior pasada, puesto que, en la concepción cartesiana de la duración, los instantes anteriores no determinan a los posteriores en vista de que son independientes.

Estos argumentos se complementan con su concepción ontológica que mezcla, de manera muy singular, con la creencia religiosa pues nos dice Descartes:

... la fe nos enseña que aunque la tierra y los cielos perecerán, es decir, cambiarán de aspecto, de todos modos el mundo, es decir, la materia de la que está compuesto, no perecerá jamás. (AT V, 122.).

Esta importante afirmación que no nos remite a ningún pasaje bíblico concreto, se infiere, según Descartes, de la creencia en la resurrección. En efecto, según él lo ve, si Dios promete la vida eterna para nuestros cuerpos después de la resurrección, habrá que concluir la eternidad a futuro del mundo en el cual estarán esos cuerpos.

Descartes parece identificar así, la vida del mundo futuro con la eternidad a futuro del universo físico.

En esta propuesta pueden distinguirse tres aspectos:

1. La idea teológica de que Dios crea el mundo para que exista *ab eterno*, esto es, indefinidamente hacia el futuro.

2. El complemento de esta idea, a saber, que una vez dotado de existencia por Dios, el universo sufre múltiples cambios, pero el

creador no tiene la intención de aniquilarlo pues, al prometer la vida del mundo futuro, para Descartes, está prometiendo la persistencia o permanencia de la materia que constituye al universo.

3. La idea cosmológico-física de que a pesar de los cambios de las cosas, la materia permanece igual a sí misma en cantidad y propiedades esenciales.

Con todo, esta persistencia espacio-temporal del universo físico pende de la voluntad divina en dos sentidos:

- a) Se funda en su voluntad no aniquiladora.
- b) El universo se sostiene no por *vis* o fuerza ínsita sino porque Dios la conserva en todo momento, puesto que la materia, según Descartes, es inerte

En suma, la materia del universo no tiene en ella misma un conato que le permita perseverar en el ser, como en Spinoza, sino que requiere de la acción continuada de su causa eficiente, Dios, para persistir.

Si en toda visión creacionista y trascendente del universo su duración está limitada o acotada hacia el pasado por el momento a partir del cual fue creado, en Descartes hay que añadir su visión discontinua del tiempo en la cual el pasado no condiciona al presente, ni éste al futuro porque el tiempo está constituido por innumerables momentos independientes entre sí.

Así, la conservación del universo no deriva de un acto primario y único de la divinidad, sino de su acción continua, de la que depende la persistencia de cada cosa de un momento al otro.

Así, en la perspectiva cartesiana, la existencia a futuro del universo está también condicionada. Afortunadamente, pende de un Dios racional que, si no desea cambiar las leyes básicas que ha dictado al universo, cabe sospechar que menos desea cambiar su constitución íntima.

Si el universo es plenamente contingente y dependiente del

ser necesario, en cuanto a la posibilidad de su existencia futura y en él ha tenido su inicio, es lógico concluir que su persistencia a futuro no indica su existencia de toda eternidad, esto es, el universo no es coeterno con Dios. Así, el universo, desde la perspectiva del tiempo, tampoco es infinito en sentido positivo, sino simplemente ilimitado hacia el futuro. Por ello nos dice Descartes:

Pero nadie puede inferir, de la infinita duración que el mundo debe tener en el futuro, que debió haber sido creado de toda eternidad, porque cada momento de su duración es independiente de cada otro. (A/T V, 122).

4. Si el universo es ilimitado el hombre no es el centro de la creación

Descartes se enfrenta a la tradición al sostener que, por el hecho de que el hombre use de las cosas creadas, no podemos concluir que el hombre sea el fin y centro de la creación. Tales ideas no son, en su opinión, sino:

... prerrogativas que la religión atribuye al hombre y que parecen difíciles de creer si la extensión del universo se supone indefinida. (A/T V, 122. p. 53).

Descartes señala que sólo Dios es la causa final y eficiente del universo y sólo de manera restringida y lateral podemos decir que las cosas han sido hechas "para el hombre". En su opinión, el *Génesis* ha dado un lugar central al hombre porque ha sido escrito por el hombre y, el *Espíritu Santo*, quiso hacer énfasis en las cosas del hombre. Asimismo, los predicadores consideran que al decir que todo ha sido creado para el hombre, despiertan en sus oyentes el amor por el ser supremo.

Esta vía le parece a Descartes poco convincente y, aunque cautelosa y veladamente, nos remite a algunas propuestas de Giordano Bruno.

En efecto, si bien es cierto que, del hecho de que Dios puede hacer innumerables maravillas, no se sigue inmediatamente que haya creado infinidad de seres inteligentes en las estrellas y más allá, dice Descartes:

... no veo, tampoco, que haya alguna razón por la cual podamos probar que no los hay en absoluto. (A/T V, 123).

El hecho de no poder aceptar que el hombre no es ni el fin ni el centro de la creación se debe, para Descartes, a que algunos consideran que el hombre se demerita o mengua en alguna forma al perder este centro privilegiado y, asimismo, que se pierden el amor a Dios y la fe.

A Descartes le parece que esta posición cerrada puede ceder si, quienes la sostienen, logran entender que los verdaderos bienes como la ciencia, la virtud y la santidad no menguan en nadie por más que sean compartidos por una infinidad de seres inteligentes en el universo, además:

... en tanto que amamos a Dios y que por Él nos unimos voluntariamente con todas las cosas que ha creado, en tanto las concebimos más grandes, más nobles y más perfectas, tanto más nos estimamos a nosotros mismos y más ampliamente, a causa de que somos parte de un todo realizado y, por ello, tanto más tenemos la necesidad de alabar a Dios a causa de la inmensidad de sus obras. (A/T V, 124).

Para Descartes, la infinidad de las obras de Dios, nos acerca más a amarlo y reconocerlo y en ello pone a la par a la Biblia y a los astrónomos, pues si la Sagrada Escritura habla de innumerables ángeles que son incomparablemente más perfectos que los hombres, los astrónomos nos dicen que hay infinidad de estrellas que son mucho más grandes que la tierra.

... porque si de la extensión indefinida del mundo inferimos que debe haber habitantes más allá de la tierra, podemos inferirlo también de la extensión que todos los astrónomos le atribuyen, puesto que no hay ninguno que no juzgue que la tierra es muy pequeña en relación con todo el cielo. (AT V, 124).

En suma, en la ilimitación espacio-temporal del universo el hombre encuentra su sitio, no como un centro ficticio, sino en función de su capacidad de virtud y sabiduría y, asimismo, adquiere la dimensión de lo finito y limitado temporalmente frente a la auténtica y positiva infinitud de Dios que está más allá de toda cuenta de momentos temporales y de toda suma de partes extensas. Esto, sin embargo, no mengua la admiración que, frente a los procesos ilimitados del universo, el hombre experimenta a través del conocimiento científico y por ello la urgencia de resguardar este campo de todo malentendido teológico.

Conclusión

Para concluir diré que, si bien las cuestiones teológicas aparecen en la argumentación cartesiana que presenta al universo, no como eterno y coexistiendo con Dios desde toda eternidad, sino como creado y dependiente pero extendiéndose temporalmente de manera ilimitada hacia el futuro, también es cierto que la "ilimitación" temporal está justamente ceñida a la ilimitación material; así, la permanencia es

una propiedad que se apoya en la propiedad esencial de la materia que es la extensión. En la fuertemente geométrica ontología cartesiana el tiempo no es sino la propiedad “durable” de la extensión.

«Las lecciones de Schopenhauer sobre el arte de tener razón»

Graciela Marta Chichi

Universidad Nacional de La Plata.

A comienzos del siglo XIX A. Schopenhauer reparó en ciertas disciplinas famosas desde el Medioevo. Su *trivium* estuvo formado por la lógica, la dialéctica y la retórica. En la llamada *técnica de la razón* Schopenhauer considera las tres formas en que la razón procede - en singular, en dual y en plural -, como así también sus respectivas expresiones - monólogo, diálogo y panegírico-. A juzgar del filósofo, las figuras silogísticas, las «dialéctico-erísticas» y, por último, las figuras retóricas tendrían en común ser connaturales (*angeboren*) al hombre. Esto explicaría que, en cada caso, la respectiva *praxis* haya precedido a la teoría, prueba de lo cual, para practicarlas, no haría falta que fuesen enseñadas¹ Pero haber resaltado el trato familiar que podemos tener con ellas,² no le impidió a Schopenhauer emprender una reflexión *original* respecto de la tradición, y pretender, no obstante, enseñarlas de algún modo. La teoría a la que hizo

1. Cfr. *PP* vol. II §26, p. 27.26-34; remitiendo a *WWV*, apéndice a I, cap. IX. (Las traducciones del alemán son mías.) En la bibliografía aclaro las siglas.

2. Aristóteles ya lo había subrayado (cfr. *Rhet.* I 1, 1354a1-3).

referencia es, por cierto, antigua. En los *Primeros Analíticos*, en *Los Tópicos* y en la *Retórica* de Aristóteles se encuentran formulados sus principios, los cuales supieron encontrar un punto de partida en determinada práctica. En los primeros casos, los juegos erísticos cultivados en la Academia platónica; para la retórica, la práctica de argumentar de rétores y de sofistas, ventilada, sobre todo, en las instituciones atenienses. Por último, quedaría destacar la actualidad del *nuevo trivium* propuesto por Schopenhauer: sus ecos alcanzaron uno de los modelos más representativos en «teoría de la argumentación»: la *nueva retórica* de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca vuelve a considerar recursos dialécticos, lógicos y retóricos.³ Ahora bien, en adelante sólo me ocuparé de la reflexión schopenhaueriana sobre la dialéctica, recuperada en la reciente edición de sus manuscritos.⁴ En las *Lecciones sobre Erística (1830)* Schopenhauer llega a renovar los principios de la antigua dialéctica griega. Mi intención es, entonces, presentar el concepto de dialéctica erística, enfrentado por su autor a cierta concepción de lógica, y, luego, apuntar los rasgos generales de la presentación científica de la dialéctica; a fin de mostrar finalmente por qué dicha presentación, a mi juicio, logra ampliar el alcance inicial de esta disciplina.

Lógica y dialéctica

Una significativa prehistoria bastó para introducir en tema a los oyentes de aquellas lecciones berlinesas. Schopenhauer afirma que Platón y Aristóteles contribuyeron a que los conceptos de dialéctica y de lógica quedaran confundidos entre sí. Al haber entendido la dialéctica como «uso de la razón»,⁵ Platón facilitó el hecho de que se

3. Sobre el rol del Schopenhauer cfr. Perelman & Tyteca (1958/ 1971) pp. 40-1.

4. A. Hübscher (ed.) 1970 (seis volúmenes).

5. Platón, *República*, VII 532a-b; *ib.* 533d; *ib.* 537 c-d.

llegase a tomar a la dialéctica como sinónimo de lógica. Schopenhauer llamaría «lógica» a aquello que Platón había llamado dialéctica. Igual reproche pero en dirección inversa merecieron Aristóteles y, con él, la tradición estoica que luego influyera sobre la oratoria latina. En *Los Tópicos* Ar. llama «lógicas» a estructuras que pertenecieron a la primera reflexión - aristotélica - sobre la discusión, y, en suma, a aquello que hubiese debido llamarse «dialéctico» porque tiene que ver con el diálogo entre dos personas.⁶ Entonces, no sólo para evitar confusiones sino también para rescatar a la dialéctica del descrédito que sufrió luego en la edad moderna, Schopenhauer prefiere llamarla «dialéctica erística». Finalmente, lógica y dialéctica son, para Schopenhauer, dos ámbitos paralelos, en la medida en que una da cuenta del proceder de la razón *consigo misma*⁷ (o «razón singular»); mientras que la otra, de la confrontación con un interlocutor (por eso, «razón en dual»⁸). Lógica⁹ es la ciencia de las leyes del pensar,¹⁰ esto es, del modo del proceder de la razón, considerando aquél como objeto puramente *a priori*, determinable sin mezcla empírica.¹¹ El objeto es, además, la verdad

6. Hasta la edad moderna se conserva la sinonimia; con Kant "dialéctica" tiene un significado peyorativo; mientras que en años recientes <modernos> se toman por sinónimos (cfr. ED p. 666.21-28).

7. Cfr. ED [4] p. 676.1-2.

8. Cfr. *WWV*, apéndice a I, cap. IX.

9. Hoy se propone equiparar el concepto de lógica del *Die Welt...*, cap. IX con el de J.S. Mill en *System of Logic* (1843), pues ambos se ocupan de las reglas aplicadas en la conducta del pensamiento solitario, de alguien que busca razones para elegir una posición (cfr. Ch. Perelman & O. Tyteca (1971²), p. 41).

10. Reducidas a la ley del tercero excluido y a la de razón suficiente (cfr. *WWV*, apéndice al libro I, cap. IX, p. 175-6).

11. Cfr. ED [4] p. 666.3- 667.4.

objetiva en cuanto ella es *formal*.¹² Esta idea de lógica se acerca al planteo kantiano, aunque con algunas limitaciones. Por lo pronto, en la *KrV* I. Kant lógica a dialéctica no aparecían enfrentadas en un mismo nivel, sino como género a una de las dos especies incluidas por aquél. Kant llegaba a reconocer además otra lógica: especial en el sentido de *instrumento* de determinada ciencia. Pero salvado esto, podría plantearse, entonces sí, un paralelo con la *lógica general* en Kant, que se ocupa también de las leyes generales del puro pensar, esto es, de la forma del pensar¹³ como su objeto *a priori*; y, como para Schopenhauer, su objeto es la *verdad formal* (de la que se ocupa la Analítica trascendental).¹⁴ Ahora bien, al referirse al origen metafísico de la dialéctica Schopenhauer pone en juego la famosa tesis de la infalibilidad de la razón, resaltando, no obstante, que la lógica sería vacía e inútil en cierto respecto. Como los representantes más

12. *ED* p. 671; [5a]; [5] p. 675.1-2. En I. Kant aparece, por vez primera, «formal» como calificativo de lógica - aristotélica - enfrentada a la lógica trascendental (cfr. H. Scholz (1967) pp. 1 y 14). La *Wissenschaftslehre* (1837) de B. Bolzano (1781-1848) introdujo el análisis de las formas de las oraciones (cfr. *op. cit.*, pp. 45 y 3). Para Perelman, Kant cometió un error con la lógica, simétrico al de P. Ramus con la dialéctica, pues la lógica - formal a partir de aquél - no basta para dar cuenta de los casos en que argumentamos para deliberar, a solas o en público (cfr. / G. Martano-G. Cotroneo, (1988), p. 188).

13. Cfr. *KrV* prólogo a la 2. edición y vol.I pp. 99-100. En la etapa pre-crítica la lógica es *Kanon*, y *Organon* sólo en vista de corregir el conocimiento pero no de ampliarlo (cfr. *KW* (1968) vol IX, p. 13.6-34). Rechaza entenderlo como arte de descubrimiento y *Organon* de la verdad, cfr. *op. cit.*, p. 20.7-9.

14. Cfr. *KrV* Bd. I, p. 104. Los criterios formales de verdad - (entendida ésta como concordancia del conocimiento consigo mismo haciendo abstracción de todos los objetos y de todas sus diferencias.) (*KW* (1968) vol. IX, p. 51.11-14) - como *conditio sine qua non* para la verdad (cfr. *KrV* Bd. I pp. 103-4), son: el principio de no contradicción y el de identidad (responsables de la posibilidad lógica), el de razón suficiente (para la realidad lógica) (cfr. *KW* (1968) vol IX, p. 51.28, ss.) y el de tercero excluido responsable de la necesidad lógica (cfr. *op. cit.* pp. 52-53).

conspicuos del pensamiento racionalista moderno,¹⁵ Schopenhauer afirma que atendiendo a la capacidad de razonar, todos los hombres están en las mismas condiciones y no se equivocan al razonar. A pesar de esto, el uso de la razón - o «lógica natural» - es incompetente para pronunciarse sobre la materia de un juicio.¹⁶ Así Schopenhauer plantea la diferencia entre lógica y dialéctica, en términos de la vieja distinción estoica,¹⁷ de acuerdo con la cual la primera se ocupa de la forma de las oraciones, mientras que la segunda, del contenido. Ahora sí, propongo profundizar el planteo del filósofo sobre la dialéctica.

La dialéctica constituye un ámbito *a posteriori*, porque caen bajo su competencia los recursos usados en el intercambio de opiniones sobre determinado tema. En sentido estricto, involucra el conocimiento empírico (*Erfahrungserkenntnis*) proveniente, tanto de las molestias (*Störungen*) surgidas cuando dos personas intentan pensar en común, como del conocimiento de los medios (*Hilfsmitteln*) usados para hacer valer determinada posición en el diálogo.¹⁸ Según

15. R. Descartes, *DM I*, AT IV 2 (E. De Olaso (1980) pp. 135-6); *Logique de Port Royal* (1662) *apud* H. Scholz (1967) p. 49. Sobre la falta de error al pensar: cfr. *Descartes Reglas* II 365 (pp. 39-40); G. Leibniz *Advertencias* art. 5 (E. De Olaso (1982) p. 417); I. Kant hablaba de error en el creer, cfr. *KW* (1968) vol. IX, p. 69-8-10; p. 66.15-7. E. Kapp (1942) discutió esta lectura de la silogística aristotélica.

16. *ED* [2]: pp. 669-670; en donde sí retoma la concepción psicologista difundida en Port Royal (que influye en J.S. Mill y en M.Cohen y R.Nagel (1934), con cuya línea E. Kapp también discute).

17. Cfr. error formal y material en Galeno (cfr. S. Ebbessen (1981) vol I, p.95); y los dos tipos de argumentos erísticos según Alejandro de Afrodiasias (cfr. *in Top. I 1 100b23*; *CAG* (1891; Wallies, ed.) vol II, pp. 20-21). Sobre la materia y la forma de los silogismos, cfr. J. Lukasiewicz (1977) pp. 22-23.

18. En *PP* § 26 compara la disputa con la colisión de dos cuerpos físicos dotados de diferente peso; en *ED*, con la práctica de boxeo y con la esgrima.

la primera definición,¹⁹ dialéctica erística es *la teoría (Lehre) de esos procedimientos originados por la naturaleza discutidora del hombre*; apuntando ya al contenido que identificará su «presentación científica».²⁰ Schopenhauer estaba pensando en la *disputatio*²¹ cultivada, como se sabe, en círculos universitarios.²² Según su fórmula preferida, dialéctica es el *arte de tener razón*, pues, para Schopenhauer, se dialoga sólo en vista de tener razón, llegando a descartar *prima facie* que dialogar tuviese valor, por ej., para la constitución del conocimiento. Para explicar esto mostraré los supuestos sobre los que descansa esta nueva concepción de dialéctica. A mi juicio, habría al menos dos en juego. Por un lado afirma que la dialéctica tiene su origen en la *vanidad y en la maldad humanas*; para lo cual apela al siguiente argumento por el absurdo: de no haber una naturaleza mala o discutidora, seríamos siempre sinceros y partiríamos de la verdad, dejando como accesorio el hecho de elucidar quién es el autor de determinada opinión. En cambio, la vanidad y la mala fe (*Eitelkeit, Unredlichkeit*) hacen que hablemos primero y pensemos después, de modo que terminamos sosteniendo algo falso, intentando, no obstante, que parezca lo contrario. El interés por la verdad que debiera primar, cede, entonces, ante la vanidad; de modo tal que lo verdadero «debe»

19. Entre cinco que identifico en *ED*, cuyo análisis particular excede los límites de esta ponencia.

20. Cfr. *ED* p. 676; *PP*, §26.

21. El término aparece en 1587 en la traducción al alemán de F. Beurhusius de la *Dialectica* (1555) de P. de la Rameé, y se conserva en J. Zedler (1734) (cfr. G. Varani (1995) nota 101).

22. Aunque haya criticado lo poco disponible por colegas de la Universidad de Halle (cfr. *PP*, §26, p. 28.8-19). Adhirió a la idea de B. Gracian para quien sólo poca gente estaría en condiciones «de hacer buena guerra» (cfr. *Oráculo Manual* (1659) p. 80; probablemente el aforismo de la ed. (1944²) de la p. 138) (cfr. *Cholerabuch* (1832) en el *HN* (Hübscher) vol. IV, p. 90.).

ser falso y lo falso verdadero.²³ Es más, la mala fe humana crece, para Schopenhauer, a expensas de que sería inútil esperar actitudes generosas de los demás, pues los momentos de debilidad de uno mismo terminan siendo aprovechados por el otro. Ahora bien, este empeñarse en querer tener razón viene a compensar cierta limitación humana; si esto es así, aquella amarga e ingrata semblanza de la «naturaleza humana en diálogo» que traza Schopenhauer, merece reconocer algún atenuante. En efecto, la dialéctica llega a desarrollarse a partir de determinadas debilidades constatadas tanto en el entendimiento como en la voluntad humanas. A esta altura deja reconocerse otro supuesto de la argumentación de Schopenhauer. Como dije antes, no nos equivocamos al razonar sino, más bien, al juzgar, pues los hombres no reconocen la verdad de un juicio,²⁴ ni siquiera en el curso del diálogo. Esto explica que el diálogo deje de ser un medio adecuado para descubrir verdades.²⁵ Pero, además de la carencia en «dialéctica natural», el filósofo subraya la maleabilidad en la voluntad que se manifiesta, por ej., cuando se cede a las razones del otro sin tener certeza de ello. Maldad y vanidad tienen su origen en una naturaleza minusválida. Sin embargo, la dialéctica tampoco se ocuparía de lo falso porque, para identificarlo, sería necesario conocer antes lo verdadero.²⁶ Con este nuevo argumento Schopenhauer rechaza entender a la dialéctica como «lógica de la apariencia», sentido que

23. Cfr. *ED*, [1] pp. 668-9.

24. «No estamos tan seguros de la verdad material, tampoco la disputa da prueba de ello. Pues, ¿qué es la verdad? está en lo profundo, como dijo Demócrito.» (*ED* p. 671.2.). Según el fragmento B 117 el Abderita había distinguido un conocimiento «genuino» o «legítimo», en términos de partículas indivisibles y vacío, frente otro «oscuro», que considera cualidades secundarias, como dirán los empiristas modernos (cfr. R. Mondolfo (1978) p. 178).

25. A diferencia de *PP* §26 y de *WWV*. cap. IX.

26. Cfr. *ED*, pp. 676-7.

Kant había renovado.²⁷ Añadido por último que, para Schopenhauer, de la verdad «material» se ocuparían capacidades tales como la reflexión, la experiencia y la llamada capacidad del juicio (*Urteilkraft*); sobre lo cual no hay reglas.²⁸ Con todo, entonces, el criterio para dialogar no es, por ende, la verdad ni la falsedad, sino lo aceptado por el interlocutor, y lo que así parezca ante terceros. Retomando, los interlocutores del diálogo sólo pretenden, entonces, tener razón - en el sentido despectivo del término:²⁹ poniendo en juego una atención recortada por la cual cada uno reparará en lo que dice el otro, bajo la condición de que éste confirme la propia opinión. Así lo falso *parece* verdadero, mientras que, del lado del oponente, lo verdadero *parece* falso.³⁰ Por eso se habla de la verdad y de la falsedad «aparentes».

Presentación científica de la dialéctica

Ahora bien, aunque la dialéctica no pueda tener, en principio, pretensión teórica alguna, Schopenhauer llega a propiciar su desarrollo mediante práctica y reflexión (*ED* [2]). La presentación *científica* está llamada a compensar la carencia en dialéctica natural, inicialmente mal repartida entre los hombres. En el marco de dicha presentación³¹

27. Cfr. *KrV* vol. I pp. 104-5; vol. II p. 130 (opuesto al sentido *especulativo de dialéctica* cfr. O. Guariglia (1981) p. 70). Cfr. también *KW* (1968) p. 20.11-31. Kant rescataba así la concepción platónica de *Rep.* VI 493b-d y del *Gorgias* 463a-466a.

28. Cfr. *ED* [5] p. 675.

29. Cfr. *Rechthaberel, rechthaberisch* en G. Drosdowski (1989).

30. Para Kant, la voluntad influye en el entendimiento, al impedir la búsqueda de razones; con lo cual se termina tomando lo subjetivo por objetivo, y se atiende sólo al *parecer* (*Schein*) (cfr. *KW* (1968) p. 73).

31. De valor programático para la «técnica de la razón» (cfr. *PP* §26, p. 27.31-34).

el filósofo resume y expone el *sistema de reglas* a las cuales los hombres recurren cada vez que notan que la verdad no está de su lado pero, a pesar de ello, quieren conservar la razón. Schopenhauer logra identificar los modos básicos para disputar (por vías directas e indirectas), seguidos de treinta y ocho maniobras.³² Los *Kunstgriffe* dialéctico-erísticos manifiestan, para el filósofo, *el predominio de la voluntad sobre el entendimiento*.³³ Precisamente, cuando el nivel de los participantes del diálogo no es parejo, la *violencia*³⁴ de los trucos termina por imponerse, al amparo de la desconfianza, de la incerteza o de la mera obstinación de quien los ponga en juego. Sin embargo, la propia exposición científica de la dialéctica da cabida a cierto *optimismo práctico* pues ella persigue el *reconocimiento* y, con ello, la eventual *defensa* ante el uso de las maniobras propias de la mala fe.³⁵

32. Cfr. ED [8] y [9-22]. Por razones de extensión pospongo el muestreo de las reglas de *Tópicos VIII* y de *Ref. Sof.* que Schopenhauer recoge en su *dialéctica* (cfr. PP. §26, p.27.36-28.2) (tratado en mi *Informe final de beca de Formación Superior (UNLP/ 1997)*).

33. «... en las <estratagemas> la voluntad toma la máscara del entendimiento para jugar su rol; lo cual siempre parece detestable, pues pocas cosas llaman a tanta indignación como cuando uno nota que un hombre intencionalmente interpreta mal <algo>. Quien no hace valer las buenas razones de su oponente demuestra directamente tener débil entendimiento, o bien indirectamente <se muestra> sometido bajo la dominación de la voluntad de aquél.» (PP. §26 p. 33.1-8.) «...Sentimos ante ese oponente la violencia (Gewalt) de sus propios <trucos>...» (*loc. cit.*, 33.14.).

34. Sólo puedo apuntar que la idea schopenhaueriana de violencia recupera actualidad en teóricos de la argumentación: Perelman y O.Tyteca (1958), Perelman (1980), M. Scriven (1976) y C. Pereda (1994).

35. "La dialéctica científica en nuestro sentido tiene a pesar de todo una tarea, exponer y analizar aquellas maniobras (*Kunstgriffe*) propias de la mala fe en el disputar: *con ello se las reconoce y se las destruye por igual en los debates reales*. De aquí que aún en su propia representación ella deba tener por fin último <lograr> tener razón, no la verdad objetiva." (ED p. 676.26-32. El subrayado es mío.)

Justamente, sobre la base de este *fin práctico defensivo*³⁶ cabe pensar, a mi juicio, que Schopenhauer propiciaba, entonces, otro diálogo cuya naturaleza ya no sería erística. Retomando, Schopenhauer no oculta haberse inspirado en el diálogo por el cual Platón había condenado a los sofistas.³⁷ «Dialéctica es etimológicamente arte de la conversación, pero como ninguna conversación aguanta mucho tiempo sin polémica, así la dialéctica naturalmente pasa a convertirse en *erística*.»³⁸ Ahora bien, el hecho de que Schopenhauer haya perseguido fines defensivos con su exposición de la dialéctica nos da razones para revisar los alcances de su nueva³⁹ fundación. Además de presentar los recursos más usados para lograr imponer la propia posición en diálogo, la exposición persigue hacerlos fracasar tan pronto como fuesen puestos en juego⁴⁰. Si esto es así, cabría distinguir, a mi juicio, dos respuestas de Schopenhauer en torno al modelo del diálogo. Uno sería el modelo descrito y directamente criticado mediante su catálogo de maniobras. Otro sería, en cambio, el diálogo indirectamente propiciado, sobre todo, si tomamos en serio el objetivo práctico de su aporte, asumiendo, con

36. Aristóteles había recopilado un compendio de argumentos y refutaciones sofísticas, que el dialéctico debía reconocer (SE 11 172b5-8), para poder desenmascararlas (cfr. *Rhet* I 2); además de instrucciones para responder ante ellas (cfr. SE 15 175a2-4). No hay, en cambio, advertencia semejante ante las reglas del libro VIII de *Los Tópicos*. Para D. Walton (1995) en Schopenhauer no hay más que un tratamiento práctico *ad hoc* de las «falacias», pues no se interesó por saber qué es una falacia (cfr. pp. 245, 247 y 251).

37. Cfr. *Rep.* VII 539b; *Soph.* 225.

38. *Adversaria*, § 214; p. 596. La práctica corriente compromete cualquier confianza inicial sobre el fin de la discusión (*WWV* I, apéndice al cap. IX).

39. Pues criticó a la dialéctica aristotélica por haber diferenciado la dialéctica de la erística, por considerar objetivos teóricos, y por su concepto de lugar (*tópos*) (cfr. *ED* [5-5a] pp. 670-2).

40. Cfr. *ED*, p. 677.3-5.

todo, las reservas iniciales sobre el alcance del entendimiento humano. No hay duda de que el filósofo descarta el modelo de diálogo que desde la antigüedad se da en llamar *erístico* o *sofístico*, pues cada maniobra confirma que efectivamente se trata de ganar y no de buscar la verdad.⁴¹ Es más, porque se las considera sospechosas, algunas maniobras llegan a recibir un rótulo el cual facilitaría su posterior reconocimiento.⁴² Entre las más conocidos están la petición de principio, argumentar *ad hominem*, apelar a la autoridad, a la ignorancia del auditorio, la *retorsio argumenti*, esgrimir motivos en lugar de razones, entre otras. Entonces, si el objetivo es defendernos de ellas, cabría pensar que Schopenhauer propiciaba, en realidad, otro diálogo, de las características de lo que hoy se entiende por «debate».⁴³ En este sentido, nos acercamos al optimismo de ciertos pasajes, en donde Schopenhauer admite que de la controversia pueden resultar nuevos pensamientos.⁴⁴

Como conclusión rescataría dos aspectos, para mí, centrales de las lecciones sobre el *arte de tener razón*. Como teórico

41. Como dice respecto de la nro. 21 (cfr. *ED*, p. 685).

42. Cfr. Ch. Perelman (1971) p. 469. Así también la audiencia podrá retroactivamente modificar su apreciación inicial sobre el argumento puesto en juego. Un juicio más atenuado sobre la eficacia de estos rótulos sugieren las reservas de D. Walton (1995), cfr. *supra* nota 36.

43. Para Perelman- Tyteca, estas categorías son estériles para encontrar *in situ* tipos «puros»; o funcionan sólo cuando se sepa distinguir previamente la verdad del error, - planteo que responde a las reservas de Schopenhauer -. El modelo *heurístico* está relacionado con la búsqueda sin violencia de la verdad, o con la mejor solución a una controversia, con ayuda de argumentos equilibrados en favor del *pro* y del *contra*. El modelo *erístico* - según Perelman, o *debate* - contempla representantes de puntos de vistas opuestos, quienes en caso de proponer argumentos desfavorables, cabría esperar que fuesen refutados para limitar su impacto (cfr. Ch. Perelman & Tyteca (1971), p. 39).

44. Cfr. *PP* §26 p. 25.21-4.

Schopenhauer renovó los principios de la dialéctica pues reflexionó sobre sus límites y llegó a identificar sus recursos. Sus aportes merecen un lugar en el ámbito de investigación que los lógicos norteamericanos hoy proponen llamar «crítica del argumento».⁴⁵ Pero, como maestro del arte de disputar, Schopenhauer nos enseña también que *el diálogo o debate comienza* - y, por ello, puede dejar de ser erístico -, cada vez que identifiquemos y dejemos fuera de juego las maniobras usadas de mala fe, considerando esto como prueba cierta de que hemos tomado en serio el compromiso de dialogar con una intención distinta a la de querer imponer nuestro propio punto de vista. En otros términos, *la praxis consecuente del buen aprendiz debe dar cuenta de que efectivamente se ha aprendido la teoría sobre el diálogo.*

Bibliografía

Blair, A.; Johnson, R., (1985) «Informal Logic: The past five years: 1978-1983». En *American Philosophical Quarterly*, pp. 181-196.

De Olaso, E. (ed.) (1980²) *Rene Descartes, Obras Escogidas*, Buenos Aires.

(1982) *G.W. Leibniz, Escritos Filosóficos*, Buenos Aires.

Drosdowski, G., (ed.), (1989) *Duden, Deutsches Universal Wörterbuch*, Mannheim.

Dufour, M., (ed.), (1932) *Aristote, Rhétorique*, Paris.

Ebbessen, S., (1981), *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophisticis Elenchis*, Leiden.

Eigler, G. (ed.) (1990) *Platon, Werke in acht Bänden; griechisch und deutsch. (Text von A. Diès und Dt. Uebers. von F. Schleiermacher (1977¹); Darmstadt.*

González, E., (1991), «La teoría de la argumentación y el Círculo de Viena». En: *Tópicos 1* (1991) pp.59-78.

Gracian, B., (1944²), *Tratados*, Buenos Aires.

Guariglia, O., (1981) «Dialéctica especulativa y dialéctica discursiva». En: *Escritos de Filosofía*, 8, pp. 69-82.

Hübscher, A., (ed.), (1970), *Arthur Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlass*; Frankfurt a. M.; Bd. III: *Berliner Manuskripte*; «Die Manuskriptbücher, 1. Teil» (1818-1830): *Eristische Dialektik. (HN; DE).*

(1972) A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*; Bde. 3-4: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Wiesbaden); Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I* (Wiesbaden); Bd. 6: *P. und P. II* (Wiesbaden 1961). (SW; WWV; PP).

Kapp, K., (1942), *Greek Foundation of traditional Logik* New York.

Lukasiewicz, J., (1977²), *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal Logic* (Oxford 1951), Buenos Aires.

Martano, G.; Cotroneo, G., (eds.), (1988), *Aristotele- Perelman. Retorica Antica e «nueva retorica*, Napoli.

Mondolfo, M., (1969/ 78), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires.

Pereda, C., (1994), *Vértigos argumentales. Hacia una ética de la disputa*, México.

Perelman, Ch.; Tyteca, O. (1971) *The New Rhetoric* (1958), Notre Dame-Londres.

(1979) *Juristische Logik als Argumentationstehre* (Paris 1976), Freiburg.

(1980) *Justice, reason and argument*, Holland.

Ross, W. D., (ed.), (1958), *Aristoteles, Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford.

Scholz, H., (1967³), *Abriss der Geschichte der Logik* (1931¹), Freiburg-München.

Scriven, M. (1976) *Reasoning*, New York.

Varani, G., (1995), *Leibniz e la «Topica» aristotelica*, Milano.

Wallies, M., (ed.), (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum Libros octo Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin; vol. II 2. (CAG).

Walton, D., (1995), *A pragmatic theory of fallacy*, Tuscaloosa & London.

Weischedel, W., (ed.), (1983), *I. Kant, Werke in zehn Bänden*, Bde. 3-4: *Kritik der reinen Vernunft (J.F. Hartknoch/ Riga 1781, 1787)*; Darmstadt. (KrV).

(ed), (1968), *Kants Werke. Akademie-Textausgabe (Berlin 1923)*; Bd. IX: *Logik, Physische Geographie, Pädagogie*, Berlin. (KW).

Comienzo y desarrollo del estado pre-político en la *Ciencia Nueva* de J. B. Vico.

Mario Martín Gómez

Universidad de Buenos Aires

Función del principio gnoseológico, *Verum ipsum factum*, en el transcurso del estado pre-político.

Análisis del principio gnoseológico *Verum ipsum Factum* en *De Nostris Temporibus Studiorum Ratione*, y en *Sabiduría Primitiva de los Pueblos Italianos*.

Para explicar el surgimiento del estado pre-político en la *Ciencia Nueva* de Vico aclararemos el uso que este autor da, en sus primeras obras, del principio *Verum ipsum factum*, y de la distinción entre verdad y certeza.

Primera aclaración. El principio en cuestión es planteado por primera vez en la oración inaugural de 1708, titulada *De nostri temporis studiorum ratione*. En ella Vico rechaza la aplicación del método geométrico al estudio de la física y la naturaleza realizada por Descartes y la filosofía crítica. El motivo de este rechazo radica en que la naturaleza (la física) como no ha sido hecha por el hombre no puede ser conocida por medio de una ciencia que sí ha sido construida por él, la geometría. La legalidad propia de ésta no puede aplicarse con garantía de verdad al mundo físico.

No hay ciencia de la naturaleza, el conocimiento verdadero sólo lo obtenemos en el terreno matemático. Ordenar geoméricamente la física no es suficiente para conocerla en términos científicos; aplicar los razonamientos matemáticos y los experimentos geométricos a la naturaleza arroja conocimientos probables pero no verdaderos. 'Por este motivo, estas verdades que la física obtendría gracias al método geométrico no son sino verosimilitudes que tienen de la geometría sólo el método pero no la evidencia de la demostración. Demostramos lo geométrico porque lo producimos, si pudiéramos demostrar lo físico lo produciríamos'.¹ Este pasaje, por un lado, señala la impugnación de Vico a la aplicación cartesiana de la geometría a la física y, por el otro, es el primer lugar en el cual plantea el principio gnoseológico *Verum ipsum factum*. El autor ha separado dos ámbitos distintos, uno es el de la verosimilitud o conocimientos probables al que pertenece la física y otro el de la verdad, ligado a las matemáticas y la geometría. Esta verdad hay que entenderla en relación con el hacer. La geometría es verdadera porque la hacemos, la producimos nosotros con nuestras mente. Si la mente lo ha hecho es verdadero, y lo hace en tanto que lo piensa. Solamente podemos conocer en forma verdadera nuestras propias obras y para Vico ellas son los objetos geométricos y matemáticos y no los físico-naturales que no son producidos por nosotros sino por la mente de Dios.

La impugnación viquiana se refiere a la pretensión del cartesianismo de conocer geoméricamente la realidad. Para Vico si bien la geometría puede aplicarse a la física dicha implementación consiste en un tanteo llevado a cabo por experimentos que no permiten obtener un conocimiento verdadero sobre ella. Por este camino solamente obtenemos un conocimiento probable, un saber sobre el experimento concreto pero no acerca de la realidad en su conjunto como pretende el cartesianismo.

1. Vico, G. (1945), *Crítica del ideal de la formación en nuestro tiempo*, trad. R. Krebs, Santiago de Chile, Instituto de investigaciones histórico-culturales, p. 58.

La verdad para Vico es una relación que emerge entre la mente y lo que la mente hace. Esta relación se expresa en el conocimiento matemático el cual constituye la forma más desarrollada de la ciencia a fines del siglo XVII. Dicho conocimiento tiene como objetos específicos, las entidades abstractas, las cuales se hallan a una distancia insalvable de los objetos concretos de la física.

Segunda aclaración. En *Sabiduría primitiva de los pueblos italianos*, Vico objeta el criterio de verdad cartesiano, la evidencia del *Cogito*; debido a que según él no cumple con su objetivo de refutar al escepticismo. Para Vico el *Cogito* no es una primera verdad. El argumento que dirige contra el criterio cartesiano es el siguiente: el escéptico acepta que piensa y que su pensar es indudable, pues tiene conciencia cierta acerca de esto. Sin embargo eso no implica que tenga una ciencia del pensamiento ni que pueda conocer en forma clara y distinta las causas de su pensar. Tener conciencia cierta no significa haber alcanzado ciencia verdadera. La verdad y la certeza son dos términos distintos, uno no implica el otro y no se pueden identificar como pensaba Descartes.

Estas dos aclaraciones no tienen el mismo valor. La primera de ellas indica el carácter restrictivo del principio gnoseológico *Verum ipsum factum*. Es restrictivo porque señala el único ámbito en el cual es posible la verdad, el matemático. Por lo tanto determina los límites del conocimiento humano. La segunda aclaración, la distinción entre verdad y certeza, presupone la primera. La presupone en este sentido si la verdad surge del obrar de la mente humana y éste se concreta en los objetos geométricos, entonces todo conocimiento que no se adecue a este patrón no será considerado verdadero. Podrá ser falso o verosímil en este último caso podremos alcanzar una conciencia cierta del mismo.

En la *Ciencia Nueva* la situación difiere con respecto a las dos obras anteriores. El principio gnoseológico no sólo fundamenta las ciencias matemáticas, además es la clave para conocer el origen y

desarrollo del mundo civil.² El principio gnoseológico 'lo verdadero es lo hecho' determina la posibilidad de conocer el mundo civil, pues éste es considerado un producto histórico de los hombres, es hecho por ellos, por eso puede ser conocido científicamente. Demostraremos en este trabajo que en el surgimiento pre-político de ese mundo no es éste el principio rector de sus autores. Por lo tanto el *Verum ipsum factum* tiene una función restringida en los orígenes de la civilidad. Esta restricción se debe a las limitaciones que padecen los hombres primitivos para entender sus acciones. La más importante de ellas es que sus mentes se rigen por las certezas que alcanzan en sus actos y no por la verdad.

La relación entre verdad y certeza en el período histórico mencionado es por lo tanto inversa a la que establecían las dos primeras obras que citamos en éstas la conciencia cierta presuponía la demarcación entre verdad y verosimilitud establecida por el principio *Verum ipsum factum*. Ahora en la *Ciencia Nueva*, al analizar el origen del mundo civil comprobaremos que el principio rector es la certeza y no la verdad.

Origen del mundo civil en la ciencia nueva

Por comienzo y desarrollo pre-político del mundo civil vamos a considerar el estado salvaje, compuesto de hombres primitivos y nómades, y la edad o época divina, formada por las primeras unidades familiares. Ésta última constituye una etapa social en el desarrollo humano.

2. Dice Vico: "Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y sin embargo olvidan meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia». Vico, G., (1744), *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones*; trad. Rocio de la Villa. Madrid, Tecnos (1995), Pp. 157-158.

Daremos cuenta de este proceso histórico, a partir de dos elementos. 1) Carácter poético de las mentes primitivas. 2) Sentido común universal, el cual se compone de tres certezas básicas; a saber: Providencia, matrimonios, sepultura de los muertos. A los efectos de este trabajo nos centraremos solamente en la certeza de la Providencia.

1) Caracteres poéticos de la mentalidad primitiva

La época divina tiene un carácter poético con esta denominación. Vico refiere el aspecto creativo (*poiético*) de la misma. Esta posibilidad de crear está indisolublemente ligada al hacer de los hombres primitivos (gigantes); este hacer tiene una función antropológica que explicamos a continuación. En la época divina Vico establece el primer escalón histórico del proceso humano. Este comienza con el estado salvaje en el cual sus habitantes primitivos viven en condiciones de indefensión, carentes de organización social, y sin lengua.

La vida errática de estos gigantes se revierte a partir de una primera experiencia mito-poética, el temor al rayo. Las fuertes tormentas posteriores al diluvio generaron la situación propicia para que ellos que vagaban por la selva percibieran el cielo como un cuerpo animado. Los rayos y los truenos fueron interpretados por estas mentes como una manifestación de los dioses. El rayo constituyó su primer lenguaje. El terror que experimentaron ante él tuvo como primera consecuencia el nacimiento de las religiones. Los gigantes para comunicarse con sus dioses crearon instituciones entre ellas, la adivinación, los sacrificios, la idolatría, etc. Con este acto originario despegaron de su sometimiento a la naturaleza y dieron comienzo a la edad divina, a la cual denominamos así porque los protagonistas son los dioses.

Este proceso no puede ser calificado como una acción conciente expresada como capacidad de conceptualizar lo que sucedía. La forma correcta de entenderlo es como un obrar cuyos fines últimos son desconocidos por los autores mismos. Dada esta situación no

podían alcanzar un conocimiento verdadero de sus acciones.³ La mente de estos gigantes que “no entendiendo hace todo” se rige por una facultad, la fantasía, a partir de la cual construyen la civilidad. Por lo tanto, el mundo civil en sus orígenes se realiza en términos fantásticos. El mito y la poesía caracterizan al mundo humano en sus comienzos.

Los pueblos primitivos son poetas que proyectan lo familiar y significativo para ellos sobre los fenómenos extraños. La metafísica fantástica opera por medio de la transferencia de lo conocido sobre lo desconocido. Lo más conocido para los gigantes es su cuerpo por lo tanto es lo primero que transfieren figurativamente sobre la naturaleza. El pensamiento mítico transforma la realidad inanimada en un mundo animado y fantástico. Los mitos condensan las instituciones con las cuales se rigen los primeros pueblos. Estas instituciones son dioses y héroes que constituyen “caracteres poéticos” o “retratos ideales”, es decir, un marco general desde el cual interpretar los fenómenos particulares de la vida. Los primeros habitantes del mundo civil tienen en esos “caracteres poéticos” su primer lenguaje.⁴ El hombre primitivo está forzado a captar, actuar y pensar en términos poéticos. Si, como dijimos, la mente primitiva hace sin entender, a través del mito y la poesía; entonces no está en condiciones de conocer verdaderamente su obra. Sólo podrá tener una conciencia cierta de ella.⁵ Por lo tanto

3. La siguiente cita de Vico confirma esta interpretación. “Porque así como la metafísica razonada enseña que *‘homo intelligendo fit omnia’*, así esta metafísica fantástica demuestra que *‘homo non intelligendo fit omnia’*; y quizá sea dicho esto con más verdad que aquello, pues el hombre al entender despliega su mente y comprende las cosas, pero cuando no las entiende hace a partir de sí las cosas y transformándose en ellas lo convierte.» . Idem p. 198

4. Dice Vico, “... las fuentes de toda locución poética se halla en estas dos o sea, la pobreza del habla y la necesidad de explicarse y de hacerse entender.” . Idem. p. 67

5. Dice Vico, “Los hombres que no saben lo verdadero de las cosas procuran atenerse a lo cierto, para que, no pudiendo satisfacer el intelecto con la ciencia, al menos la voluntad repose sobre la conciencia.” Idem. p. 118; parágrafo 137

hacer sin entender significa incapacidad para razonar en términos abstractos y reflexivos sobre las propias producciones. En esta situación la comprensión de la realidad se basa en el sentido común, entendiéndolo por él, "...un juicio sin reflexión alguna comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación, o por todo el género humano".⁶

2) Sentido común universal

El sentido común que definimos arriba es el principio rector de la edad divina, y está compuesto de tres certezas básicas; religión, transformación de las pasiones en virtudes, inmortalidad del alma. Las expresiones institucionales de estas certezas son: la Providencia, la familia, y la sepultura de los muertos, respectivamente.

Providencia rectora del curso de las naciones

Veremos, ahora, qué relación guarda el principio gnoseológico con la certeza de la Providencia. Ella es parte del proceso antropológico que describimos en el ítem 1. Este proceso pone en marcha el desarrollo humano a partir del nacimiento de las religiones. Vico destaca esta función de la Providencia en la primera edición de la *Ciencia Nueva* de 1725, afirmando que "...jamás existió en el mundo nación de ateos."⁽⁷⁾ Hay dos significados de Providencia en la *Ciencia Nueva*; uno de ellos es el de Providencia fantaseada, entendida como la representación mítica que las mentes primitivas tienen de la divinidad. Con este sentido se corresponde la cita de la primera edición de la *Ciencia Nueva*. El otro significado es el de rectora del curso de las naciones. Con este segundo sentido se relaciona el principio *Verum ipsum factum*. La relación es la siguiente, los hombres primitivos hacen un mundo que

6. *Idem.* pág. 119

7. Vico, G. (1725), *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Trad. J. Carner, (1978), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2, p. 15.

no pueden conocer científicamente, por lo tanto ese mundo “ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que convertidos en medios para servir a fines más amplios, han obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra”.⁸ Esa mente superior a los fines restringidos es la Providencia legisladora y arquitecta que dirige las acciones particulares hacia una meta última, la conservación del género humano; una de las formas de conservarlo es con la construcción del mundo de las naciones. Como los hombres no son concientes de este proceso durante la edad divina no pueden alcanzar una ciencia de su obra en ese período histórico. Por lo tanto tampoco pueden acceder a la verdad, sólo cuentan entonces con la certeza como principio rector de sus mentes.

En la *Oración inaugural* y en *Sabiduría de los pueblos italianos*, el principio *Verum ipsum factum* se limitaba al conocimiento geométrico, lo verdadero eran las matemáticas porque las hacemos con nuestra mente. El mundo civil no era objeto de conocimiento científico en esas dos obras.

En la *Ciencia Nueva*, el principio gnoseológico no sólo fundamenta las matemáticas y la geometría, también es la llave de acceso al conocimiento del mundo civil. Pero con una restricción, los autores de ese mundo no pueden conocer en forma verdadera su producto. Hay una distancia ontológica y temporal entre el hacer y las posibilidades de conocer en términos científicos ese hacer. Los primeros agentes del mundo civil ignoran lo que hacen, en el mismo momento en que lo hacen.

8. Vico, G. (1744), *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. Rocio de la Villa. (1995), Madrid. Tecnos, p. 527.

Bibliografía.

Damiani, A, "Teoría y praxis". En *De Nostris temporis Studiorum Ratione*. (1993), En: *Cuaderno sobre Vico*. Número 3.

Vico, G., (1945), *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo*. Trad. R. Krebs Instituto de Investigaciones Histórico-culturales.

(1945), Santiago de Chile.

Vico, G. (1978) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Trad. J. Carner. México, Fondo de Cultura Económica.

Vico, G., (1995), *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Trad. Rocío de la Villa. Madrid, Tecnos.

Reposo, movimiento y fuerza en el mundo de René Descartes¹

Alejandro López-García

Universidad Nacional de La Plata

Intentaré distinguir en el *Le Monde* de René Descartes tres momentos, a cada uno de los cuales le corresponde una conceptualización distinta para explicar el mundo.²

En un primer momento, aún apegado a las conceptualizaciones de la escolástica tardía [AT XI,7-23], trata el reposo como una privación del movimiento; describe entonces los poderes o potencias [*puissance*] de mover y de determinar la dirección del movimiento, y distingue los cuerpos duros de los líquidos. Los cuerpos duros son aquellos cuyas partes están en reposo.

En un segundo momento [AT XI,23-31] considera todos los cuerpos como líquidos, allí describe los elementos: fuego, aire, tierra, (excluye el elemento del agua) y sus formas.

En la presentación de los elementos, el reposo absoluto queda excluido de las posibilidades de la materia. Pero la noción de fuerza [*force*] sigue distinguiéndose de la acción de movimiento, y

1. Este trabajo es parte del Informe Final de la Beca de Iniciación presentada al CONICET.

2. Para citar a Descartes me referiré a la edición canónica de Adam & Tannery. En adelante: [AT, número de volumen y de página].

conserva aún la distinción anterior entre las dos potencias; la fuerza es descrita, pues, como una magnitud escalar proporcional al tamaño y a la velocidad de la partícula considerada.

En el tercer momento [AT XI, 31-48] del tratado, presentado como una fábula, encontramos la mayor originalidad del mismo y el distanciamiento definitivo respecto de la conceptualización primera: propone una nueva noción de fuerza como magnitud vectorial. La fuerza es lo que ocurre en cada instante del movimiento, es decir, la acción de toda partícula de moverse a sí misma, y como tal está determinada en una dirección. Con ello el movimiento es redefinido, tomando como punto de partida el movimiento geométrico; el reposo absoluto es apartado definitivamente de toda explicación de lo que experimentamos en el mundo; y establece un modelo mecánico que no podría caracterizarse con los términos de estática ni de dinámica.

Desarrollo a continuación algunos de los puntos más importantes de los momentos anteriores.

■

Cuando la llama quema la madera [AT XI, 7], vemos a simple vista según Descartes, que ella mueve, separa y transforma las pequeñas partes de la madera. Podemos imaginar entonces que en la madera ocurren, la Forma del Fuego, la Cualidad del Calor, por último la Acción de Quemar... pero no podríamos imaginar alteración ni cambio alguno en ella, si no supiéramos también que sus partes se mueven. Por otro lado, con suponer un *poder que mueve* violentamente sus partículas [AT XI, 7-8], y las separa, con ello sólo, se podrían hacer todos los cambios que experimentamos cuando la madera arde. Es decir que, para explicar lo que observamos, no alcanza con imaginar formas, cualidades y acciones, si no concebimos también el movimiento; además con concebir el movimiento alcanza para explicar todo lo que ocurre cuando la madera arde.

Para comprender lo que vemos necesitamos entonces entender

qué es el movimiento. Un cuerpo mueve a otro, es decir a sus partículas, cuando tiene a su vez el poder de moverlo. Y tiene el poder de mover, simplemente *moviéndose a sí mismo*. En otras palabras, para que un cuerpo mueva otro, éste debe moverse antes a sí mismo [AT XI, 8]. Con lo cual no es necesario recurrir a un primer motor inmóvil [AT XI, 11]; en su lugar cada partícula se comporta como un motor móvil. Esta es la primera condición del poder de mover.

Para que cada partícula, al moverse a sí misma empuje y mueva con sí las partículas de los otros cuerpos, es necesario el *contacto mutuo* [AT XI, 8]. Esta es la segunda condición.

Por último, la tercera condición está relacionada con la velocidad y la violencia del movimiento. Cualidades ambas observables. Para poder mover otra partícula, es necesario que ésta no le sea muy resistente. Aquí surge la noción de *fuerza* como proporcional a la velocidad de su movimiento y a su tamaño [AT XI, 8]. Pues es la fuerza del movimiento lo que vence la resistencia y da una magnitud a la violencia del movimiento.

Pero la velocidad es entonces una magnitud escalar. Porque si una partícula no vence la resistencia de otra partícula, y en el choque rebota, conserva la misma velocidad aunque cambie de dirección o de sentido. De aquí que el poder de mover y el que determina la dirección del movimiento sean distintos y puedan darse uno sin el otro [AT XI, 8]. Es decir, que haya movimiento sin dirección. Si el poder de mover de una partícula consiste en que se mueve a sí misma, el poder de determinar su dirección es, en cambio, la disposición de los otros cuerpos que la rodean. La fuerza entendida como poder de mover es, hasta aquí, también una magnitud escalar.

Tenemos en síntesis que: (1) Velocidad y tamaño son propiedades de cada partícula considerada independientemente, y expresan el movimiento de una partícula, o dicho de otra manera: el movimiento es desde la perspectiva de cada parte aislada de la materia, tamaño y velocidad. (2) Fuerza y resistencia son propiedades relacionales de las partículas, puestas de manifiesto en el contacto y

en el choque. (3) Velocidad, tamaño y fuerza son magnitudes escalares.

Los movimientos duran perpetuamente en el Mundo [AT XI, 10] y no hay nada en ningún lugar que no se mueva, aún cuando sus acciones no sean muy violentas y, a causa de su pequeñez, ellas no sean percibidas por ningún sentido [AT XI, 11]. Al no cesar jamás, los movimientos no cambian más que de sujeto cuando el poder de moverse a sí mismo que se halla en un cuerpo pasa a otro. Y puede pasar todo o en parte pero nunca dejar de estar del todo en el Mundo. Así, cuando dos partículas están en contacto sin estar en acción de separarse se precisará de alguna fuerza para separarlas [AT XI, 12] porque por sí solas no llegarían nunca a disponerse de otro modo.

Para demoler el prejuicio que nos hace creer que sólo hay cuerpos que pueden sentirse y que si se sienten poco, como en el caso del aire, es porque no son tan materiales ni sólidos, contrapone en primer lugar *materia a vacío* [AT XI, 17]. Pues los cuerpos tanto duros como líquidos están compuestos por la misma materia, y nunca sus partes pueden componer un cuerpo más sólido que ocupe menos lugar [...] Ya que estas partes siempre están en contacto con las que las rodean.

Esto implica ya que no hay vacío, y los espacios donde no sentimos nada están completos con la misma materia. Y, como veremos más adelante, la ausencia de vacío es una condición necesaria para la acción en la materia [AT XI, 18]. El «*plenum*» permite a cada partícula transformarse en un punto fijo desde el cual poder ejercer la fuerza que la mueve. La ausencia de vacío implica además que todo movimiento sea de alguna manera circular, pues cuando un cuerpo deja un lugar y entra en el de otro, y este en el de otro, y así sucesivamente, hasta que el último ocupa el primer lugar en el mismo instante [AT XI, 19]. Los cuerpos se comportan como los peces en el estanque de una fuente. La acción de cada pez se circunscribe al entorno inmediato; no se extiende por todo el fluido.

Para demoler el mismo prejuicio contrapone, en segundo lugar, *sólido a raro*. Y la manera de concebir un cuerpo raro es suponiendo una gran cantidad de pequeños intervalos entre las partes de un cuerpo.

Pero esos intervalos, por lo dicho anteriormente, no pueden estar vacíos de manera tal que tienen que estar ocupados por otras partes aun más pequeñas [AT XI, 23].

II

Siendo la materia siempre la misma, puede ser más o menos líquida dependiendo de sus cualidades: movimiento, tamaño, figura y disposición de sus partes. Como no todas las combinaciones posibles de estas cualidades son estables, en el sentido de que algunas de ellas se oponen y se anulan, resulta que la materia tiende a tres estados de equilibrio [AT XI, 26]: estos estados de la materia constituyen los elementos, y la unión de las cualidades de cada elemento constituye a su vez la forma del mismo.

En primer lugar conviene comenzar distinguiendo los cuerpos duros de los cuerpos líquidos. Si dos partículas se tocan sin estar en acción de separarse, como dijimos antes, se necesitará cierta fuerza para separarlas, si en cambio están en acción de moverse hacia lados distintos, y se tocan mientras pasan, entonces se necesitará menos fuerza para separarlas que si carecieran de movimiento. Es decir, que se necesita cierta fuerza para que dos partículas que están en contacto y en reposo, pasen a estar en acción de separarse, y más fuerza aun para moverlas y separarlas. Hay pues un estado intermedio entre el reposo y el movimiento: la acción de moverse [AT XI, 12-13].

Entonces podemos distinguir los cuerpos duros de los líquidos. La diferencia está en que las partes de los segundos pueden separarse más fácilmente que las de los primeros: el cuerpo más duro es el que tiene todas sus partes en reposo absoluto y en contacto mutuo de manera tal que no hay espacio vacío entre sus partes, como dijimos antes; el cuerpo más líquido es aquél cuyas partes se *mueven* de manera más diversa, con la mayor velocidad posible, y en un espacio tan pequeño como si carecieran de movimiento. Lo que significa en verdad que están en acción de moverse. Es finalmente la fuerza que

se necesita para separar sus partes, la que permite distinguirlas.

De los tres elementos, el tercero (la Tierra) es el que se acerca a la descripción de un cuerpo duro. Sin embargo no deja de ser un líquido. El primer elemento, el Fuego, es el líquido más sutil y penetrante del mundo. Pero si bien sus partes no tienen ni figura ni tamaño determinados, se mueven impetuosamente ocupando y llenando perfectamente, sin ninguna resistencia, cualquier espacio. El segundo elemento, el Aire, se caracteriza por tener sus partes de un tamaño y de una figura (esférica) equilibradas en una medianía. El tercer elemento se concibe como grandes masas cuyas partes *no se mueven en relación de una con otras, y tienen la fuerza de resistir siempre los movimientos de los otros cuerpos* [AT XI, 26-27].

Podemos observar que los elementos no alcanzan ninguno de los dos estados extremos antes descritos como cuerpo duro o como cuerpo líquido. Pero aun así pueden explicarse todas las Formas de los cuerpos inanimados [AT XI, 26], sin que sea preciso a tal efecto suponer en su materia otra cosa más que movimiento, tamaño, figura y disposición de sus partes.

Como las distintas partes de la materia tienden a reducirse a alguna de las formas de los elementos, y una vez reducida nunca tiende a modificarla, los elementos se encuentran en estado puro en determinados lugares del mundo: la primera forma se encuentra en el Sol y las estrellas fijas del firmamento; la segunda forma se encuentra en los cielos; por último, la tercera se encuentra en la tierra, los planetas y cometas. Notamos nuevamente que el tercer elemento excluye el reposo absoluto. Los *cuerpos mixtos* no se encuentran en ningún lugar más que sobre la superficie de la tierra. Pero la explicación por elementos deja lugar a una nueva explicación a partir de las Leyes de la Naturaleza.



la crea como cuerpo. Es decir, crea algo perfectamente sólido ocupando totalmente el espacio, eso es, sin dejar ningún recoveco vacío, inseparable de la cantidad y de su extensión exterior.

Dios divide la materia sin que se separen sus partes dejando un espacio vacío, sino que las distingue por la diversidad de movimientos que pone en ella. Y esto en el mismo instante en que son creadas. De manera tal que comienzan a moverse en distintas direcciones y con distintas velocidades. Luego las partes de este caos inicial continúan moviéndose según las leyes de la naturaleza hasta alcanzar la forma de un Mundo perfecto.

Para explicar las cosas particulares que se ven en este mundo es necesario establecer las reglas que rigen las relaciones entre las partículas. La primera de ellas dice: «...cada parte de la materia, en particular, continúa siempre en un mismo estado, mientras que el encuentro con otras no la constriñan a cambiarlo» [AT XI, 38].

No todo encuentro entre partículas produce un cambio en el estado (tamaño, figura, reposo y movimiento) de las mismas. Por el contrario, si bien todas las partículas están en contacto con otras, hay un predominio de la estabilidad sobre el cambio. Además del contacto debe darse cierta constricción que significa aquí disminución o pérdida de sus cualidades.

De todas las cualidades, la más importante es la del movimiento, y aunque las demás no se reduzcan a ella, sus reglas son más importantes a fin de explicar cómo la Naturaleza actúa sobre el mundo. Y si bien las cualidades no se deducen unas de otras, *el movimiento tiene la prioridad de significar las restantes*. Lo más importante para nuestros fines es conocer ahora la naturaleza del movimiento.

El movimiento es lo más fácil de conocer, según Descartes, y está incluido en los postulados de la geometría. Por ejemplo, en la definición de la línea como movimiento de un punto, y en la de un plano como movimiento de una línea [AT XI, 39]. Pero tratándose de movimiento geométrico y no del movimiento de un cuerpo, debemos interpretar que aquí hay una comparación antes que una aclaración.

Intentaremos extraer algunas conjeturas.

Si el movimiento de una partícula es considerada como una línea, entonces lo que nos sugiere Descartes es que el movimiento debe ser estudiado en una primera instancia como realizado ya en su totalidad en un momento presente, concibiéndolo de la misma manera como una recta es concebida, en toda su longitud, en un mismo instante. Observemos el movimiento de las agujas de un reloj. En un segundo el segundero salta un espacio, en un minuto da una vuelta completa al reloj. Para concebir estos movimientos no hemos necesitado un segundo o un minuto; lo hemos concebido a cada uno de ellos en un solo instante. Entonces es cuando podemos comparar sus movimientos con una línea. El movimiento cuando es concebido, es llevado a una simultaneidad donde cada instante es comparado con un punto de una línea. Pero los puntos son infinitamente pequeños, mientras que los instantes tienen una duración determinada. Sin embargo hay un punto de contacto entre el movimiento geométrico y el movimiento de un cuerpo: concebir el movimiento que ocurre en un instante, entonces no concebimos el movimiento mismo sino la acción de moverse. Y tal acción es la naturaleza misma del movimiento, es decir no sólo lo que concebimos sino también, lo que es en la naturaleza.

De la noción de acción resulta luego que el movimiento es lo que hace pasar a los cuerpos de un lugar a otro, y su naturaleza resulta ser, como dijimos antes, lo más fácil de conocer.

Es interesante señalar una vez más, que el reposo no es una privación del movimiento sino que es otra cualidad de los cuerpo [AT XI, 40]. Nuevamente la comparación anterior nos aporta otra conjetura. Llegamos a la cuenta que para concebir el movimiento concebimos su naturaleza o acción y no el reposo. Cuando la prolongamos a través de la imaginación en un período determinado entre dos instantes más o menos próximos, lo que hacemos es prolongar la acción en lugar de concebir una sucesión de estados de reposo. Para concebir el reposo debemos pensar en cambio en un cuerpo que ocupa un lugar absoluto, y no pensar un cuerpo en un instante sin estar en acción de moverse.

La segunda regla establece que: «...cuando un cuerpo empuja otro cuerpo, no puede darle ningún movimiento que no pierda al mismo tiempo tanto del suyo, ni restarle tanto que el suyo no aumente» [AT XI, 41].

También hay un predominio de la estabilidad en el mismo cambio. Pues no hay pérdida ni aumento de la velocidad, sino cambio de sujeto de movimiento. Para explicar esto es necesario recurrir a las nociones de fuerza y resistencia.

Hay que distinguir la resistencia de la capacidad de detener el movimiento de otro cuerpo. Pues el movimiento de un cuerpo no es retardado por la resistencia que otro cuerpo en contacto le ofrece, sino solamente en proporción a la superación de la resistencia. Ya que al obedecerle, recibe la fuerza de moverse que el otro pierde [AT XI, 41-42].

La tercera regla establece que: «...cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se haga con frecuencia en línea curva, y que no se pueda hacer jamás ninguno que no sea de alguna manera circular, no obstante cada una de sus partes en particular tiende a continuar su movimiento en línea recta. Y así, su acción, es decir, la inclinación que tienen para moverse, es diferente de su movimiento» [AT XI, 43].

En el ejemplo de la rueda [AT XI, 45-46] que se presenta para explicar la regla precedente, observamos lo siguiente. Si se la hace girar sobre su eje, de manera tal que todas sus partes giran unidas, la inclinación de cada una de ellas es la de ir en línea recta con una trayectoria tangente al punto de la curva que describen con su movimiento. Tal efecto sucedería si tal partícula se desprendiera de la rueda. De manera tal que si realiza una trayectoria circular es por constricción. Tal inclinación, tendencia o acción está comprendida en un instante y está determinada en una dirección. Sin embargo, no es el movimiento mismo, como dijimos de acuerdo con la segunda regla, se trata de la naturaleza misma del movimiento.

Pues bien, la acción de moverse, no es en estas reglas otra cosa que la fuerza: «...así se puede pensar, que la acción o la fuerza

de moverse y de dividirse, que desde el principio fue puesta en algunas de sus partes, se expandió y distribuyó por todas las otras, tan uniformemente como fue posible» [AT XI, 49].

Resulta entonces que la acción se entiende en términos de esfuerzo, es decir, tendencia. Y la tendencia supone siempre una resistencia [AT XI, 84], es decir otro cuerpo que le impide el movimiento.

Ahora podemos distinguir el reposo absoluto del movimiento y del reposo relativo. Supongamos que una partícula se mueve entre otras con una velocidad determinada, y al entrar en contacto con otros cuerpos no puede continuar en ninguna dirección. Por lo que hemos dicho respecto de la regla primera, tal partícula no obstante, no cambia de lugar ni pierde su movimiento; esto resulta del hecho de que la acción de moverse es lo que no se pierde, que es a su vez la naturaleza misma del movimiento recto. Por otro lado el estado de esta partícula, reposo relativo, es muy diferente del estado de reposo de una partícula de un cuerpo duro. Pero en este caso ya no podemos decir que el reposo es una privación del esfuerzo, porque todas las partículas, aun en las que no percibimos cambio alguno, en realidad están en movimiento. El reposo absoluto no existe en el mundo que experimentamos. Por último, un cuerpo puede tender hacia varios lados al mismo tiempo, dado que puede haber varias causas que actuando juntas contra un mismo cuerpo, una impida el efecto de la otra. Y este es el estado general de la materia que nos rodea. Lejos de constituir un sólido, la descripción que nos propone Descartes de ella, una vez más, es la de un líquido, donde cada una de sus partes está sometida a la presión de las partículas que la rodean.

En la fábula, el reposo absoluto queda excluido del mundo, quedando aislado en el primer instante de la creación; la conservación del mundo implica ya reposo relativo. Cuando la fuerza se encuentra excluida del movimiento, reposo y movimiento se oponen, y uno es la privación del otro. Pues es la noción de fuerza como distinta de la acción de moverse la que permite el paso de un estado al otro: del reposo a la acción de moverse, y de la acción de moverse al movimiento.

En cambio, cuando la fuerza es asimilada al instante del movimiento, es decir, cuando el movimiento en cada uno de sus instantes no es otra cosa más que fuerza, el reposo absoluto es reemplazado por un reposo relativo donde si bien no hay aún movimiento hay tensión y esfuerzo.

Bibliografía

Bernard, W. (1995), *Descartes: el proyecto de la investigación pura.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Garber, D, «Descartes' physics». En: Cottingham, John (ed.): (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 286-334.

Nadler, Steven (ed.), (1993), *Causation in early modern philosophy. Cartesianism, occasionalism, and preestablished harmony*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

Westfall, R. S., (1971), *Force in Newton's Physics*. New York: American Elsevier Publishing Company.

Yakira, E., (1994), *La causalité de Galilée à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France.

Milagros sin Dios. Los monstruos en la historia natural de Francis Bacon

Silvia A. Manzo

Universidad Nacional de La Plata, CONICET

La investigación de los monstruos y hechos extraordinarios de la naturaleza ocupó un lugar destacado en la Royal Society. Tal circunstancia es directa consecuencia de la inspiración baconiana que guió los primeros pasos de esta sociedad científica.¹ En los cánones de la *Historia Natural* que Francis Bacon propuso como fundamento necesario del método inductivo, se incluía una historia de los monstruos de la naturaleza. Con ello, Bacon adaptaba la tanto popular como académica curiosidad por los fenómenos extraordinarios, en la rigurosidad científica, tratando de evitar toda connotación vulgar o supersticiosa.² Mi propósito es mostrar que los monstruos o "milagros de la naturaleza" suponen una concepción de la naturaleza donde el azar atomista juega un importante rol.

Como es sabido, el inductivismo de Bacon supone una uniformidad causal en la naturaleza

1. Park, K, Daston, L, "Unnatural Conceptions: the Study of Monsters in *Sixteenth- and Seventeenth Century France and England*". En *Past and Present* 92, (1981), pp. 20-54.

2. Eamon, W.,(1996), *Science and the secrets of nature. Books of secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton.

tal que a partir de la observación de una serie limitada de hechos particulares se pueda conocer la forma o causa formal de las distintas naturalezas o especies. La historia natural selecciona sólo algunos individuos que son representativos de toda su especie con la que comparte las mismas propiedades. Según Bacon esto es posible porque se da una gran semejanza entre las cosas “de manera que si conoces a una, las conoces a todas”.³

Por otro lado, en la naturaleza no existe nada tan exiguo que no tenga causa, ni nada tan grande que no dependa de otro. Todo suceso se ejecuta en función de *cierta ley* contenida en el oculto interior de la naturaleza. Si bien los destinos de las cosas individuales son oscuros y difíciles de conocer, tienen una causalidad propia. En efecto, la ley causal, equivalente al destino, se diversifica en cada individuo particular. De esta manera, la forma es ley de cada acto individual (I, 524).

La historia natural se ocupa principalmente de las especies regulares pero no por ello excluye a los eventos extraordinarios. Hay ciertas cosas particulares que no tienen semejanzas con las de su especie y se desvían tanto de la naturaleza conocida, que resulta inadecuado e insuficiente conocerlas a través de ella (DGI, II, 729).⁴ Bacon se refiere a ellas con varias denominaciones: errores, pretergeneraciones, monstruos, heteróclitos, maravillas e incluso

3. Bacon, "Descripción del Globo Intelectual" (en adelante DGI). En F.B. *Teoría del Cielo* [1989] 1994. Traducción, estudio preliminar y notas por Alberto Elena y María José Pascual. Reimpresión Barcelona: Altaya, p. 8. De aquí en adelante las citas entre paréntesis remiten a *The Works of Francis Bacon* edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heat, 14 vols. London 1867-1876 (III, 729).

4. Reconoce además a ciertos individuos de naturaleza singular que no pertenecen a especie alguna como el Sol, la Luna y la Tierra. En estos casos, a los que Bacon denomina instancias monódicas, es legítimo componer una historia natural propia.

milagros. Destina una parte de su historia natural al registro de estas instancias, intitulándola Historia de las Generaciones Irregulares.⁵ Su carácter distintivo es que registra las instancias donde la naturaleza se ve «constreñida y apartada de su curso normal en razón de una materia contumaz y rebelde que permite lo anómalo y lo extraordinario, o por la fuerza de los impedimentos como en el caso de los monstruos y heteróclitos de la naturaleza»(III, 729).⁶ Todas ellas son instancias que se separaron del curso ordinario de las generaciones, producciones y movimientos de la naturaleza.

Como ejemplos de casos particulares a incluir en esa parte de la historia, Bacon enumera los partos y frutos extraños de ciertas regiones, los fenómenos atmosféricos insólitos, los efectos de las propiedades ocultas, y los individuos únicos (*monodica*) en su especie. Admite además la inclusión, con la debida confirmación de su veracidad,⁷ de maleficios, fascinaciones, encantamientos, sueños, adivinaciones y fenómenos de ese tipo. Con respecto a esta última serie, Bacon agrega que los efectos, vulgarmente atribuidos a la superstición, en realidad participan de las causas naturales. Sólo quedan excluidas de la historia natural los milagros y prodigios estrictamente religiosos, los cuales son efectos de la directa intervención divina (I, 498).

El fin de la historia de las maravillas de la naturaleza es doble: por

5. No siempre Bacon la denomina así. Otras veces la llama Historia de los Errores o Historia de las Maravillas.

6. DGI, 9. He modificado en parte esta traducción.

7. Bacon toma esta precaución en general para la *Historia Natural*. Cf. *Parasceve* aforismo VIII, DAS, I, 498; NO, I, 283. Sobre la importancia de la veracidad de los repotes en la ciencia inglesa del siglo XVII, vd. Shapin, S., (1995.), *A social history of truth. Civility and science in seventeenth century England*, Chicago.

un lado corrige los errores de los axiomas, que se fundamentan demasiado confiadamente en las cosas más comunes; por otro, es el paso previo para pasar de los milagros de la naturaleza a los milagros del arte (I, 498).⁸ Bacon sostiene que si se conoce cómo la naturaleza yerra por sí sola, el hombre puede obligarla a errar, si así lo desea.

En el *Novum Organum*, Bacon se refiere a estos fenómenos llamándolos genéricamente Instancias Divergentes. Estos son excepciones que acaecen en una especie, por eso los llama «milagros de los individuos». La investigación del científico no debe detenerse frente a estas maravillas, sino buscar una causa de su desviación. Bacon destierra la superstición frente a lo anómalo para dar lugar a la investigación de la causa en la naturaleza misma.

Sin embargo, a diferencia de las especies comunes o de las especies raras, la causa de las excepciones «no conduce propiamente a una Forma, sino tan solo al *proceso latente* hacia la Forma». Por ello, quien conozca la Forma en cuestión fácilmente reconocerá cuál ha sido el desvío en el que devino su proceso latente tal que se engendró un milagro individual. Las Instancias Divergentes son de gran valor para la práctica, puesto que resulta fácil el tránsito de los milagros de la naturaleza a los milagros del arte: «Cuando se haya conocido la naturaleza junto con su variación y resulte manifiesta la causa de ésta, tendremos el camino abierto para llevar a la naturaleza mediante el arte al mismo error al que *por casualidad* se desvió ella misma» (I, 282-3; mis cursivas).⁹

Aunque parezca paradójico, Bacon tácitamente reconoce la

8. Bacon, *De Augmentis Scientiarum* la traducción de la edición standard es mía.

9. Bacon, (1985), *Novum Organum* (NO). En F.B. *La Gran Restauración*. Traducción, introducción y notas por Miguel A. Granada. Madrid: Alianza, p. 258.

coexistencia de fenómenos naturales al mismo tiempo «causados» y «casuales». Esto es, hay una causa para la divergencia del individuo respecto de su especie que reside en el proceso latente, pero fue la casualidad, no una ley preexistente, quien causó como eficiente tal fenómeno. De esta manera los milagros de los individuos no son previsibles por una ley o Forma, aunque dependen indirectamente de ella. La causa del milagro individual tiene la peculiaridad de no ser una ley, sino una expresión errada de una ley. Como se observa, el imperio de la causalidad en la naturaleza postlapsaria es falible.

El hecho de que la naturaleza se desvíe de su curso es consecuencia del pecado adánico que alteró la perfecta regularidad del mundo prístino. Este episodio es considerado central en la historia de la naturaleza, al punto que Bacon lo concibe como causa de una nueva creación del mundo, posterior a la creación hexameral (VII, 22). Con el pecado no sólo el hombre se degradó sino que también la materia, la forma y el movimiento perdieron su perfección primigenia.

Si bien el pecado adánico quebró la armonía de la naturaleza, no la destruyó por completo. Es por eso que en el seno de la naturaleza hay una empédoclea tensión entre el orden y el caos, dos fuerzas opuestas que luchan constantemente. Existe en la materia un apetito por retornar al estado de caos, donde se movía azarosamente sin el orden que más tarde le impusieron las Formas (VI, 639-640). La coexistencia de orden y caos es evidentemente atestiguada por la serie de monstruos o milagros que en la de historia natural vienen acaeciendo desde los tiempos postadánicos. Estos no son más que producto del azar dominante en la materia rebelde que intenta prevalecer en la naturaleza. Es en virtud de esta lucha, donde casi siempre vence el orden de las Formas, que puede entenderse la paradójica coexistencia de causalidad y azar en las maravillas naturales.

Bacon asociaba el azar en la naturaleza al atomismo griego.

Más allá de sus fluctuantes posiciones sobre el atomismo, siempre rechazó la idea de que los átomos se movieran azarosamente, sin una razón inteligente que los ordenara (III, 80-81; II, 243). A cambio, Bacon forjó una teoría corpuscularista según la cual la materia fue creada por Dios *ex nihilo* y luego los átomos fueron agrupados para construir un mundo ordenado según la legalidad de las Formas.¹⁰

Ahora bien, cuando Bacon describe a los monstruos de la naturaleza, señala que son producto de la rebeldía e insolencia de la materia y de la agresión de los obstáculos externos. Si bien no explica qué quiere significar con estas expresiones, es posible conjeturarlo. La rebeldía no puede ser entendida más que como una reacción de la materia postlapsaria frente a la imposición ordenadora y restrictiva de las Formas. Por otro lado, los obstáculos son límites que la propia materia impone para que la Forma no llegue a determinarla totalmente. Así por ejemplo, Bacon sostiene que la Forma del calor que implica un movimiento expansivo, no puede alcanzar expansión en el hierro candente porque los espíritus materiales que componen al metal lo impiden (I, 272).¹¹

Así pues vemos que la causa de los monstruosos errores reside en la materia. Esto se confirma aún más cuando Bacon explica que los desvíos suceden en el proceso latente hacia la Forma. En efecto, los procesos latentes son los movimientos microscópicos que tienen lugar entre los corpúsculos o esquematismos latentes para dar lugar a una Forma. Esquematismos y procesos latentes son dos caras del mismo fenómeno corpuscular imperceptible, sólo distinguidos por la razón en cuanto uno es el aspecto estático (esquematismos) y otro es

10. Sobre el creacionismo de Bacon vd. Gemelli, B., (1996), *Aspetti dell' Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Firenze, Leo Olschki.

dinámico (procesos). Por otro lado, la materia sea a o microscópica siempre está en movimiento (III, 111).¹² n más que coadyuvantes para la existencia de una Forma o (I, 232-235).

hora bien, este análisis nos conduce a atribuir, como lo tomistas, el azar a los corpúsculos. Pero, como hemos con rechazó este postulado y lo sustituyó con una imagen del mundo. Creo que una manera plausible de sostener is con consistencia en el sistema baconiano, sería asumir ado, no hay azar en la medida en que un ser inteligente mos y los ordenó de acuerdo a fines, pero por otro, durante periodo que la propia Sagrada Escritura testimonia, el aroso dominó a la materia creada. Bacon distingue varias a creación del mundo, y tal interpretación se ajusta te a ellas (VII, 221). En efecto, Bacon confiesa su creencia creó la naturaleza de la nada y desde un comienzo le s «constantes y eternas». Dichas leyes experimentaron tres omentos sucesivos: primero, el momento en que la materia y la tierra existía sin formas (Caos). Segundo, el momento ual se produjo la creación hexameral de las especies. momento que llega hasta nuestros días y surgió como ía del primer pecado de Adán. Además, en el fin de los revendrá un cuarto y último cambio cuyas características omento vedadas al conocimiento humano (VII, 220-221).

a la primera etapa del nacimiento del mundo podemos stencia de los átomos moviéndose en forma desordenada haber sido creados por Dios y antes de haber recibido la

ar que la materia siempre tiene una Forma, si no es la Forma de una especie es al menos la Forma prima. En otro trabajo he intentado demostrar que esa ía resistencia a la aniquilación.

ordenación de las Formas. Ya que los desvíos tienen en definitiva su razón en la materia azarosa, podemos decir que cada vez que sucede un evento maravilloso, la naturaleza retorna al imperfecto caos primigenio. A diferencia de lo que han entendido algunos intérpretes, Bacon no veía a los monstruos como obras maestras de una diestra naturaleza artífice de sí misma.¹³ Por el contrario, los asumió como la expresión de una naturaleza degradada y por eso los llamó muchas veces “errores”.

De este análisis se siguen dos corolarios. Por un lado, entendidos como errores, los milagros tienen mucho más sentido en el proyecto de restauración de las ciencias. Para Bacon la restauración resulta necesaria porque la naturaleza es errática y ha perdido su perfección primigenia. En la nueva ciencia el hombre debe ser ministro e intérprete, para elevarla, hasta tanto sea posible, a una mejor condición.

Por otro lado, los milagros representan una involuntaria concesión baconiana al azar de los atomistas e indirectamente al ateísmo asociado a la ausencia de teleologismo. Frente al desconcierto que generan los monstruos de la naturaleza en la investigación científica, Bacon se ve obligado a admitir que las Formas y la causa final que tácitamente indican, no son protagonistas absolutos de la naturaleza. Muy distinto del bien espiritual que proporcionan los milagros que Dios ejecuta para salvar las almas humanas, los milagros de la naturaleza nos hacen recordar que ahora el azar puede hacer fallar el teleologismo otrora por Dios establecido.

La neutralidad de las percepciones en la epistemología constructiva de Hume

Samuel Monder

Universidad de Buenos Aires

1 ■ *Introducción*

Aunque Hume parece sostener alguna versión de la llamada vía de las ideas, al mismo tiempo, hace un uso extraño del vocabulario de esta doctrina:

*No hay absurdo en separar cualquier percepción particular de la mente; esto es, en romper todas sus relaciones con esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante. (T 207)*¹

En este pasaje, la palabra 'percepción' es usada de un modo aun contrario al sentido común, ya que Hume parece sugerir que los dolores pueden existir separadamente de las personas que los sufren; después de todo, aunque no se habla aquí de dolores estos son, claro está, legítimos ejemplos de percepción.

Ahora bien, se ha dicho que en textos como el

1. Hume, D, (1978), *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 2nd. ed., rev., ed. P.H. Nidditch. Las referencias («T») son dadas entre paréntesis dentro del texto y las notas.

citado Hume sólo estaría señalando que no es en absoluto absurdo pensar la separabilidad de las percepciones y que, luego de cierto argumento, terminaría afirmando que «todas nuestras percepciones son dependientes de nuestros órganos, y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales» (T 212):

...cuando comparamos experimentos, y razonamos un poco sobre ellos, rápidamente percibimos que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la más sencilla experiencia. (T 210)

Según esto, debemos suponer, entonces, que en estos pasajes acerca de la separabilidad de las percepciones de la mente, Hume sólo pretende establecer la posibilidad lógica de la separación, aunque, en realidad, sostiene que, de hecho, las percepciones no son separables de la mente. Así, no deberíamos concluir que un dolor sea de hecho separable de la persona que lo sufre, sino que no hay contradicción lógica en asumir que los dolores puedan existir separadamente de las mentes.²

Sin embargo, esta lectura no se sostiene. ¿Cómo puede pensar Hume que es lógicamente posible separar de una mente sus estados mentales? Para comenzar, aquí se está cometiendo un error gramatical. Simplemente, no podemos decir que tenemos un dolor que no sentimos. Esta sería una flagrante violación de la gramática de nuestro lenguaje sobre estados mentales.

Pero notemos que la interpretación con la que estamos tratando tiene dos partes: ésta supone a) que, de acuerdo con Hume, es lógicamente posible separar una percepción cualquiera de la mente, y

2. Para esta interpretación véase Bricke, J, (1980), *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 42-43.

b) que Hume sostiene que, no obstante esto, hay evidencia empírica que muestra que, de hecho, las percepciones no existen separadamente de la mente. La segunda parte de esta interpretación no es menos problemática que la primera.

Consideremos qué significaría encontrar evidencia empírica en favor de la tesis de la separabilidad de las percepciones de la mente.

Supongamos que uno concibe esta tesis como parte de un proyecto que propone la completa traducción del vocabulario mentalista sobre dolores a un vocabulario sobre eventos en nuestro cerebro; así, llega a descubrirse que ciertos eventos en nuestro cerebro deben ser identificados con dolores, y que esos eventos pueden ocurrir aun en situaciones en las que no sentimos ningún dolor.

¿Deberíamos proclamar ante tal hallazgo que nos encontramos ante evidencia en favor de la doctrina de la separabilidad de las percepciones? De ninguna manera. Más bien, rechazaremos toda esa teoría, justamente, a causa del hecho de que de acuerdo con ésta la gente no siente ningún dolor mientras sufre los procesos fisiológicos que han sido identificados con dolores.³

Ahora bien, si tratar de recolectar evidencia empírica a favor de la tesis de la separabilidad no tiene sentido, tampoco lo tiene recoger evidencia empírica en su contra; es como tratar de mostrar evidencia empírica en contra o a favor del hecho de que todos los solteros son no casados.

Estos comentarios críticos no tienen por objeto invalidar los

3. ¿Es el experimento de Hume que consiste en apretarse el ojo con un dedo (T 210-211) la clase de evidencia que resulta aquí relevante? Después de todo, Hume habla en ese lugar de «...algunos experimentos que nos convencen de que nuestras percepciones no poseen ninguna experiencia independiente». Sin embargo, resulta claro que 'percepciones', en este contexto, deben ser entendidas como 'cuerpos', de otra manera el argumento pierde su intención escéptica (de todos modos, debe señalarse que difícilmente Hume sostenga las consecuencias escépticas de este argumento).

pasajes del *Treatise* en los que Hume introduce la tesis de la separabilidad, sino que apuntan a problematizar algunas soluciones rápidas a los desafíos que esta tesis plantea. En este sentido, considero que la tesis de Hume requiere una lectura diferente.

Si un geómetra sostiene que no hay absurdo en la idea de un cuadrado redondo (aunque de hecho ningún cuadrado sea redondo), deberíamos sospechar, al menos, que no está usando la palabra 'cuadrado', o 'redondo', como nosotros normalmente la usamos. En nuestro caso, asumo que la tesis de la separabilidad muestra que Hume usa la palabra 'percepción' de un modo muy particular; en consecuencia, creo que nuestra comprensión de su filosofía será mejor servida tomando en cuenta este hecho.

2. La neutralidad humeana en relación a las percepciones

Creo que el uso peculiar que hace Hume de la palabra 'percepción' está relacionado con su proyecto de epistemología constructiva. Como epistemólogo constructivista, Hume está interesado en la explicación de algunos conceptos clave por medio de otros más básicos o primitivos. Así, al explicar el concepto de mente o de cuerpo, debe usar conceptos que no son explicados a su vez por referencia a los conceptos de mente o de cuerpo.

De acuerdo con Hume, el concepto de percepción es previo al de mente, porque el concepto de mente debe ser entendido a partir del de una colección de percepciones que se relacionan unas con otras de un modo particular. Así, Hume como filósofo de la mente no puede permitirse usar un vocabulario mentalista en la fase constructiva de su tarea.

El concepto de percepción es usado por Hume como telón de fondo conceptual sobre el cual puede trazarse la distinción entre mente y cuerpo. Tanto la noción de mente como la noción de cuerpo deben ser construidas en términos de relaciones entre percepciones; consecuentemente, el concepto de percepción debe ser anterior a

cualquier cosa que cuente como mental o como física.

Si tanto el concepto de mente como el de cuerpo deben ser construidos en términos de las relaciones que unas percepciones tienen con otras, no hay nada previo a estas mismas relaciones que pueda ser caracterizado como mental o como físico. De modo que, tanto las mentes como los cuerpos son construcciones hechas con materiales neutros.

3. El supuesto escepticismo de Hume

Ahora bien, podría decirse que, de este modo, al afirmar que las percepciones son entidades neutrales, no nos referimos a ninguna cualidad positiva: sólo estamos diciendo que las percepciones no son objetos físicos ni mentales; pero, alguien reclamaría, si bien ya hemos entendido claramente qué no son esas percepciones, todavía tenemos derecho a preguntar qué son; y Hume no parece dar respuesta a esta pregunta.

Todo parece indicar que Hume sostiene algún tipo de tesis neutral sobre el *status* de las percepciones; sin embargo, creo que no desearía por ello comprometerse con una ontología acerca de objetos neutrales.

En verdad, no creo que Hume sostenga que hay cierta clase de objeto neutral del cual están hechos tanto la mente como la materia; sin embargo, sí piensa que por medio del concepto de percepción podemos arrojar luz sobre los conceptos de mente y de cuerpo; o dicho de otro modo: lo que señala, simplemente, es que el concepto de percepción tiene prioridad sobre estos otros conceptos.

De este modo, no debemos tomar el lenguaje neutral de Hume sobre percepciones por especulaciones ontológicas acerca de objetos neutrales. Afortunadamente, el lenguaje no tiene el poder mágico de crear entidades; y tampoco podemos descubrir de qué está hecho el universo a partir de un análisis conceptual.

Hume no necesita postular objetos neutrales para dar sentido

a su teoría neutral de las percepciones. Esta teoría no está comprometida con ninguna ontología.

4. Qué es una percepción

'Percepción' es un término muy amplio. Su significado puede cambiar de contexto a contexto. Para los propósitos de la presente discusión creo que será útil considerar el siguiente texto:

...Supondré primero que hay una sola existencia [single existence] que llamaré indiferentemente objeto o percepción de acuerdo a lo que mejor parezca adaptarse a mi propósito, entendiendo por ambos lo que cualquier hombre común llama sombrero, o zapato, o piedra, o cualquier otra impresión comunicada por sus sentidos. (T 202)

En este pasaje Hume indica cómo entender tanto su uso del término 'percepción' como del término 'objeto'. De acuerdo con esto, hay una sola existencia (*a single existence*) que puede ser descrita de dos maneras diferentes: como un objeto o como una percepción. Esta existencia no es nada que esté fuera del alcance de nuestras facultades, sino que se relaciona con aquello que «cualquier hombre llama sombrero, o zapato, o piedra, o [de un modo más filosófico] cualquier otra impresión comunicada por sus sentidos».

Nuestra experiencia puede ser descrita de dos maneras diferentes: podemos hablar un lenguaje objetivo, donde nuestra experiencia es computada como una pequeña parte de la historia del universo, o podemos hablar un lenguaje subjetivo, donde nuestra experiencia es puesta en relación con la biografía de nuestra consciencia. De este modo, cualquier ítem *x* será descrito como mental o como físico dependiendo de cómo se relaciona con la historia que

contamos.

'Mental' y 'físico' son palabras que no se aplican a objetos independientemente de la historia que contamos acerca de ellos. Ni 'físico' ni 'mental' nombran propiedades que puedan pertenecer a un ítem aislado, sino que se aplican al modo en que relacionamos ese ítem con otras cosas.

La palabra 'percepción' se refiere a existencias separadas que no son ni físicas ni mentales antes de ser puestas en uno u otro contexto. Aprender el concepto de una existencia sola es previo a ser capaz de distinguir objetos físicos y mentales. Debemos tener el concepto de una existencia sola antes de construir el concepto de mente o el concepto de cuerpo. Esto es lo que sostiene la tesis de la prioridad de las percepciones respecto del concepto de mente.⁴

4. Agradezco a John Biro sus comentarios sobre los primeros borradores de este trabajo.

Sobre el problema de la aprioridad del espacio según Kant: el primer argumento de la exposición metafísica

Ezequiel Zerbudis

Universidad de Buenos Aires

Se suele hacer en la literatura sobre filosofía teórica kantiana una división, por lo demás bastante clara en el propio texto, de los cuatro argumentos que presenta Kant en la Exposición Metafísica del concepto de espacio en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* en dos grupos: los primeros dos párrafos pertenecerían a un primer grupo cuyo objetivo sería probar el carácter *a priori* del concepto de espacio, mientras que el segundo grupo, integrado por los dos restantes párrafos, estaría consagrado a probar la tesis de que el espacio es una intuición y no un concepto.¹ A su vez, hay diferencias entre los comentaristas acerca de la relación entre los dos argumentos del primer grupo, divergencias que en buena parte dependen de la interpretación que se haga de los distintos aspectos de estos argumentos que consideraremos en este trabajo. En éste, sin embargo, me ocupo, por

1. Esto último no se contradice con la anterior referencia al espacio como un concepto. Esto reproduce el uso de Kant, que constantemente se refiere al concepto (en un sentido lato) de espacio, negándole, sin embargo un carácter conceptual.

razones de espacio sólo del primer argumento,² tratando de mostrar que no puede éste probar ningún tipo de precedencia de la noción de espacio con respecto a la de las cosas representadas en él. En concreto, mi argumentación resulta ser una discusión con la interpretación que de este argumento formula H. Allison,³ quien defiende la validez de las pruebas kantianas, llegando de este modo, en este caso particular, a una conclusión parecida a la de P. F. Strawson,⁴ para quien el único argumento sostenible, entre los que ofrece Kant para demostrar la aprioridad del espacio es el extraído del carácter apodíctico de las proposiciones de la geometría.

Me ocupo, pues, del argumento contenido en el primer párrafo. En él trata Kant de probar la tesis negativa de que el concepto de espacio no es un concepto empírico, es decir, que no es un concepto que se origine en nosotros mediante abstracción hecha a partir de una experiencia ya constituida, ya sea de sus objetos tomados individualmente o de las relaciones que estos pudieran tener entre sí. El argumento central de Kant al respecto, del cual una formulación apenas diferente ya había sido utilizada en la *Dissertatio* de 1770,⁵ es el siguiente:

...para que ciertas sensaciones se refieran a algo

2. Esta ponencia es la primera parte de un trabajo en que intento argumentar a favor de una tesis similar también para el caso del segundo argumento.

3. Cf. Allison, H., (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad.de D.M.Granja Castro, Barcelona, 1992. El tratamiento completo de Allison sobre este tema ocupa las pp. 142-153.

4. Cf. Strawson, P. F., (1966), *The Bounds of Sense*, Londres, fundamentalmente, pp. 58 .

5. Kant, I. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Dissertatio...*, §15 A, Ak.II, p.402,15 ss.

exterior a mi (auf etwas auer mich) (...) e, igualmente, a fin de poder representrme las unas fuera de otras [la segunda edición agrega: y unas al lado de otras] y, por lo tanto, no sólo como distintas (blo verschieden), sino como en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación de espacio. (A 23=B 38)

Los dos puntos cruciales para la interpretación del argumento, al menos desde el punto de vista de lo que resulta relevante para la consideración presente, consisten en los sentidos que se d a dos expresiones que aparecen en él, a saber: (1) el "para qué" del comienzo, es decir, el problema del carácter de la presuposición involucrada en él, y (2) el giro "exterior a mi" (*auer mich* (o *mir*)), sentidos que sin embargo resultarán en definitiva mutuamente dependientes o al menos correlacionados.

(1) Kant parece estar diciendo que la representación de un objeto externo presupone la representación de espacio, y de lo que se trata es de ver qué carácter tiene esta presuposición. Esta puede ser (a) una mera presuposición mutua entre nociones, de carácter lógico o semántico, en el sentido de que una representación de algo externo implica una referencia necesaria, o que no puede esto externo ser representado excluyendo la noción de espacio, en tanto componente suyo, no habiendo en este sentido una precedencia, ni lógica ni temporal, de la noción de espacio en relación con los objetos espaciales, sino una mutua implicación, o, en todo caso, un mero darse juntos. O bien, (b) sí hay precedencia, y la noción de espacio debe poder ser establecida con independencia y anterioridad lógica a los objetos espaciales en relación a los cuales resulta ser condición de su aparecer (y de su existencia, puesto que se trata de fenómenos).

La interpretación (b) es la única que posibilitaría el resultado que el resto del texto de la *Crítica* pareciera requerir

de este argumento⁶ y es, además, la que aceptan (o deberían aceptar, en mi opinión) quienes defienden la validez de este primer argumento para probar por sí solo el carácter *a priori* de la representación de espacio (por ejemplo, Allison).⁷ El grupo de los que, por el contrario, defienden la interpretación (a) podría a su vez pensarse como integrado por miembros de dos subgrupos: quienes niegan en general validez a todo el planteo kantiano de la aprioridad del espacio por un lado y, por otro, quienes, como por ejemplo Paton,⁸ creen que la insuficiencia de este argumento particular debe ser completada con el segundo (argumento 2 en la numeración kantiana), donde la idea de precedencia o anterioridad de la idea de espacio está más expresamente expuesta.

(2) En cuanto al giro *außer mich*, nos encontramos también con dos posibles interpretaciones: (a) la que le otorga a la preposición *außer* su sentido espacial corriente de “fuera de” o de “en otro lugar que” y (b) la que le asigna un significado no necesariamente espacial, interpretación esta última sostenida por H. Allison.⁹ Este autor interpreta la frase *außer mich* no en su sentido corriente de “fuera de mí”, donde la preposición “fuera” es interpretada en sentido espacial, sino como expresando meramente la idea de diferencia o distinción con respecto del yo de los objetos que se encuentran con él precisamente en esa relación indicada por el término *außer*, una traducción del cual podría ser, en este caso, la de “distinto de” u “otro que”. Lo mismo vale para la parte del argumento en que

6. Lo que, temerariamente, podríamos llamar “las intenciones de Kant”.

7. Cf. Allison, H., *Op.cit.*, p.147.

8. Cf. Paton, H., (1936), *Kant's Metaphysics of Experience*, Londres, pp.110.

9. Cf. Allison, H., *Op.cit.*, pp.144-5.

habla de objetos “unos fuera de otros”.¹⁰

Voy a centrarme por el momento en este tema. Esta interpretación es propuesta por Allison para intentar responder a la objeción que fuera formulada en contra del argumento kantiano en el sentido de que éste no expresaría más que una tautología, la cual consistiría en el hecho de que la conclusión, que afirma la necesaria presuposición del concepto de espacio en la representación de cosas externas, ya ha sido de algún modo introducida con este mismo concepto de cosas externas.¹¹ Para evitar esta crítica, Allison reinterpreta el *außer* del punto de partida, que señala a estas cosas como externas, de modo que no comprenda ya o no tenga incorporado en sí la representación de espacio ni una referencia a él, sino que exprese una noción anterior o más fundamental, del que aquella representación pudiera derivarse. Esta noción que Allison indica como la referida por el punto de partida del argumento es la de diferencia numérica, que, en su aplicación concreta requiere de un medio o modo según el cual realizarse o concretarse, que es, en este caso, justamente, el espacio. Aquí llegamos al problema de la relación entre la interpretación que se adopte de la preposición *außer* y la del carácter de la presuposición. Allison no sólo tiene que responder, para defender la posición kantiana,

10. Esta interpretación de *außer* aplicada a esta segunda parte del argumento le hace interpretar a Allison *bloß verschieden* en el sentido de una diversidad cualitativa, mientras que por su parte la diversidad numérica sería solamente aportada por el espacio que funcionaría así como principio de individuación. Otra interpretación posible de *bloß verschieden* consistiría en suponer que indica ya una diversidad numérica, que, sin embargo, no es necesariamente dependiente de, sino determinada por, la representación de espacio.

11. Esta crítica parece no compartir el criterio kantiano muy estricto en cuanto a las posibles derivaciones de un concepto respecto de otros. Es claro que para Kant no era inmediatamente evidente, en el sentido de analítico, y que por eso necesitaba de una prueba, el hecho de que la noción de espacio viniera incluida en la de “cosas unas exteriores a las otras”, del mismo modo que no lo era la referencia del 5 y el 7 al 12.

a la objeción de tautologicidad,¹² sino que tiene que evitar que en general se caiga en la interpretación (1a) mencionada antes, a saber la que sostiene que el argumento kantiano sólo prueba la mera presuposición lógica del concepto de espacio en la consideración de las cosas externas, de la cual la anteriormente mencionada objeción de tautologicidad es sólo una variante. En efecto, en ambas se entiende *außer* en sentido espacial, y tanto es así, que dicha preposición no está refiriendo en ambas interpretaciones más que a un componente de la experiencia externa, a saber, a su forma, pero entendida de tal modo que no pueda decirse nada acerca de su origen, es decir, donde quede aún indeterminado si éste es subjetivo u objetivo, o, donde también, para decirlo de otra manera, esta forma sea considerada desde un punto de vista puramente fenoménico.¹³ En este sentido, el esfuerzo de Allison se orienta a hacer prevalecer una interpretación del tipo (1b), es decir, la que postula la precedencia de la noción de espacio, pero esto requiere, por su parte, intentar separar el concepto de espacio de su *status* de mero componente de la experiencia externa y acercarlo, por el contrario, a la subjetividad representante, que lo requiera e instaure como condición de posibilidad de todo acceso a algo distinto de ella misma. Sin embargo, este razonamiento de Allison da lugar a otros problemas que son, en mi opinión, irresolubles: (1) en primer lugar, parece poco sostenible desde el punto de vista textual, incluso en el mismo argumento que estamos considerando. En efecto, Kant explica la frase “algo exterior a mí” que aparece en este primer argumento como “algo que se encuentra en un lugar del espacio distinto de aquél en que me encuentro”(A 23=B 38). (2) En segundo lugar, creo que una tal interpretación vuelve el argumento imposible, puesto que, intentando evitar convertir el argumento en tautológico se le da al

12. O de petición de principio, considerando que se trata de un argumento.

13. Esta consideración es claramente expuesta por Allison al analizar la objeción formulada contra el argumento kantiano por Maass (Allison, *Op.cit.*, pp. 146-7).

punto de partida un carácter tan diverso con respecto a la conclusión a que se quiere llegar que su derivación de aquél se vuelve dudosa o arbitraria. En efecto, si el punto de partida es meramente el de la diversidad numérica de los objetos entre sí y de estos respecto del yo, no se entiende cómo puede deducirse que esta diversidad tenga que concretarse en la forma espacial en particular, es decir, cómo pasar del enunciado de que algo es distinto de mí al de que esa distinción significa que en particular está en un lugar distinto del mío. El mismo Allison, inclusive, sostiene que no hay ninguna necesidad lógica para pasar de una posición a la otra, pero, tratándose de una derivación de una noción más general a otra más particular, no se entiende a qué otro tipo de necesidad pudiera acudir.¹⁴

Estas dos objeciones apuntadas muestran en mi opinión la imposibilidad de una interpretación del tipo (2b), tal como es sustentada por Allison. La interpretación de *außer* debe, pues, ser la que lo toma como meramente espacial. El problema es que, siendo esto así, no parece posible desestimar en forma concluyente las interpretaciones del tipo (1a), según la cual sólo se probaría una correlación de nociones y, de este modo, demostrar con esa misma conclusividad la alternativa (1b), que es la que debería probarse para que el argumento cumpla su cometido.

Sin embargo, esto no significa por ahora que la argumentación aducida por Kant para probar el carácter *a priori* de la representación de espacio sea fallida. Paton ofrece una interpretación de la articulación

14. Probablemente Allison señalaría que se refiere aquí a una necesidad epistémica. Sin embargo, si por ésta se entiende el análisis de los productos del conocimiento para retrotraerse a las condiciones de su producción, Allison debería apelar la experiencia típica del conocimiento humano, en cuyo caso, independientemente de cuál sea el contenido intensional que atribuya a la preposición *außer*, su extensión, por así decir, o su aplicación concreta, debe referirse ya a la relación espacial de exterioridad desde el punto de partida, con lo que recaería en definitiva en la interpretación espacial de *außer*.

de los dos argumentos destinados a tal fin en la segunda edición de tal modo que, aun reconociendo el carácter insuficiente del primero de ellos para probar de modo independiente la aprioridad del espacio, sostiene que el segundo, sin embargo, complementa a éste y tiene éxito en lograr su cometido. Sin embargo, como apunté más arriba, creo que también con respecto al segundo argumento puede sostenerse la misma tesis que señalamos respecto del primero, a saber, que sólo prueba Kant con ese argumento la necesaria correlación o referencia recíproca entre la noción de espacio y la de cosas exteriores pero que no logra probar la aprioridad de la primera ni su preeminencia respecto de las segundas, lo que sin embargo no puedo desarrollar aquí.

Si se concede esto, que ninguna de las dos pruebas planteadas por Kant en la Exposición Metafísica del concepto de espacio para probar la aprioridad del espacio son concluyentes, podemos plantearnos qué otro argumento puede esgrimir o esgrime Kant en favor de su tesis. En la primera edición existía al respecto un tercer argumento, que luego, en la segunda edición, fue removido y llevado a la agregada Exposición Trascendental del concepto de espacio. El argumento aquí toma como punto de partida la necesidad que caracteriza al conocimiento matemático, en este caso particular al geométrico. Esta ciencia, se dice, en tanto compuesta por juicios sintéticos *a priori*, sólo puede lograr la apodicticidad que le es propia si se supone que el ámbito en que se encuentran los elementos sintetizados por tales juicios es ya él mismo dado *a priori*. Creo que este argumento tampoco debería considerarse como concluyente aunque la prueba de esto, de ser posible, tendría que hacerse de modo distinto que la de los dos argumentos anteriores, intentando mostrar que la solución que propone Kant para explicar la posibilidad de la geometría no es la única que quepa considerar, incluso dentro del mismo marco de la doctrina kantiana. En efecto, el objeto de estudio de la geometría no es la mera forma de la intuición, que entrega una

pura diversidad, sino la conceptualización y unificación de esta última operada por el entendimiento. Una vez aceptado esto, deja de ser evidente que la aprioridad del espacio sea absolutamente requerida por el carácter apodíctico de la geometría: bien podría resultar que esta ciencia no fuera más que el desarrollo de la interpretación conceptual del espacio a partir de una pura diversidad, de cuyos caracteres sería difícil discriminar cuáles deben su origen a la primitiva diversidad y cuáles al elemento conceptual agregado.

Filosofía Antigua y Medieval

**IX Congreso Nacional de Filosofía
Asociación Filosófica Argentina
Octubre - Noviembre de 1997**

El alma del mundo en el *Epítome* de Albinos

María Beatriz Abrego

Universidad Nacional del Sur

I. Albinos y el Platonismo medio

Antes de abordar en forma directa el tema del alma del mundo señalaremos algunos aspectos generales. Estos se hacen necesarios ya que nuestro autor pretende dar cuenta de aquella entidad platónica utilizando un marco conceptual que ha variado respecto del original. Según lo expresado por Albinos, el propósito de su *Epítome* es dar una introducción a las doctrinas de Platón (*pròs eisagogèn eis tèn Plátonos dogmatopoiïan*).¹ Deberíamos esperar entonces, que su obra sea una literal exposición de ellas. Sin embargo, no sólo incorpora terminología en su mayor parte aristotélica sino que aporta nuevas interpretaciones.

Si bien la identidad de nuestro autor está en la actualidad en discusión,² no sucede lo

1. Alcinoos, (1990), *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Coll. G. Budé, trad. francesa Pierre Louis. Introd., texto crítico y comentarios de J. Whittaker. XXXVI 189.28 - 29. Al iniciar la obra también señala esto en forma potencial "Τὸν kuriotáton Plátonos dogmáton toiaúte tis àn didaskalía génoito" I. 152. 1-2.

2. La tesis de Freudenthal (*Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, Berlín, Hellenistische Studien 3, 1879) atribuía a Albinos, maestro platónico reconocido en la

mismo con su época. Más allá de que sea Albinos, tal como lo pretende la tesis de Freudenthal y sostenida por varios investigadores, o Alkinoos como sostienen nuevamente algunos autores actuales, se trata en ambos casos de un representante del Platonismo Medio.

La preocupación por problemas morales y religiosos condujo a buscar, durante los primeros siglos de nuestra era, formas de pensamiento anteriores que expresaran y respondieran a estas cuestiones. Así se explica el renovado interés por el pitagorismo y el platonismo, a tal punto que Platón es considerado una especie de autoridad religiosa³. Sin embargo, las doctrinas de aquéllos no se presentan tal como fueran pensadas originariamente sino que aparecen modificadas y combinadas con ciertos conceptos aristotélicos y estoicos. De este modo el Platonismo Medio, tal como se denomina a esta corriente, continúa el sincretismo ya operado por el académico Antíoco de Ascalona y el Estoicismo Medio (Panecio y Posidonio), durante los dos siglos previos a la era cristiana.

antigüedad y discípulo de Gayo, el *Didaskalikós* o *Epitomé*, obra imputada por mucho tiempo a Alkinoos. En la actualidad las dudas han surgido a tal punto que la edición francesa del año 1990 del *Epitomé* aparece con el nombre de Alcinoos. Cf. Alcinoos, *Op. cit.* p. IX. Precisamente aquí Whittaker considera los argumentos de Freudenthal erróneos o de poco valor por lo que cree necesario restituir la obra a Alkinoos, siguiendo el artículo de Giusta, M., "Albínou Epitomé o Alkínóou Didaaskalikós?". En: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 1960-1961, XCV, pp.167 - 194. Como estimamos que no estamos en condiciones de tomar parte en este tema remitimos a quien conociendo la posición de Whittaker y Giusta sostiene nuevamente la identidad entre Albinos y Alkinoos: Mazzarelli, C. "L'autore del *Didaskalikós*. L'Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?". En: *Rivista di Filosofia Neoscolástica*, (1980), 72, pp. 606-639.

3. Cf. Witt, R.E., (1971), *Albinus and the History of Middle Platonism*, Amsterdam, Cambridge University Press, p. 123. Allí expresa "This age was attracted not so much by Plato the ethical teacher or political reformer, as by Plato the hierophant, Plato who (according to an old legend) had been conceived of Apollo and born of the virgin Perictione".

Albinos pertenece a una línea más escolar y no tan mística como algunas de la época.

Entre los aspectos más característicos del Platonismo Medio debemos mencionar, por un lado, que no se conserva la doctrina de las ideas tal como la concebía Platón. Éstas son consideradas pensamientos de Dios, primer principio que en general aparece como Inteligencia (*Noûs*). Dicha interpretación ya había surgido entre los sucesores la academia platónica.⁴ Por otro, se acentúa la trascendencia divina: el primer Dios (denominación común entre los medio-platónicos) es inefable (*árretos*)⁵ y sólo puede ser conocido por medio de las vías de analogía, negación y eminencia.⁶ Dadas estas modificaciones, presentes en la obra de Albinos, que tienen que ver con el primer principio, trataremos de ver en qué afectan a la naturaleza del alma del mundo y en qué medida mantiene la

4. Cf. Lilla S. (1992), *Introduzione al medio platonismo*, Roma, Instituto Patristico « Augustinianum », pp. 6-7. Con respecto a este punto Loenen en su artículo. «Albinus`Metaphysics. An attempt at rehabilitation». En: *Mnemosyne* (1957), Ser. IV, Vol X pp. 44 -46 se plantea si estas ideas como pensamientos de Dios corresponden a un concepto de Dios trascendente o inmanente. Luego de señalar cierta polémica, considera que la concepción de las ideas como pensamientos de Dios en sentido panteísta ha sido introducida al platonismo por Antioco de Ascalona (dada su afección al estoicismo) "So Albinus`originality in this respect consists in his being the first Platonist, as far as, we know, who explicitly, and as forming part of a consistent theory, transposed this interpretation of Antiochus to the level of the transcendent God...". Esta conclusión es aceptada por Armstrong, A. H., "The background of the doctrine «That the intelligibles are not outside the intellect» " *Les Sources de Plotin (Entretiens sur l`Antiquité Classique)* (1960), Genève, Tomo V, p.p. 391-413. La única crítica que Armstrong le hace a Loenen es que le resta valor a la influencia aristotélica que en este punto puede rastrearse.

5. Festugière en su obra *La Révélation d`Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1954 vol. IV dedica un capítulo a analizar la trascendencia divina en autores medio-platónicos como Apuleyo, Albinos, Máximo de Tiro, Celso y Numenio. Cap. VI pp. 92-141.

6. Cf. Albinos, *op. cit.* X 165.16 y ss.

concepción platónica. Trabajaremos sobre todo los capítulos IX y X.

II. El alma del mundo y el primer Dios

Cuando Platón en el *Timeo* (28a y ss.) comienza a explicar la génesis del cosmos distingue dos realidades: el ser eterno que no nace jamás y el que nace y muere. A continuación agrega que nada de lo que nace, nace sin causa, sin un *demiourgós*. Pero se hace difícil de encontrar e imposible de expresar (*adýnaton légein*) al autor y padre (*poieten kai patera*) de este universo. Puesto que es bueno, copiando un patrón inmutable e inteligible, ha modelado un cosmos bello. Él es la más perfecta de las causas (*áristos tôn aitiôn*), y forma en primer lugar el alma del mundo (la materia, recordemos, es eterna) con la que envolverá el cuerpo. Ella se compone de tres esencias distintas, lo Mismo, lo Otro, y una esencia intermedia. Para no ampliar demasiado diremos que, siguiendo el principio de que lo semejante conoce lo semejante, el *demiourgós* logra con esta mezcla que por medio de lo Mismo, el alma, conozca las esencias eternas y por medio de lo Otro lo que nace y muere.

Observemos ahora que en el pasaje mencionado (sobre todo 28c y ss.) aparece el antecedente platónico del *Timeo* en relación a la inefabilidad intensificada en el Platonismo Medio⁷, se dice allí que es inefable (*adýnaton légein*). En la obra de Albinos la inefabilidad viene expresada después que ha presentado como principios platónicos a la materia (VIII, 162.29), a las ideas y a Dios (IX 163.12-13).

En este último capítulo (IX) repite la sentencia platónica, aunque no literalmente, que considera a Dios como padre y causa de todo (*toû patrós te kai aítíou pánton*). ¿Hay alguna razón para reemplazar *poietés* por *aítios*? ¿Este cambio implicaría que el primer

dios es causa (*aitios*) pero no artesano (*poietés*) del cosmos?. ¿Existe alguna otra entidad a la que le corresponde esta función? Dejemos, por ahora, planteados los interrogantes. A pesar de haber señalado como principios junto con la materia y Dios, a las ideas, añade que éstas consideradas en relación a Dios son sus pensamientos (*ésti de he idéa hos mèn pròs theòn nóesis autoû*) (*Epitomé*, IX 163 14-15). Encontramos aquí expresado lo que habíamos señalado como una de las características peculiares del Platonismo Medio.

En *Timeo* (37 a) se dice que el alma del mundo es engendrada mientras que en *Fedro* (245 c.d) se sostiene que toda alma es inengendrada; cómo conciliar esto es algo que mucho se ha discutido. Albinos considera que cuando Platón declara que el mundo ha nacido no se debe entender en sentido cronológico, sino que revela una causa superior a su existencia. Después de afirmar esto declara en forma bien expresa que «el alma del mundo, que es eterna, Dios no la ha creado, sino que la ha puesto en orden» (*kai tèn psychèn de aei oûsan toû kósmou ouchi poiei ho theòs allà katakosmeî*) (*Epitomé* XIV .169.35-37) .

Para Albinos, Dios debe interpretarse como trascendente y como un intelecto, o mejor dicho , intelecto primero (*pròtos noûs*) (*Epitomé* X, 164 27). Con respecto a la concepción de Dios, Loenen ha demostrado que la originalidad de Albinos consiste en ser el primero en considerar que las ideas son pensamientos de un Dios trascendente, como ya se ha indicado⁸ . Y en esto la influencia aristotélica ha sido de mucha importancia , según lo expresa Armstrong discrepando en este punto con Loenen . Pues si bien no menciona en ninguna parte que Dios sea únicamente *nóesis noeséos*, dice que el primer intelecto « debe pues siempre pensarse a sí mismo y también a sus propios pensamientos, y en este acto del Intelecto consiste la idea» (*eaútòn àn oûn kai tà eautoû noémata aei*

8. Ver nota 4.

nooíe, kai haúte he enérgeia autoû idéa hypárchei) (*Epitomé*, X, 164. 29 - 31). Según Armstrong, Albinos combina la doctrina aristotélica de la identidad del pensamiento con sus objetos, en el caso de los seres inmateriales⁹, con la doctrina de las Ideas como pensamientos de Dios (proveniente de Antíoco, como ya se ha señalado, y atribuidos por él a un Dios inmanente). Esto le parece a Armstrong un ejemplo de uso crítico pero positivo de Aristóteles, porque tal vez previó que «... *a bare nóesis noeséos is a limited, sterile and unsatisfactory conception...*”¹⁰ Y considera que Albinos arriba a la doctrina que «... *for God to think himself is to think the Ideas, that is the whole of intelligible reality. God is eternally actual thought and that thought is the Ideas, so in thinking himself, what he really is, it is the Ideas which he thinks*».¹¹

Lo que Armstrong sostiene a continuación, estimamos, es de vital importancia para nuestro tema porque proporciona una interpretación clave en relación a lo que se declara del alma del mundo. Las ideas son paradigmas del cosmos sensible (*aistetòn kósmon parádeigma*) según lo expresa Albinos (*Epit.* IX, 163., 16-17), pero no son el plan en la mente del artesano o del ordenador porque, señala Armstrong coincidiendo con Loenen¹², el ordenador del cosmos no es el primer dios sino el alma cósmica inteligente «... *which the supreme noûs brings from potency to act by "wacking" it and directing it pròs heautòn kai pròs tàs heautoû noéseis...*» (*Epit.*

9. Aristóteles, *Metafísica* L cap. 9 1074 b 15 - 1075 a 11.

10. Armstrong, *op. cit.* p. 404.

11. Para Armstrong estaríamos ante la aparición en la tradición Platónica, de la combinación de "the Aristotelian identification of eternally actual noûs and noetón with the interpretation of the noetón as the Platonic Ideas which is the basis of Plotinus's doctrine." *Op. cit* p. 404.

12. Cf. Loenen, *op. cit.*, Vol. IX (1956) p. 296-319 y Vol X (1957) p. 35-56.

X 164. 42). Esta afirmación respondería entonces a nuestro interrogante inicial acerca de por qué Albinos ha reemplazado, al iniciar sus comentarios teológicos, el *poietés* de la formulación platónica (*poietén kai pátera*), (*Timeo* 28c), por *aitios* (*Epit.* IX 163. 13-14). Dado que el *Timeo* trata de explicar la génesis del cosmos, Albinos no podía, en esta sección dedicada a la teología, reproducir tal formulación pues podría llevar a una incorrecta interpretación del primer dios. El dios platónico del *Timeo* es el artesano del cosmos, esta función le corresponde, según Albinos, al *noûs* del alma del mundo.¹³

III. El alma del Mundo y el Nous del cielo

Completando el pasaje al que alude Armstrong verificaríamos en forma completa en qué sentido se dice « padre y causa de todo» y cómo la Inteligencia del alma del mundo puede convertirse en el ordenador del cosmos. Albinos expresa lo siguiente: « Es el Padre (*patér*) porque es la causa (*aitios*) de todo y ordena a la Inteligencia celestial y al alma del mundo (*kosmeîn tôn ouránion noûn kai tèn psychèn tou kósmou*) según Él mismo y según sus propios pensamientos. Conforme a su propia voluntad todo lo ha llenado de sí mismo, despertando al alma del mundo y volviéndola hacia Él (*epegeíras kai eis hautòn epistrépsas*), pues Él es la causa de su Inteligencia. La cual (la Inteligencia del alma del mundo), una vez organizada por el Padre, organiza a su vez la naturaleza de este mundo (*hòs kosmethéis hypò tou patròs dakosmeî sympasan*

13. Debemos señalar que en el capítulo XII, 167 9 y 14 del *Epítome* se expresa que dios fabrica el mundo (*demiourgeîn tôn kósmon*). Las respuestas posibles a esta dificultad para nuestra interpretación de los capítulos IX y X son en primer lugar considerar que como carece del adjetivo " primero "podría interpretarse como el *noûs* cósmico, y en segundo lugar, otra respuesta factible es que quizás aquí sí se conduzca de un modo escolar exponiendo solamente la doctrina platónica del *Timeo*.

fýsin en tōde tō kósmo)» (*Epitomé X* 164.40 - 165. 4).

Vemos entonces que aquello que ordena el primer Dios no es el cosmos, pues esto le corresponde a la Inteligencia del alma del mundo, sino a esta misma, de tal modo que « despertándola» y volviéndola hacia Él es causa de su Inteligencia.

El Primer Dios ejerce sobre ella una causalidad en sentido aristotélico. Éste opera, y así lo señala Loenen , como una causa final, es decir que el *noûs* del alma del mundo es actual porque Él existe. En el siguiente pasaje Albinos se expresa con términos aristotélicos ¹⁴: « ...así sería el primer Dios, la causa que hace obrar eternamente la Inteligencia del cielo todo entero (*aitios hypárchon toû aei energeîn tō vô toû súmpantos ouravoû*). Actúa inmóvil (*evergeî dè akínētos*), siendo respecto de ellos como el sol respecto de la vista cuando se lo mira, y como lo deseado (*tò horektòn*) pone en movimiento al deseo aunque él mismo esté inmóvil. De la misma manera esta Inteligencia mueve a la Inteligencia del cielo todo entero. ¹⁵ (*kai hoûtos ho noûs kinései tòn noûn toû sympantos ouranoû*). (*Epitomé X*, 164.22 a 26).

Habría entonces una Inteligencia (*noûs*) del alma del mundo, o Inteligencia del cielo (*ouránios noûs*) diferente de la Inteligencia Primera (*prôtos noûs*), pero no constituye un nuevo principio como erróneamente interpreta Witt¹⁶. Según Loenen no es una parte del

14 Cf. *Metafísica*, L. XII, 1072 a 26 y ss.

15. Como Loenen lo señala, la expresión « Inteligencia del cielo» (*ouránios noûs*) es idéntica a « Inteligencia del Alma del Mundo» y al dios del cielo (*epouránios theós*). Cf. *op. cit.* pp. 306 y 309.

16. Witt, *op. cit.*, pp. 127-128. Considera que hay dos *nous* que tienen la misma actividad, esto es: la perfecta intelección de las formas. Lo que constituiría un error de Albinos pues «es difícil ver qué se gana con esta duplicación». «*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*». Cf. la crítica de Loenen , *op. cit.*, pp.309- 310.

Alma del Mundo, u otro principio como pretenden algunos, sino que es una función del Alma del Mundo.¹⁷ Esta función tiene que ser actualizada, pero no en un sentido cronológico, sino metafísico. El siguiente pasaje (ya mencionado) es representativo de lo que se ha dicho: «... todo lo ha llenado de sí mismo, despertando el Alma del Mundo y volviéndola hacia Él, pues Él es la causa de su Inteligencia» (Epitomé, X, 165.1-3).

De tal manera, siguiendo a Loenen en sus conclusiones, Albinos sostendría, además de la materia, sólo dos principios, Dios y el alma del mundo, pues el *noûs* cósmico es una función de ella. El alma del mundo existe eternamente, como la materia, independiente de Dios, pero el cosmos existe eternamente dependiente de Dios porque el *noûs*, como función del alma del mundo, sólo es actual a causa de la existencia de Dios. Es decir, podría no existir Dios, y en cuyo caso existiría el alma del mundo y la materia caóticamente. Es el *noûs*, como función del alma del mundo, el que actualizado por Dios es causa del orden y la finalidad en el cosmos.¹⁸ Y en esto hay una indudable influencia aristotélica como ya habíamos señalado.

Finalmente, debemos notar que la interpretación de Loenen, corroborada por Armstrong, ha contribuido a que la obra de Albinos no pueda ya estimarse como la de un ecléctico.

17. Remitimos a las razones de los errores que da Loenen respecto de este tema. *Op. cit.* pp.. 307-308.

18. Cf. *Ibid.* pp. 311-312.

Marsilio y Rousseau

Julio A. Castello Dubra

Universidad de Buenos Aires

Uno de los lugares comunes de la consideración del pensamiento político de Marsilio de Padua es su comparación con los exponentes más representativos de la filosofía política moderna, entre ellos, la figura de J. J. Rousseau. Sea que se destaque la importancia de Marsilio como un singular precedente de la modernidad, sea que se cuestione la pertinencia de tales afirmaciones, las alusiones a Rousseau parecen, por lo visto, inevitable¹; lo que no significa que se haya emprendido aún un estudio profundo y detallado de la eventual relación entre ambos autores.

1. Cf. por ejemplo: Battaglia, F., (1928), *Marsilio de Padova e la filosofia politica nel medioevo*, Firenze, pp. 71-3, 96; Lagarde, G. De, (1948), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque*, Paris, 2ª ed., vol. II, p. 162, 189; Gewirth, A., (1951), *The Defender of Peace. Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, vol. I, p. 215, 223, 258; Grignaschi, M., (1955), «Le rôle de l'aristotélisme dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue» en *Rev. Hist. Phil. relig.* 35, pp. 306 ss.; Quillet, J., (1970), *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, pp. 85-6, 130-1; Sternberger, R., (1981), «Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua.» en *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gessellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* 8, nº 3, p. 146.

Una aproximación seria y cautelosa a la comparación entre estas figuras no puede pasar por alto las diferencias relativas al contexto de la realidad histórica y social a la que pertenecen, a la problemática específica que se plantea con relación a ella, y a los objetivos teórico-políticos que los propios autores se imponen con tal motivo. En el caso de Marsilio, se trata de una realidad social e histórica signada aún por la estructura jerarquizada de la sociedad feudal —en la cual ya comienzan a prevalecer elementos burgueses— y de una cultura que abraza la convicción de la pertenencia a una comunidad superior y de carácter universal: la cristiandad. De allí la ineludible pregunta por la relación y la delimitación de la respectiva competencia de sus dos «cabezas visibles»: el poder «espiritual» del papado romano y el poder «temporal» del Imperio cristiano. Con tal motivo es que Marsilio de Padua emprende en su *Defensor pacis* el intento de una fundamentación teórica de la autonomía e independencia del poder político del Imperio frente a las pretensiones temporales del papado.

En el caso de Rousseau, por el contrario, estamos ante el momento histórico que precede a la definitiva disolución de los estamentos de la sociedad feudal, y la tentativa de recreación de la totalidad del orden social y político a la luz de los principios de la Razón. La emergencia, en la edad moderna, de la figura del individuo libre y autónomo, dotado de derechos propios e irreductibles, plantea el problema de cómo instituir un poder legítimo que garantice la interacción armónica de los derechos de todos, y en tal medida, los preserve y custodie. Con este contexto, Rousseau se plantea, en su *Contrato social*, la reconstitución, mediante el pacto fundamental, del estado civil del hombre, con el fin de anular las desigualdades basadas en la fuerza, garantizar la libertad individual, y conferir una auténtica legitimidad a la propiedad privada, en un marco de igualdad para todos.

problemática y objetivos, es observable una similitud de ciertos elementos funcionales sobre la base de los cuales es posible trazar una analogía.

Ante todo, en ambos autores nos encontramos con la postulación de una instancia suprema y totalizante que actúa como fundamento del orden político: por una parte, la *universitas civium* marsiliana o la corporación del «conjunto de los ciudadanos» — eventualmente identificable, para Marsilio, no sin implicancias problemáticas, con su *valentior pars*, o «su parte preponderante»—, y que constituye el *legis-lator* humano o la causa eficiente de la ley; por la otra, la célebre «voluntad general» rousseauiana, aquel «cuerpo moral y colectivo» que se constituye en el acto mismo del pacto social, y al que cabe el nombre de «Soberano». Ambas instancias ocupan el lugar central dentro de la respectiva estrategia teórica y argumentativa de ambos autores, ambas son identificadas con «el pueblo» en cuanto sede originaria de la soberanía, y ambas se corresponden con la suprema autoridad legislativa de la que emanan las normas que regulan el orden político.

No es nuestra intención recaer aquí en los tópicos derivados de la asimilación de la *universitas civium* marsiliana a la voluntad general de Rousseau, consistentes en la atribución a Marsilio de los rasgos característicos del ideario político moderno: contractualismo, soberanía popular, división de poderes. La necesidad de una adecuada reubicación de Marsilio en su contexto histórico y político, y los límites de la propia formulación marsiliana ya han sido suficientemente señalados como para volver sobre ello.²

Con las reservas del caso, nos detendremos, pues, a analizar

2. Nos hemos ocupado de negar el pretendido contractualismo de Marsilio en nuestro trabajo «Algunas precisiones acerca del contractualismo de Marsilio de Padua». En *Veritas* 41 (1996) pp. 493-510.

brevemente tres aspectos en los cuales es viable trazar una analogía entre ambas instancias. En primer término, es importante señalar el paralelismo en cuanto al carácter *secundario-instrumental* del gobierno o la autoridad ejecutoria respecto de la asamblea legislativa popular. Aunque Marsilio no alcance a formular una estricta división de poderes —particularmente entre el poder ejecutivo y el judicial—, y por más que en ciertos pasajes llegue incluso a reconocer funciones legislativas delegadas al príncipe, no son menos importantes las expresas declaraciones respecto del carácter *derivado* que presenta la «*pars principans*» o «parte gobernante» de la comunidad política, cuya función es regular la conducta civil de los hombres conforme a leyes, y que es instituida o designada por la *universitas civium*. En efecto, la *universitas civium* es no sólo la «causa eficiente primera y propia de la ley», sino también la «*potestas factiva* de la institución del gobierno». En cuanto tal, la *universitas civium* se revela como la «causa eficiente primera» que instituye las restantes partes u oficios de la comunidad política —campesinado, artesanado, milicia, etc.—, y lo hace por mediación de la parte gobernante, que actúa como causa «secundaria, instrumental o ejecutoria» y siempre «en virtud de la autoridad concedida por el legislador». La ejecución de las leyes se realiza «de modo más conveniente» por un único o un reducido número de gobernantes que por la entera multitud; pero lo que los gobernantes hacen, lo hace la entera comunidad, puesto que actúan «según la determinación de la comunidad», esto es, según la determinación de la ley.³

Análogamente, es apreciable la insistencia de Rousseau en distinguir los verdaderos «actos de soberanía» o actos de la voluntad general —que no son otra cosa que las leyes—, y cuyo objeto sólo puede ser, precisamente, general, y los actos de la voluntad particular, que tiene un objeto particular, y son «*actos de*

3. Of. *Defensor pacis* I xv, 4 (de la edición de R. Scholz, R., (1932-3), *Marsilius von Padua, Defensor pacis*, Hannover, pp. 86-7).

magistratura». ⁴ Si el cuerpo político tiene su *voluntad* en el Soberano, tiene su *fuerza* y capacidad de acción particular en la figura del gobierno, un «cuerpo intermediario» establecido entre los súbditos y el Soberano, encargado de la ejecución de las leyes. El gobierno no existe por sí mismo, sino en virtud del Soberano, y es instituido no mediante un contrato, sino por una «comisión» o «empleo»: los magistrados son «simples oficiales del Soberano» y ejercen en su nombre el poder que de él han recibido. ⁵

En segundo término, resulta significativo el similar pronunciamiento respecto de la alta calificación de la instancia legislativa suprema y su invariable orientación al bien común. La *universitas civium* es interpretada por Marsilio como aquella instancia «de la cual únicamente pueden provenir las mejores leyes.» La corporación que comprende al conjunto de los ciudadanos será siempre superior al juicio de cualquiera de sus partes componentes —como aplicación del principio de que «el todo es mayor que la parte»—, y además, porque «nadie se daña a sí mismo conscientemente (*nemo sibi nocet scienter*).» ⁶ Marsilio fundamenta en un principio de corte naturalista el que la multitud de los ciudadanos no sea depravada ni ignorante en su mayor parte: su voluntad no puede sino ser la ley óptima, aquella que se orienta al bien común, pues de lo contrario, habría «error o deficiencia en la naturaleza en la mayor parte de los casos», lo cual es imposible. ⁷

4. Cf. Rousseau, , *Contrato social*, II ii iv (p. 38); II vi, p. 44. (Trad. M. Armiño, (1982), 2ª ed., Madrid, Alianza, p. 33);

5. Cf. *ibid.* III 1, (*op. cit.*, pp. 61-62).

6. Cf. *Def. pac.* I xii, 5 (Scholz, pp. 65-66).

7. Cf. *ibid.* I xii, 8 (Scholz, pp. 68-9); I xiii, 2 (Scholz, pp. 70-71).

Estas expresiones, si bien de un alcance relativo, y con un fundamento distinto, evocan la célebre *infallibilidad* de la voluntad general rousseauiana. La voluntad general, en cuanto tal, no puede atender sino a un objeto general; si su objeto se particulariza deja ya de ser voluntad general. La voluntad general «es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública». Su esencia y su objeto generales la distinguen de la mera «voluntad de todos» que no es más que una suma de voluntades particulares, cuyo objeto sigue siendo un interés privado y no el bien común.⁸ Un interés particular puede oponerse a otro interés particular, pero el interés del Todo no puede ir en contra de sí mismo. En definitiva, la ley, que procede de la voluntad general, y obliga con respecto a todos sus miembros, no puede ser injusta «puesto que nadie es injusto hacia sí mismo.»⁹

Precisamente esta concepción de la legislación como la obligación que el todo se impone hacia sí mismo es el último de los aspectos que nos plantea una comparación entre Marsilio y Rousseau. En oportunidad de demostrar la atribución de la *auctoritas* legislativa a la *universitas civium*, Marsilio considera a ésta como aquella instancia que hace leyes tales que resultan «mejor y más fácilmente observadas»; en otras palabras, conceder a la *universitas civium* la confección de las leyes es la mejor manera de garantizar su cumplimiento. En apoyo de esta proposición Marsilio argumenta que cada uno obedece mejor la ley que le parece haber estatuido para sí. Si, con Aristóteles, la ciudad es la «comunidad de hombres libres»¹⁰, los ciudadanos no deben padecer despotismo o dominio servil a manos de otros. Pero esto es precisamente lo que ocurriría si uno o algunos pocos legislaran

8. Cf. *Contrato social* II iii, (p. 35).

9. Cf. *ibid.* II vi, (p. 44).

10. Cf. Arist., *Pol.* IV 6, 1279a21.

sobre el resto de los ciudadanos: ello equivaldría a dividir la comunidad en una parte legisladora y despótica, y otra dominada. Los ciudadanos sometidos protestarían o resistirían las leyes en cuya promulgación no han participado:

«Por el contrario, instituida [sc. la ley] por el examen y el consenso de toda la multitud, cualquier ciudadano la observaría y soportaría fácilmente, incluso la menos conveniente. Dado que a cualquiera le parecerá haberla estatuido para sí, no tendrá reclamo contra ella, sino más bien la tolerará de buen ánimo.»¹¹

Del mismo modo, para Rousseau, la esencia de la ley, en cuanto acto de la voluntad general, reside en su carácter auto-legislativo:

«Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo no se considera más que a sí mismo, y si entonces se forma una relación es del objeto entero, bajo un punto de vista, con el objeto entero, bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo ley.»¹²

«Según esta idea, se ve al instante que no hay que preguntar ya a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las

11. *Def. pac.*, I xii, 6 (Scholz, pp. 66-7).

12. *Contrato social* II vi, (p. 43).

leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo; ni cómo uno es libre y está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades.»¹³

Más allá de los puntos de contacto, evidentemente Marsilio no llega a decir que la *universitas civium* debe promulgar las leyes porque sólo ella tiene *el derecho* de hacerlo; simplemente dice que, si es ella quien legisla, de su acción resultarán leyes que serán mejor y más fácilmente cumplidas por todos. Y ello porque uno se predispone mejor hacia el cumplimiento de una ley en cuya elaboración ha intervenido, vale decir, se acepta de buen grado una obligación que uno mismo se ha impuesto. Como se ve, el planteo de Rousseau es radicalmente distinto, y su contexto es propiamente moderno. La fundamentación de la *legitimidad* de las normas que constituyen el orden político sólo puede establecerse en la medida en que se las entiende como consecuencia de un pacto en el que participamos absolutamente todos, y por el cual, enajenando todo nuestro poder en una voluntad común, nos obligamos, en verdad, hacia nosotros mismos. Sin embargo, es llamativo que en el momento culminante de la argumentación teórico-política de Marsilio de Padua, a saber, la demostración de que el legislador humano o la fuente de la ley es la *universitas civium*, se esté casi acariciando este principio fundamental del carácter auto-legislativo del cuerpo social.

La *universitas civium* marsiliana responde a un contexto histórico y a una problemática política específicamente medieval, tal como lo demuestra las especulaciones acerca de su eventual correlato empírico. Ya represente a los órganos colegiados de las comunas libres italianas,

o a los parlamentos o curias imperiales, la composición de sus miembros no se corresponde con la figura individual del ciudadano de la república moderna, sino con una estructura *corporativa* cuya exclusión es, para Rousseau, condición de la constitución de la voluntad general: «que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo».¹⁴ Por lo demás, la invocación de esta asamblea legislativa soberana no le impide a Marsilio apelar al mismo tiempo a la noción de *representación*, mientras que Rousseau la desecha expresamente: el soberano no puede ser representado más que por sí mismo.¹⁵ Teniendo a la vista estas diferencias constitutivas y esenciales, es para destacar la condición análoga de estas instancias: (i) en cuanto a su papel como instancia primaria de la que deriva el gobierno como instancia derivada o intermediaria, (ii) en cuanto a su calificación para la determinación del bien común, (iii) en cuanto a su carácter auto-legislativo.

En nuestra época es cada vez más difícil sostener la concepción que reconoce un núcleo de problemas esenciales a la filosofía y recurrentes a lo largo de su historia. Si por tal se entiende un esquema abstracto de problemas «intemporales», aislados de la historia y del acontecer vital, la dificultad reposa en un ingenuo malentendido. La problemática filosófica recurrente es esencialmente dinámica, y siempre motivada por la circunstancia histórica o vital, particularmente tratándose de la filosofía práctica. Pero aún internándose en el análisis que respeta las determinaciones temporales de la problemática filosófica es posible rastrear una serie de interrogantes que, por su naturaleza y por la forma en que nos acucian, retornan una y otra vez sobre nosotros. En el terreno de la filosofía práctica, el contacto con la *universitas civium* de Marsilio de Padua y la voluntad general de Rousseau nos acercan a

14. Cf. *ibid.*, II iii, (p. 36).

15. Cf. *ibid.*, II i, (p. 32).

una de las preguntas fundamentales de toda filosofía política: ¿cómo y dónde encontrar una instancia universal que represente el conjunto de la sociedad?

Autopredicación en los diálogos platónicos de madurez

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires

Muchos intérpretes han querido encontrar en las objeciones, dificultades o aporías¹ que se plantean en la primera parte del *Parménides* los motivos de un supuesto rechazo del Platón tardío a las Ideas.² Pero es evidente que Platón no lo veía así, ni siquiera mientras estaba sumido en el combate mayor contra las Ideas: un hombre con “mucha experiencia”, “naturalmente dotado” y “dispuesto a seguir una detallada y laboriosa demostración” podría mostrar, dice el personaje Parménides,³ que estas críticas no son en verdad demolidoras. En efecto, en la segunda parte del diálogo, el joven y aún inexperto Sócrates deberá ejercitarse en la práctica de una tal demostración, y en este ejercicio dialéctico se ponen en juego, precisamente, todas las

1. En 129e5, 130c3 y 135a3.

2. Precisamente, Owen, G. L., ((1953), cf. *The place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, especialmente pp. 318-324 de la edición de Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*) hizo de esta suposición su caballito de batalla para poner en tela de juicio la posterioridad cronológica del *Timeo* respecto del *Parménides* y otros.

3. Cf. 133b-c.

nociones problematizadas dentro de la primera parte del diálogo: participación, unidad y pluralidad, semejanza y desemejanza, contrarios, etc. Por último, este ficticio Parménides afirma⁴ que si uno no admite la existencia de Ideas “no tendrá a dónde dirigir el pensamiento” y al final “se destruirá por completo la facultad dialéctica”. Sin embargo, Platón nunca explicita cómo hizo la “dialéctica” para hacer sobrevivir a la teoría de las Ideas. Ni tampoco, al parecer, nos da un razonamiento que muestre de manera explícita cómo sostener su validez más allá de la crítica fundamental del *Parménides*: el dilema de la participación.

Argumentalmente el dilema de la participación puede sintetizarse en una *reductio ad absurdum*. Si existe participación será participación en la totalidad de la Idea o en una de sus partes. Pero resulta de estas críticas que no puede haber participación en la totalidad de la Idea, porque entonces ella estaría *separada de sí misma* (131a-b), ni en sus partes, porque entonces tendríamos que admitir que son *divisibles* (131b-d), y esto nos llevaría a aceptar, luego, que cada Idea es una *pluralidad ilimitada* (132a-b), con lo cual, además, la Idea perdería su carácter de principio ontológico y de principio de explicación racional de la multiplicidad. No hay, pues, participación ni en la totalidad ni en una parte de las Ideas. Por lo tanto -concluiría el argumento- no existe la participación.

El dilema de la participación y la paradoja de la divisibilidad (por la cual queda de manifiesto que la participación en una parte de la Idea implica admitir su separabilidad,⁵ o conduce a absurdos en determinados casos, como el de la Grandeza, la Pequeñez, la Igualdad, etc.) tienen consecuencias problemáticas aún más graves pues llevan a un regreso al infinito. Este razonamiento, conocido como argumento del Tercer Hombre, es expuesto por el personaje Parménides en dos

4 . Cf. 135b-c.

5. Cuando se suponía que deben ser “indivisibles”; cf. *Fedón* 80b1-5.

versiones: primero en 131e-132b y luego en 132d-133b. Fue Gregory Vlastos quien, al darle forma lógica al argumento del Tercer Hombre (en un artículo ya clásico, de 1954⁶), hizo evidentes los supuestos en los que éste se apoya necesariamente:

a) la unidad de la Idea rige una pluralidad de cosas sensibles, y

b) el proceso de participación es recurrente, pero esta repetición ocurre en virtud de otros dos supuestos teóricos que aquí trataremos: la *autopredicación de las Ideas* (la Grandeza es ella misma grande) y la *hipótesis de la no identidad* (si algo tiene un cierto carácter no puede ser idéntico a la Idea en la que participa, en virtud de la cual ese carácter es apprehendido {...} nota que viene a implicar, de algún modo, que una Idea no participa nunca de ella misma).

Vlastos nos legó, junto con esta sagaz pesquisa lógica, otras dos inquietantes conclusiones: estos supuestos son autocontradictorios y, lo que es peor, Platón necesitaba hacerlos “sobrevivir” porque, según esta interpretación, resultan imprescindibles para que no se desplome todo su andamiaje metafísico. De ahí que para Vlastos, Platón, aun comprendiendo el inmenso valor filosófico del aTH⁷, no podía explicitar nunca los supuestos en los que se basaba y los mantuvo “ocultos de su mente” para poder esgrimir la única argumentación que habría

6. “The Third Man Argument in the *Parménides*”. En: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. Allen, R. E. , pp. 231-263.

7. Valor que no se perdió a lo largo de la Antigüedad, prueba de ello es el hecho de que Aristóteles lo esgrime varias veces como atinente objeción a la Teoría de las Ideas. Cf. *Met.* 990b, 991a, 1032a, 1059b y 1079a.

neutralizado al aTH.⁸

En lo que sigue intentaré mostrar:

- 1) que los supuestos que en el análisis lógico del aTH se revelan autocontradictorios -o sea la autopredicación y la no identidad en sentido estricto- no son fundamento ni condición ni materia implícita en la Teoría de las Ideas, tal como ésta aparece formulada en los diálogos platónicos, y
- 2) que Platón no sólo no desconoció los riesgos que implicaban para su metafísica la autopredicación y la autoparticipación, sino que además pudo concebir un criterio para evitarlas.

Analizaremos la evidencia sobre la cual se afirma que Platón creía en la autopredicación y en el postulado de No Identidad. Aunque admite que Platón nunca hizo explícita la autopredicación, Vlastos supone que ésta se desprende de la teoría platónica de la Copia, y sobre todo, de la que Vlastos llama teoría de los Grados-de-Realidad. Según esta última, deberíamos razonar así: puesto que los particulares son sólo deficientemente F en tanto que sólo la correspondiente Idea, F-dad, es perfectamente F, es obvio que la F-dad es F. Esto aparecería testimoniado en Fd. 74e, 75a y Rep. 529d. Fuera de estos casos, han sido señaladas como otras pruebas de que Platón afirmaba la

8. El "método perfectamente bueno" que Platón habría esgrimido "para refutarlo [al aTH] tal como lo enuncia el personaje Parménides", consistiría -dice Vlastos- en echar mano de la teoría de los Grados-de-Realidad. Según esta interpretación, lo que distingue a las Ideas platónicas de las cosas es su grado de realidad; el ser de las Ideas se justifica por el hecho de que tienen el mayor grado de realidad posible. Por eso -siempre siguiendo a Vlastos- Platón refutaría al aTH diciendo que, dado que la Idea posee ya el mayor grado de realidad posible, no hay razón para suponer otra nueva Idea, porque ya no hay Grado-de-Realidad que justifique y avale ontológicamente ese paso a un nuevo grado de ser.

autopredicación las que Vlastos denomina, prudentemente, afirmaciones casuales: por ejemplo *Fd.* 100c, *Prot.* 330c-e, *Lisis* 217d, *Hippias Mayor* 291d1-3 y diversos pasajes a lo largo del discurso que pronuncia Diotima en el *Banquete*, donde varias veces se califica de bella a la Belleza en sí que persigue el eros filosófico. Estas últimas, intentaremos mostrar, son las más discutibles.

Fd. 100c ha sido interpretado recientemente en sentido bien diverso. Las “afirmaciones casuales” de Protágoras y Lisis difícilmente puedan confirmar la tesis de que la Teoría de las Ideas presupone autopredicación siendo que la Teoría de las Ideas todavía no aparece esbozada en estos diálogos y en esa etapa juvenil del pensamiento platónico. La búsqueda socrática de definiciones que inspira a estos primeros diálogos puede ser genuinamente el origen de la teoría de las Ideas, sin embargo no podemos tomar como dato para evaluar la misma teoría elementos que, por tratarse de esbozos propios de un estado embrionario de la cuestión, aún no han sido sometidos a la crítica.

Restan entonces *Fd.* 74e y 75a, *Rep.* 529d y *Banquete*. Pero ¿realmente está diciendo Platón allí que las Ideas se autopredican? No parece que éste sea el sentido de los pasajes citados de *Fd.*, enmarcados en una exposición de la teoría de la reminiscencia dentro de una argumentación más amplia acerca de la inmortalidad del alma. En *Fd.* 74e se dice que cuando alguien ve cosas semejantes piensa: “esto que ahora veo quiere ser semejante a alguna otra cosa pero no lo logra y no puede ser como ella [s. c.: la Idea de Igualdad], sino que es inferior”. Por cierto, confirma Sócrates, las cosas “deficientemente” iguales, “aspiran a ser tales como lo Igual, sin lograrlo” (75a). La deficiencia de unas cosas respecto de las otras se entiende en forma cabal unas páginas más adelante, cuando Sócrates distingue, en 79a, entre “dos clases de cosas”, una invisible que “siempre se comporta idénticamente”, y otra perceptible, que “jamás se comporta idénticamente”.

En *Rep.* 529b-d encontramos una vez más la radical

diferenciación entre lo sensible y lo inteligible. Las cosas sensibles están representadas en este contexto por los dibujos del techo o por los astros bordados en el cielo. Los seres inteligibles son denominados “lo que es invisible” (en contraposición a lo sensible) y “los verdaderos” (en plural, por contraposición a los astros que son, no obstante, los más bellos y perfectos *de su índole*). La distinción es absoluta. No es una distinción “gradual”. Los Grados-de-Realidad a los que Vlastos se refiere podrían ajustarse a las diferencias de rango que se dan dentro del mundo sensible⁹ pero no pueden aplicarse para explicar la brecha abierta entre lo sensible y lo inteligible. Pues -el texto de *Fd.* 74a no deja lugar a dudas- no puede haber fluidez alguna entre cosas de diferente status ontológico.¹⁰

Con la tajante distinción entre dos clases de cosas, así como también con la postulación, en 74a, de que hay algo Igual “distinto de”, “fuera” de las cosas sensibles, es claro que Platón apunta a diferenciar ontológicamente cosas e Ideas. Es claro también que a lo

9. De hecho, se podría admitir que Platón reconoce a los astros un “grado de ser” mayor que a los dibujos del techo, ya que a aquéllos los llama “los más bellos y perfectos de su índole”. Esto se debe a que los astros están menos sujetos a las vicisitudes del devenir, a diferencia de otras instancias de lo sensible, las cuales, en términos de *Fd.*, “aun permaneciendo las mismas, por momentos nos parecen iguales y por momentos no”.

10. Por otra parte, admitir que las Ideas mencionadas en el citado pasaje de *Rep.* [s. c. el verdadero número, las verdaderas figuras, la rapidez real y la lentitud real] se autopredican supone una interpretación particular de las Ideas platónicas. Dejemos de lado “el verdadero número” y “la verdadera figura” por tratarse de Ideas de mayor complejidad y tomemos a la Idea de Rapidez y a la Idea de Lentitud. Cuando Vlastos dice que estos son ejemplos de autopredicación da por supuesto que la Idea de Rapidez es la instancia perfecta de las cosas rápidas, así como, en cada caso, la Idea sería la “instancia perfecta de la propiedad o relación que esa Idea connota”. Esta posibilidad es criticada, entre otros, por F. M. Cornford y D. Ross (en *Platón y Parménides*, pp. 160-161, y en *Teoría de las Ideas de Platón*, p.90, respectivamente). El mismo Vlastos reconoce, sin embargo, que esta característica definitoria de las Ideas no ha sido jamás explicitada por Platón en los diálogos.

sensible le corresponde ser “deficiente” en tanto a las Ideas les es atribuida la perfección. Pero no se trata del mismo sentido de perfección que Vlastos pretende adjudicarles en su conclusión: la Idea de Igualdad, siendo perfecta, no es “perfectamente igual”. ¿“Perfectamente igual” a qué? ¿Qué otra cosa “fuera” de las sensibles podría ser igual a la Idea de Igualdad?¹¹ Es perfecta, por cierto, porque -entre otras cosas- “siempre se comporta idénticamente”. Pero la perfección de F-dad (Idea de Igualdad) no le es predicada en virtud de su ser perfectamente F (igual), o sea en virtud de su carácter propio, sino en virtud de su carácter específico: por ser una entidad de la clase de las N-dad, que tienen como carácter específico ser “perfectas”, “puras”, “siempre existentes”, “comportarse siempre idénticamente”, etc.

En tanto *realidades inteligibles*, de las cuales participan aquellas realidades sensibles que presentan los caracteres que entran en su definición como esa Idea, cada Idea platónica puede ser considerada bajo dos puntos de vista:

- a) como una clase cuyos miembros son las cosas particulares que participan de ella, y que puede tanto ser incluida en otra clase, como incluir a otra clase, y
- b) como una *realidad* individual que es miembro de la clase Idea.

Esta doble condición es la que permite prescindir de la autopredicación y la autoparticipación ya que a cada Idea una serie de predicados le son atribuidos por el solo hecho de ser una Idea cualquiera (pertenecer a la clase Idea), y otros, por el hecho de ser *esa* Idea (esa clase) determinada. Echando mano

11. Cf. al respecto J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms*, p. 47.

de una distinción que ofrece Aristóteles en *Tópicos* 137b 3-13¹² podemos decir que toda Idea tiene por naturaleza genérica el ser una Idea, y por naturaleza específica ser esa Idea. No hay autopredicación ni autoparticipación ya que, a cada Idea una serie de predicados le son atribuidos por el solo hecho de ser una Idea cualquiera (pertenecer a la clase Idea), y otros por el hecho de ser esa Idea determinada. Teniendo en cuenta esta distinción, Platón no necesita "ocultar" la autopredicación de las Ideas para evitar un regreso al infinito. No necesita acudir a la autopredicación ni siquiera para salvar aquellos casos en los que resulta imprescindible que una determinada Idea posea la propiedad que entra en su definición como esa Idea y que da nombre a las cosas sensibles que participan de ella. Que la Idea de

12. Dice Aristóteles: "Hay que atender a la Idea de lo establecido, el que refuta <viendo> si no se da en la Idea, o no de acuerdo con aquello según lo cual se dice, la cosa de la que lo propio se dio como explicación: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. V. g. supuesto que en el Hombre en sí no se da el estar en reposo en cuanto hombre, sino en cuanto Idea, no será propio del hombre el estar en reposo. El que establece, en cambio, <viendo> si se da en la Idea, y bajo el aspecto en el que se dice, aquello mismo de lo que se ha establecido que no era propio: pues entonces será propio aun lo que se ha establecido que no lo era. V. g. supuesto que se da en el Animal en sí el estar compuesto de alma y cuerpo, y que, en cuanto animal, se da realmente en él esto, será propio del animal el estar compuesto de alma y cuerpo". Con todo, la siguiente objeción es pertinente: ¿conocía Platón esta distinción? ¿hizo uso de ella? Los estudios sobre el tema crecieron en los últimos años. Entre otros, Frede, M. ((1967), *Prædikation und Existenzaussage*, Goettingen), Owen, G. E. L. ("Dialectic and eristic in the treatment of the Forms", (1970)), Malcolm, J. ("The two level paradoxes in Aristotle" (1971). En *Platonic Studies* (1981)), Gómez-Lobo, A. ("Autopredicación", (1986)) y Brisson, L. (*Platon, Parménide*, 1993) la han vinculado a la Teoría de las Ideas. Malcolm sintetizó así su fundamentación de tal uso: «dado que no se ha probado que Platón y sus discípulos no conocieron tal distinción, es preferible utilizarla para iluminar el complejo problema de la participación y la predicación de las Ideas». No entraremos aquí en una discusión sobre la ubicación cronológica de los *Tópicos* en el *corpus aristotelicum*, pero resultaría llamativo que en el pasaje citado, Aristóteles tomara la noción de Idea y la utilizara en sentido platónico sin haber llevado esta crítica al seno mismo de la Academia (cf. al respecto el citado artículo de G. E. L. Owen).

Uno sea *una* (adjetivo numeral), por ejemplo, no obedece a una operación de autopredicación sino a la propia naturaleza de esa Idea, porque el ser *una* es parte de su naturaleza genérica.

La siguiente objeción es pertinente: ¿conocía Platón esta distinción?¹³ Sin pretender dar con esto la última palabra al respecto, creemos que al menos existe una evidencia de que hizo uso consciente de ella: esta evidencia se encuentra, como ha mostrado A. Gómez Lobo,¹⁴ en *Sofista* 256a-b. Allí se afirma la compatibilidad de las afirmaciones “El Movimiento es no lo Mismo” y “El Movimiento es lo Mismo”. ¿Por qué son compatibles? Porque en el primer caso -el Movimiento es no lo Mismo- negamos la identidad de la Idea Movimiento con la Idea de Mismidad o Identidad (o con cualquier otra Idea, excepto, claro, la de Movimiento) y *no con la relación que caracteriza a dicha Idea*. En cambio, dice Platón en el segundo caso, “El Movimiento es lo Mismo debido a la participación en lo Mismo con respecto a sí mismo” (256a12-b1). Aquí, el predicado afirmado representa una característica de esa Idea (uno de sus rasgos propios) y no la Idea misma de lo Mismo. Esto nos permite asegurar que, además de concebir los atributos genéricos de las Ideas (de los cuales abundan en ejemplos los diálogos de madurez),¹⁵ Platón reconoció, al menos una vez, sus caracteres propios.

13. Los estudios sobre este tema crecieron en los últimos años. Entre otros, M. Frede (*Praedikation und Existenzaussage*, Goettingen, 1967), G. E. L. Owen (“Dialectic and Eristic in the treatment of the Forms”, 1970), J. Malcolm (“The two level paradoxes in Aristotle”, 1971), A. Gómez Lobo (“Autopredicación”, 1986) y L. Brisson (*Platon, Parménide*, 1993) la han vinculado a la teoría de las Ideas. Malcolm sintetiza así las razones que lo llevan a usar la distinción señalada por Aristóteles en los *Tópicos*: “Dado que no se ha probado que Platón y sus discípulos no conocieron tal distinción, es preferible utilizarla para iluminar el complejo problema de la participación y la predicción de las Ideas”.

14. “Autopredicación”, pp.119-120.

15. Cf. *Fd.* 78c, 78d, 79a-80b, *Rep.* 479a-e.

Puede aducirse aquí que si bien Platón reparó en este doble carácter de los predicados de las Ideas, lo hizo recién en su vejez (la prueba a la que hemos remitido se halla en *Sofista*). Las afirmaciones supuestamente autopredicativas de la madurez -casi todas ellas- serían inmunes a esta distinción postrera. Es claro, sin embargo, que sólo una evolución filosófica -lo es, sin duda, el *Parménides*, como riguroso ejercicio autocrítico- explica la necesidad de revertir aquellas ocurrencias de afirmaciones que en verdad se vuelven autopredicativas por la ligereza del lenguaje platónico. Ya en *Sofista*, este lenguaje, digamos, se sofistica puesto que desde entonces repara en que para expresar la identidad de una Idea consigo misma no debe ser empleada la autopredicación sino más bien una fórmula distinta de ella: la de la participación en lo Mismo con respecto a sí misma.¹⁶

Finalmente, no creo que los pasajes del *Banquete* en los que se llama "bella" a la Idea de Belleza deban ser tenidos en cuenta para ilustrar la autopredicación. Uno de los principales objetivos del discurso de Diotima consiste en exhortar a la utilización del éros como lo que es: un *daímon*, intermediario entre esta pobre existencia que llevamos y una existencia de suprema plenitud. En ese contexto, el compromiso que el éros permite establecer con la Belleza en sí es, en el fondo, un compromiso con todas las Ideas. La Belleza, más allá de su singular atinencia para la discusión del tema amoroso del diálogo, debe ser entendida como símbolo del ámbito eidético todo.¹⁷ Así como cuando

16 . Cf. A. Gómez Lobo, *op. cit.* p. 120.

17. O de las Ideas en general. Porque captar la Belleza equivaldría a entrar en algún tipo de contacto con lo "realmente existente". (¿Podría, acaso, alguien que se ha aproximado a una sola Idea -pongamos la de Belleza- ser *inmune* a todas las demás? ¿Una vez que se ha captado la Belleza no hay mayor interés en lo "realmente existente"? ¿No es al fin y al cabo el *Bq.* una prédica en pos de la elevación total del alma? Y siendo divinas -cf. *Fd.* 80b y 81a- ¿no deben ser bellas todas las Ideas, *en tanto Ideas*?) No quiero entrar aquí en una exégesis más profunda del sustancioso discurso de Diotima, ni tampoco en el problema que se desprende de lo último que hemos dicho, sobre la posibilidad de que en vida del hombre

en *Fd.* 79d se nos insta a separar el alma del cuerpo para “partir hacia el lugar de lo puro, siempre existente, inmortal”, o sea para aproximarnos a las Ideas, no se nos dice que hay que partir hacia la Idea de Pureza, hacia la Idea de Existencia Permanente y hacia la Idea de Inmortalidad, sino hacia el ámbito eidético¹⁸ en general.

Veamos ahora sobre qué bases se aduce que el supuesto de No Identidad (NI) debe ser un rasgo implícito en la teoría de las Ideas, Vlastos argumenta que el supuesto NI cimienta la teoría de los Grados-de-Realidad. A ella reduce Vlastos casi toda la metafísica platónica. Su razonamiento es el siguiente: si bien Platón reparó inicialmente en la diferencia entre un carácter y la cosa que tiene ese carácter, luego estropeó su mismo descubrimiento al introducir entre ellos una mera distinción de grados. En este sentido, lo dicho en las páginas anteriores sobre la pertinencia de aplicarle (de manera ilegítima, creemos) un esquema gradual a la metafísica dualista platónica, vale también en este caso. Vlastos argumenta, a su turno, que Platón pasa de la diferencia entre cosa y propiedad a una distinción más vasta, peculiarmente platónica, entre dos grados-de-realidad en cosas y propiedades: “cosas perfectamente reales y propiedades en las Ideas, cosas imperfectamente reales y propiedades en el mundo sensible”. Cuando dice esto está pensando, seguramente, en *Fd.* 102d, donde se habla de la Grandeza en sí y de la “Grandeza que hay en nosotros” (las cuales no pueden acoger a la Pequeñez). Probablemente este lenguaje haya llevado a Vlastos a hablar de propiedades “en la Idea” y “en las cosas”. Pero el uso de este lenguaje corresponde a un estadio

concreto se dé un tal contacto. Creo, sin embargo, que no deberíamos utilizar el hecho de que en *Bq.* se predique **belleza** de lo Bello para un análisis de la autopredicación en términos lógicos.

¹⁸ Con respecto al problema específico del “lugar” al cual se exhorta a partir, cf. Eggers Lan, C., “Dios en la ontología del *Parménides*”. En *Platón: Los diálogos tardíos*, pp. 50-52 y n. 4 al texto.

en el cual -Platón lo admite en *Fd.* 100d- todavía no ha tomado partido acerca de si la relación entre Idea y mundo sensible se da “por una presencia (*parousía*) o por una comunión (*koinonía*)” de Ideas y cosas. “En ese punto aún no estoy seguro”, reconoce.

Resulta evidente, en cambio, que a partir del *Parménides* entra en crisis la concepción de la participación como *parousía* o presencia de la Idea (o de los caracteres que entran en la definición de la Idea como esa Idea) *en* la cosa. El argumento del Tercer Hombre, la complejidad de su razonamiento, es una prueba de que la filosofía platónica ha evolucionado al punto de no admitir ya que una propiedad *esté en* la Idea y *en* las cosas a la vez (eso llevaría, tarde o temprano, a una inadmisibile equiparación de Ideas y cosas sensibles). Esta evolución no conduce sin embargo, como tienden a creer las interpretaciones analíticas, a la conversión de Ideas en meros conceptos, sino al fortalecimiento del esquema paradigma-copia mediante la clarificación de un mecanismo de participación. La revisión a la que es sometida la participación en los diálogos posteriores al *Parménides* -y con ella la noción de causa- es la clave para comprender cuál era el método que Platón podría haber esgrimido para sortear airoosamente el argumento del Tercer Hombre. Pero para entonces, a Platón se le habrá vuelto necesario:

a) postular instancias “intermediarias” que garanticen la conexión entre un ámbito y otro (instancias éstas que pueden rastrearse en la noción de Dios que se ensaya en *Político* y *Leyes*; en la “Causa de la mezcla” de la que nos habla el *Filebo*; y en el *Timeo*, en una serie de entidades como el Demiurgo, el Alma del Mundo y el Receptáculo),¹⁹ y

19. Cf. C. Eggers Lan, “Dios en la ontología del *Parménides*” y “Lo intermedio, el espacio y la materia en el *Timeo*”.

b) resignificar el valor causal de factores que en la madurez sólo admitía como *condiciones* pero nunca como *causas*. El Receptáculo o *chóra* que recibe imágenes de los seres eternos y da una sede a toda generación es producto de estas elucubraciones; él viene a explicar, física y metafísicamente, por qué la semejanza entre el modelo y su copia no es total²⁰ y por qué, consecuentemente, Ideas y cosas no pueden reunirse en el mismo conjunto, como pretende el aTH.

20. Cf. L. Brisson, *Platon, Timée* p. 251 n.387.

La paz de la fe: los fundamentos teóricos del ecumenismo cusano

Claudia D'Amico

Universidad de Buenos Aires

Sucede con *La Paz de la Fe* de Nicolás de Cusa algo semejante a lo que con *La Ciudad de Dios* de Agustín: ambas obras fueron escritas en momentos de quiebre para la historia de Occidente y ambas "simulan", para sus contemporáneos, ser obras circunstanciales. Agustín escribe cuando los bárbaros están golpeando las puertas del Imperio Romano de Occidente, Nicolás apenas recibida la noticia de la caída de Constantinopla en poder de los turcos. La grandeza de ambas reside en la unidad sin fisuras entre el análisis crítico de los hechos y los fundamentos teóricos, teológicos y metafísicos, que sustentan dicho análisis lo que las convierte en obras que trascienden su propio tiempo.

En *La Paz de la fe*, Nicolás de Cusa retoma el tema político-religioso después de dos décadas y vuelve a hacerlo en términos de *concordantia*. Como se sabe, *La concordancia católica* de 1433 había sido la primera gran obra del Cusano, base teórica de la posición conciliarista presentada en el marco del Concilio de Basilea. Aunque todavía no se presentan allí los grandes temas metafísico-teológicos que se desarrollarán en

La *docta ignorantia* y obras que siguen a ésta, de todos modos, el fundamento de la concordancia interna de la Iglesia que allí se propone reside en uno de los pilares fundacionales del pensamiento cusano: la desproporción finito-infinito. Tal desproporción vuelve al infinito inalcanzable desde el ámbito de lo finito y, sin embargo, objeto de infinito deseo. Vale decir : lo que se busca es siempre infinito y, como tal inasible. Este motivo que estará permanentemente presente en toda la obra de Nicolás opera también en el nivel político-eclesiológico como fundamento metafísico-teológico del texto conciliar. Así, la *concordantia* buscada debe tener como punto de partida la conciencia de esta desproporción y la búsqueda inagotable del ejemplar inalcanzable de la *concordantia* perfecta: sólo la Trinidad representa tal *concordancia* pues en ella la relación de la diferencia es identidad y las tres personas son sólo aspectos en los que se articula la unidad infinita. La concordancia finita, por su parte, nunca será alcanzada en sentido estricto y la Iglesia -puesto que de esta unidad trata la obra-, habrá de entenderse sólo como "Iglesia conjetural", i. e., una unidad finita que tiende a la infinita unidad como ejemplar pero comprendiendo incomprensiblemente que no podrá alcanzarla nunca. La noción de "Iglesia conjetural" relativiza de suyo también lo que se considera manifestaciones sensibles de lo religioso, i. e., los ritos, el culto.

La noción de "Iglesia conjetural" está, sin duda, supuesta en el *De pace fidei*, pero ahora se amplía la idea de "unidad conjetural" extendiéndola al resto de las religiones. Para Nicolás, ninguna forma de culto es una deformación heterodoxa sino simplemente una "*alteritas conjecturalis*".

Ahora bien, los veinte años que separan a estas obras, exponentes del pensamiento teológico-político de Nicolás de Cusa, cruzan a través del desarrollo de los temas metafísicos, antropológicos y gnoseológicos fundamentales del pensamiento cusano: desde la formulación de la *docta ignorantia*, la *coincidentia oppositorum* y la doctrina de la *complicatio-explicatio* hasta el carácter de la reconstrucción conjetural del mundo y el hombre como *secundus deus*. Todos ellos están de

alguna manera presentes en las bases teóricas que sustentan ahora la paz de la fe y, como es propio de un pensamiento “sinfónico” como el de Nicolás, no es posible concebir uno sin el otro. Todos ellos, además, son tratados bajo la luz de otra de las “concordancias” cusanas; se trata, en este caso, de la *Concordantia Philosophorum*.

En efecto, para el Cusano cada filósofo ha contribuido a su manera al des-velamiento de la verdad. Vistas en profundidad ambas “concordancias” -la *catholica* y la de los *philosophi*- refieren al mismo principio: puesto que la verdad, infinita y una, es inaccesible, las manifestaciones finitas de esa verdad - sean las manifestaciones de la Iglesia real o las diferentes doctrinas de los filósofos- tienden infinitamente a ella sin alcanzarla nunca. Con todo, la conciencia de la desproporción - que no es otra que la docta ignorancia- y el esfuerzo de búsqueda constituye, por sí mismo, un des-velamiento parcial de la verdad. Cada filósofo ha corrido uno de los infinitos velos -cada cual uno distinto- de la infinita verdad: ésta es su profunda “*concordantia*”.

Como se sabe, la gran intuición filosófica de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum* en el infinito, había sido “recibida de lo alto”, según él relata, en el camino de vuelta de la ciudad de Constantinopla a la cual había ido en busca de los Padres griegos en pos de la unidad de las Iglesias de Oriente y Occidente en 1439. Ahora, en 1453, cuando los turcos han tomado esa ciudad -en gran medida por el fracaso de esa gestión que abandonó a Oriente a su suerte- Nicolás abre *La paz de la fe* con la mención de un hombre (que no es otro que él mismo) que había visitado en una ocasión esas tierras y que, enterado de las actuales atrocidades cometidas allí, suplicó por el fin de las persecuciones ocasionadas por la diversidad de ritos. Entonces, ese hombre, otra vez, tuvo una visión que, creemos, por completo afín con aquella de la *coincidentia oppositorum*: la de la unidad de la fe en la diversidad de ritos. Toda la obra relata esta visión y ese relato que tiene un fin práctico, “el conocimiento de los que tienen responsabilidades en estos asuntos para que los resuelvan”, refiere

sobre todo los fundamentos teóricos de la paz en la fe.

La propuesta de una sola fe en la diversidad de ritos es, para el Cusano, algo más que una necesidad circunstancial para que cese la lucha armada, había sido propuesta por él con anterioridad y se desprende de los motivos metafísico-teológicos de toda su obra. Esos motivos son mencionados y desarrollados en forma breve -con la capacidad de síntesis que otorga la madurez en un pensador- en *La paz de la fe* y de ellos nos ocuparemos brevemente.

En primer lugar, la súplica de aquel hombre se hace frente al Altísimo y este Dios del cual se trata, aquel por el cual se libran las encarnizadas luchas de religión, es nombrado inefablemente por Nicolás como un "*deus absconditus*". Este predicado para el que supera todo nombre y toda predicación hace referencia, precisamente, al carácter oculto e inaccesible del "dios *sive* Verdad" al cual se hace referencia, y al carácter aproximativo de todas las expresiones que pretenden aprehenderlo. Por lo cual, los distintos nombres que los distintos pueblos (los santos doctores, los paganos y los infieles) han dado, no son sino una explicitación (o "*explicatio*" en términos cusanos) de un único nombre inefable: ellos son en relación a Dios lo que el conjunto de lo finito a lo infinito. En efecto, la metafísica cusana plantea, como dijimos, una desproporción y, consecuentemente, una actitud frente a ella: la docta ignorancia. Pero inmediatamente establece el tipo de incomprensible relación que vincula finito e infinito: lo infinito absoluto es "*complicatio absoluta*", i. e. todo lo finito, real o posible, está co-implicado en él y, por su parte, lo finito no es sino "*explicatio*", explicitación o despliegue de ese infinito. De la misma manera, una única fe es aquí la unidad complicante que se explicita, despliega o explica en diferentes ritos ("*diversitas rituum*") o expresiones culturales. De esta manera, los distintos nombres dados a Dios, aun el filosófico nombre de "*sapientia*" o "sabiduría", despliega el inefable nombre del único Dios o Verdad.

procedencias (griego, italiano, persa, sirio, árabe, hebreo, por nombrar sólo algunos) el que se reúne ante el Verbo y no un conjunto de teólogos. Todos ellos deben reconocer que poseen un infinito deseo de Verdad (lo llamen “sabiduría” como los griegos o “Dios” como los creyentes) y que esa verdad es oculta. La identificación de esa sabiduría o Verdad con la segunda persona de la Trinidad, Cristo o Verbo de Dios introduce uno de los principios que rigen la *concordantia fidei* pensada por Nicolás. Así, para el Cusano, la unidad de la fe incluye la aceptación fundamental de la *unitrinidad* de Dios y de la *encarnación* del Verbo. Así sostiene que las diferentes religiones creen en esto, o bien de hecho, o bien potencialmente -es decir, que lo poseen en germen en sus principios-, o bien deberán creer en esto por demostración racional. De estos dos principios -unitrinidad y encarnación- se desprenderán el resto de los componentes de la *concordantia fidei*: el nacimiento virginal, muerte, resurrección del Verbo, el juicio final, la vida eterna.

Veamos ahora de qué manera Nicolás pretende persuadirnos filosóficamente de que estos dos principios deben ser aceptados y, de alguna manera, están implícitos en todas las expresiones religiosas y filosóficas que no hacen sino explicitarlos.

Para el Cusano no cabe duda de que la Unidad precede y funda la multiplicidad finita (hasta los filósofos reconocen un único Principio) y, puesto que la multiplicidad de hecho nos circunda, debemos suponer una unidad fundante. Esa unidad es, en sí misma, infinita y, puesto que lo infinito carece de partes, es absolutamente simple y una.

Ahora bien, acaso la preocupación común a toda la tradición neoplatónica medieval en la cual se inscribe el pensamiento cusano consista en esclarecer de qué manera de lo Uno, simple e infinito, puede proceder la composición, la multiplicidad, la desigualdad.

Para Nicolás sólo es posible resolver este problema si se concibe una unidad infinita que encierra en sí una dialéctica interna: en el seno de esta unidad habita la igualdad de la unidad y la conexión eterna

entre la unidad y su igualdad. Esta especie de desdoblamiento de la unidad no implica relación sino identidad consigo misma, es decir, no compromete su simplicidad. Sólo si pensamos, empero, en la Igualdad de la unidad, conectada eternamente con la Unidad, es posible concebir que de ella proceda la desigualdad. Unidad, Igualdad y Conexión son los nombres de la unitrinidad divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sólo concibiendo a Dios unitrino podemos entenderlo (siempre incomprensiblemente) como Creador del mundo.

En cuanto a la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad, el Verbo, la objeción de los interlocutores se repite. Muchos cristianos en Europa oriental admiten que Cristo es un hombre enviado por Dios, incluso el Islam lo admite, pero sólo eso, un hombre. Lo incomprensible es la divinidad de Cristo o, en los términos filosóficos usados por el Cusano, cómo lo infinito pudo hacerse finito; lo eterno, temporal. El tema, como se sabe, ocupa todo el libro tercero del *De docta ignorantia* allí el Cristo hipostático es entendido como la unión misma entre lo finito o contracto y lo infinito absoluto. Cristo mismo expresa algo por sí mismo evidente: la presencia de lo infinito en lo finito. Como dijimos, el Verbo, considerado en términos absolutos, como Igualdad de la Unidad tiene en sí co-implicado el universo *absolutamente*. Cada ente individual por su parte tiene una quiddidad absoluta que lo iguala al resto de lo creado y, en esta medida, es *explicatio dei*. Sin embargo, es necesario que la maximidad absoluta pueda reunirse con lo contracto en un mismo Máximo para que lo absoluto y lo contracto puedan unirse. La encarnación del Verbo es la posibilidad de la contracción máxima en un mundo donde cada cosa individual representa un grado de contracción, i. e., donde cada cosa puede ser más o menos contracta. Cristo es el ejemplar máximo de una contracción particular: la especie humana. El hecho de ser la contracción máxima (que coincide con la mínima) no sólo realiza en sí la perfección misma de la especie sino que hace que él contenga a todo el universo no sólo como *complicatio absoluta* sino también *contractamente*. Si no se acepta que en Cristo se unen las naturalezas divina y humana no podría explicarse el lazo

indisoluble que une al Creador y a la creatura ni podría ser aceptada la inmortalidad del alma en la que, de hecho, todas las religiones creen.

Por último, cabría ser preguntado: por una parte, si Nicolás de Cusa cree realizable la paz de la fe como la unidad de la fe en la diversidad de ritos o debe este texto incluirse en el género renacentista de la Utopía; por otra, si esta obra puede ser considerada como un antecedente de la tolerancia religiosa moderna. Sin excesivas pretensiones creemos que Nicolás respondería a la primera pregunta con la noción de "unidad conjetural", i. e., una unidad concebida como tendencia infinita en el ámbito de lo finito que jamás podrá identificarse con su ejemplar y, en este sentido, esta concordancia sería sólo un término *ad quem*. En cuanto a la pretendida tolerancia religiosa que creyó ver Lessing cuando la muerte lo sorprendió realizando la edición del *De pace fidei*, la pensamos por completo ajena al pensamiento de Nicolás quien no propone en esta obra la tolerancia de fes diversas sino una tolerancia de ritos (y en esto sí hay una relativización fuerte de cultos diversos que incluyen hasta los sacramentos de la ortodoxia católica) pero en la concordancia de una única fe cuyos principios deben ser aceptados desde un punto de vista teórico. La *concordantia fidei* es, pues, un aspecto más de la implícita *concordantia* de los buscadores de la Verdad, los filósofos.

Confusiones de un sofista: *paideía* y *téchne* en el *Protágoras* de Platón

Marisa G. Divenosa

Universidad de Buenos Aires

El núcleo temático del diálogo platónico *Protágoras* es la virtud y el cuestionamiento acerca de su enseñabilidad. Sin embargo, las preguntas por el alcance, el límite y la naturaleza de las cosas enseñables, en general, aparecen a cada paso como destellos de aquella pregunta principal. Protágoras y Sócrates son quienes tratan de dar respuestas a esto deslizando la discusión, por momentos, hacia el campo propio de la sofística. Retomando esto, nos ocuparemos en determinar cómo se concibe en este diálogo la tarea del sofista y qué es lo que enseña, tanto desde el punto de vista de Protágoras como de Sócrates.

La sofística como paideía:

Creemos que no resulta vano aclarar que cuando hablamos de *paideía*, no sólo pensamos en la educación recibida por los niños -que implicaría un sentido estricto del término-, sino que -en un sentido amplio- la aplicamos a cualquier cosa que, en general, sea susceptible de ser enseñada, incluyendo la ciencias, las artes, etc.¹

1 Liddell-Scott-Jones, (1992), *A Greek English Lexicon*, Oxford, O.C.P.

En este diálogo, poco después del comienzo, Sócrates e Hipócrates concretan su encuentro con Protágoras, sofista afamado a quien parece que muchos están ansiosos por escuchar. Antes de esto Hipócrates se somete a la pregunta socrática acerca del objetivo que persigue estando junto al sofista. La inmadurez del joven se evidencia en la imposibilidad de dar una respuesta, a la vez que permite a Sócrates avanzar en la delimitación de lo que él considera propio de la actividad sofística. Algunos profesionales -dice- cuando enseñan su especialidad a alguien forman un *especialista* en su misma actividad: si un joven recibe la enseñanza de un médico, será médico; si recibe la de un escultor, será escultor. Pero, en cambio, no siempre será sofista aquel que se vuelva alumno de un sofista. De la misma manera que quienes enseñan a leer, los sofistas no enseñan ἐπι τε/νη? (*epi téchnei*), sino ἐπι παιδεία? (*epi paidéiai*); lo que ellos enseñan no se aprende *profesionalmente*, sino de algún otro modo.² El contraste entre ambos tipos de actividad se explicita en las palabras de Sócrates. Por lo tanto, debemos deducir que éste no está pensando en un sentido amplio de *paidéia* -pues marca la distinción entre ella y las artes- sino en una especie de educación o cultura que, si bien llega más allá de la niñez, parece completar la propia formación anterior.

Pero podemos agregar todavía algo más. Avanzando un poco en este sentido Sócrates afirma que el sofista mismo no posee ninguna *téchne*, en tanto no conoce qué es lo que enseña.³ Actúa, simplemente, de igual manera que el mercader que vende algo que le resulta desconocido; de ahí que quien *entregue su alma* al sofista corra el riesgo de quedar en manos del azar, y estar jugando “lo máspreciado a los dados”.⁴ A diferencia del médico, que sabe qué alimentos son

2 Platón, *Prot.* 315a3. Cf. el léxico anteriormente citado.

3 Entendemos aquí por *téchne* un conjunto de reglas o método de hacer algo. Cf. También el concepto de *téchne* en Woodruff, P, “Plato’s Early Theory of Knowledge”. En Benson, H. (ed.) (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, O.U.P.

buenos o malos para el cuerpo por poseer un conocimiento especializado -i. e., saber las causas de la enfermedad y, por lo tanto, lo que debe aplicarse para su cura-, el sofista no sabe ciertamente cuál es el alimento conveniente para cada alma -inferimos- por no estar en posesión de un conocimiento técnico.

También Protágoras parece pensar que su actividad es una *paidéa*, o que, por lo menos, tiene poco de conocimiento profesional, cuando dice dedicarse a la enseñanza de la virtud, como la mayoría de los hombres, pero *más que ellos*.⁵ ¿Qué es lo que diferencia específicamente a cualquier hombre de un sofista?. Parece que, como apunta Ch. Kahn, entre ellos no habría, en cuanto a este aspecto de su *érgon*, más que una diferencia de grados.⁶ Lo propiamente sofístico, si lo hay, no aparece en esto.

La sofística como *téchne*:

Por otro lado, que la sofística es concebida como una *téchne* también aparece claro en el diálogo. Mencionaremos dos hechos que nos permiten afirmarlo:

1. Desde el primer momento Protágoras contesta el interrogante socrático por su actividad diciendo que practica una actividad muy antigua: la *sophistiké téchne*.⁷ No sólo Homero y Hesíodo fueron sofistas, sino también el médico Heródico de Selimbria y el músico

4 Prot. 313 y ss.

5 Prot. 328b y ss.

6 Kahn, V, "Plato and Socrates in the *Protagoras*". En: *Méthexis I*, (1988), pp.39-40.

7 Prot. 316d4.

Agátocles, entre otros. La diferencia entre éstos y él es que aquellos disfrazaban su actividad mientras que él se muestra sofista y defiende este quehacer. Ya desde este momento aparece una concepción diametralmente opuesta a la socrática: el médico y el sofista tienen un mismo tipo de actividad, incluso la misma *téchne*.

2. Esto apoya la concepción protagórica de la enseñabilidad de la virtud, que implica la posesión de un saber especializado. En tanto conjunto de reglas o método para realizar algo, esta *téchne* permitirá enseñar certeramente cómo actuar y hablar virtuosamente. Ahora bien, si lo que Sócrates dice es correcto y el sofista no sabe "qué mercancía vende" ¿cómo podría enseñar en qué consiste esta virtud? Se vuelve forzoso que el sofista sepa y que pueda comunicar sistemáticamente este saber. De este modo, la diferencia entre la *clase* de actividad que le es propia y la particular del médico se desdibuja: también a partir de esto se puede concluir que ambas serían *téchnai*.

Podríamos contribuir con este argumento recordando al alumno de Protágoras que aspira a ser sofista: Antimero de Mendes. A diferencia de alguien como Hipócrates que sólo pretende aprender a hablar y a actuar mejor con respecto a cuestiones políticas, Antimero parece que también podrá lograr cultivar los aspectos virtuosos de otros. En este sentido, el sofista puede transmitir un conocimiento técnico-especializado sólo poseyéndolo, como únicamente un médico puede formar a otro médico.

A modo de conclusión:

Como se ve, aparecen dos respuestas a la pregunta por el *érgon* sofístico: la de Sócrates, que recomienda tomar todos los recaudos posibles al someterse a un sofista porque su desconocimiento puede causar males irreversibles; y la del mismo Protágoras, que se dice experto -o, por lo menos, más experto que otros hombres- en la enseñanza de la virtud. Por lo visto no podemos concluir acerca del

tipo de actividad que Platón estaba pensando cuando habla de sofística, siendo tan ambigua su presentación. Su caracterización como *paideia* o como *téchne* van alternándose. ¿Cuál es la razón de esto? Nos parece que W. Jaeger nos da una pista:

“En la época de los sofistas la paideia se convierte por vez primera en un problema consciente y se sitúa en el centro del interés general (...)”⁸

Qué se enseña, cómo se enseña, qué requisitos debe cumplir un objeto de estudio y la disciplina que lo transmite, son interrogantes que aún no aparecen respondidos con claridad. Como parte de quienes se ocupan de las *mercancías del alma*, los sofistas quedan comprometidos con estas preguntas, y no pueden contestar con firmeza. Por eso, aunque Protágoras nos diga que su actividad consiste en la enseñanza de la prudencia, no sólo acerca de las cuestiones domésticas sino también de las propias de la ciudad⁹, él mismo no puede determinar qué tipo de saber posee sobre este tema.

Tampoco parece que todos los sofistas de Atenas tenían la misma idea acerca de su actividad ni de cómo desarrollarla. De ahí que Protágoras marque la diferencia entre su ejercicio de la sofística y el de otros como Hippias, que enseñaban astronomía, música, cálculo y geometría contra la voluntad de sus discípulos. En este caso la caracterización socrática del sofista -según la cual su actividad se acercaba más a la del maestro en lectura que al médico- se adecua mejor a Hippias que a Protágoras, acercándose más a quienes practican una *paideia*. Pero en nuestro contexto no tenemos pruebas

8 Jaeger, W., (1993), *Paideia*, México, F.C.E., p. 508.

9 *Prot.* 318e5.

concluyentes de esto.

Lo cierto es que Platón mismo se encargó de mostrar esta ambigüedad incluso a través de episodios que podrían parecer anecdóticos en este diálogo. Así sucede en el pasaje 314c, donde aparecen Sócrates e Hipócrates conversando en la puerta de la casa de Calias, dirimiendo cuestiones relacionadas con la enseñanza; poco después, al golpear la puerta e intentar ver a Protágoras, el esclavo que les abre -habiendo escuchado su charla anterior- les prohíbe la entrada pensando que se trata de sofistas. Creemos que incluso en estos detalles, en los que la sofística nuevamente es confundida con otra cosa, Platón está mostrando que se trata de una actividad sin un *érgon* propio, que apenas comienza a cuestionarse cómo ganar espacios específicamente suyos. Todavía deberán pasar algunos años antes de encontrar su perfil mejor delineado en los diálogos platónicos.

Las bases de la concepción platónica del amor

María Angélica Fierro

Universidad de Buenos Aires

El *Banquete* de Platón es conocido por ser, junto con el *Fedro*, el diálogo platónico “Sobre el amor” (*peri toû erôtos*), aunque la tradición le haya dado también como segundo título “Sobre el bien” (*peri toû agathoû*) según consta en algunos manuscritos.

Dada la profunda comunidad entre forma y contenido que caracteriza a la obra de Platón, es correcto suponer que la teoría erótica de Platón se expresa en todos los niveles de articulación del *Banquete*.¹ Sin embargo, tradicionalmente se ha considerado que el discurso de Sócrates-Diotima es, de los siete que aparecen en la obra, la base fundamental para reconstruir la teoría platónica del amor² puesto que allí Platón expresa conceptualmente lo que también consigue mostrar estéticamente de diversos modos. Si nos detenemos entonces en el discurso

1 Rowe (1992), pp.53-68 defiende la vigencia de este criterio hermeneúico. Halperin (1992), pp. 93-129 muestra cómo la teoría erótica de Platón puede ser visualizada incluso en la configuración narrativa del *Banquete*.

2 Robin (1964, 1a. ed. 1933) realiza así su análisis de la concepción platónica del amor a partir del discurso de Sócrates y deja explícitamente de lado los discursos anteriores.

de Sócrates-Diotima para analizar lo que Platón explícitamente afirma sobre el amor, encontramos que en el comienzo del mismo se dice que se va a exponer tomando por base lo que han acordado Sócrates y Agatón en el diálogo previo (199a-200a). Hay entonces una indicación en el texto mismo de que el desarrollo teórico sobre el amor ha comenzado en realidad con este *tête-à-tête* de Sócrates y Agatón. Si esto es así, entonces en esta sección previa al discurso de Sócrates no se desarrolla tan sólo un *élenchos* por el cual Agatón es conducido a afirmar que el amor no es bello en contradicción con su afirmación inicial de que sí lo es³: también se pone en marcha otro procedimiento discursivo por el cual es posible una caracterización positiva del amor. Es, pues, el propósito de esta comunicación mostrar cómo Platón realiza a través del diálogo de Sócrates y Agatón una descripción formal del amor que es el punto de partida para el tratamiento posterior en el discurso de Diotima de la dinámica, status óntico y sentido metafísico del mismo.

El diálogo comienza con el planteamiento de una pregunta con la estructura “¿Es x y?” -una de las dos formas de la pregunta socrática clásica-.⁴ Sócrates plantea a Agatón lo siguiente: “¿Es el amor amor de algo o amor de nada?” (199d2).

Tras esto realiza una serie de aclaraciones destinadas a precisar el sentido de la pregunta y conducir a la respuesta apropiada. Dice entonces que no está preguntando por el amor a un padre o a una madre ya que sería ridículo (*geloion*) (199d3)⁵. El modo más apropiado

3 Para una caracterización general del *élenchos* cf. Vlastos (1983), pp. 27-58. En Reeve (1992), pp. 89-114 y Blundell (1992) pp. 115-133 pueden verse las razones por las cuales Platón estaría criticando en esta sección de *Banquete* el *élenchos* socrático.

4 R. Robinson (1953), p. 49

5 Hay una discusión sobre si los genitivos *patrós-metrós* que acompañan aquí a *éros* son genitivos subjetivos, de origen u objetivos. Por el significado central del término *éros* de pasión sexual y por el régimen propio del verbo *erán* con el que se relaciona *éros* lo correcto es suponer que se trata de un genitivo objetivo.

de entender esto es el siguiente: es disparatado (*geloïon*) hablar de experimentar pasión sexual -*éros*- por un padre o una madre⁶ pero además sería absurdo -otra posible traducción de *geloïon*-⁷ contestar con ejemplos puesto que lo que se está pidiendo es una respuesta general sobre el amor. Esto termina de comprenderse cuando Sócrates le dice a Agatón que es como si le estuviera preguntando por “el Padre en sí” (*hóspēr an ei autó toûto pátera eróton*) y luego cuando le explica, a través de un procedimiento inductivo, que así como un padre o una madre es siempre padre o madre de un hijo o una hija y un hermano o hermana en tanto tal (*hóper éstin*) lo son de un hermano o una hermana, el amor es también siempre “amor de algo” (*éros tinós*). El uso del pronombre indefinido indica, por su parte, que el objeto del amor se considera por el momento en su máxima abstracción e indeterminación. Platón ha, pues, desprendido al amor de su expresión empírica habitual -la pasión sexual y más concretamente la relación pederástica- para considerarlo como la fuerza del deseo en general.⁸

Como respuesta a la pregunta planteada, lo que se deja sentado es un rasgo estructural y primero del amor: su carácter relacional.⁹ Esto lo podemos expresar del siguiente modo:

1) *Eros* es siempre amor de algo, es decir, tiene una estructura intencional¹⁰ o relacional.

6 Jen. *Cir.* V, I, 10-18.

7 Así lo interpreta G.Lobo (1989) p. 144 a propósito del pasaje de *Gorg.* 508e6-509a7. También puede verse *Fedr.* 260b5.

8 Esto es desarrollado luego en el discurso de Sócrates/Diotima en 205b-205d donde Platón propone una ampliación del concepto de *poíesis* y de *éros*.

9 Esto es desarrollado por Allen (1966), pp. 460-461.

10 Friedländer (1969), p. 24 propuso esta denominación.

El amor queda entonces ubicado dentro de la categoría de los relativos cuya característica esencial es la de tener que definirse en relación al objeto al que refieren. M. Mignucci¹¹ ha mostrado que en Platón los relativos pueden ser propiedades inmanentes, predicados o incluso las Formas mismas. En el caso de este pasaje de *Banquete*, a propósito del tratamiento que hace Platón de la relación de padre, Mignucci interpreta que se habla del predicado "padre". Si lo extendemos al caso del amor, tal como propone el texto, deberíamos decir entonces que se está hablando del predicado "amor". Pero en Platón no es posible desvincular lo descrito en el lenguaje de una referencia a la realidad. Por ello tenemos que pensar que no se trata sólo de despejar el sentido del término *éros* sino de caracterizar al mismo tiempo un existente real. Surge entonces la pregunta sobre el status óntico que le corresponde a *éros*. Como Platón utiliza expresiones lingüísticas y metalingüísticas que son habituales en él para hablar de las Formas, tal como *auto toúto o hóper estin*,¹² podría pensarse que la pregunta socrática sobre *éros* apunta, como ocurre en general, a una Forma. Sin embargo, en el discurso de Sócrates-Diotima quedará en claro que el amor no es una Forma sino un *metaxú* -un intermedio- que permite el acceso a la Forma de Belleza y que el amor, a diferencia de las Formas, carece por naturaleza de una estabilidad óntica en términos absolutos por lo que debe permanentemente esforzarse por conservar una identidad que se le escapa. Para Platón, entonces, es también posible tratar de establecer los rasgos invariables de realidades sometidas en parte al devenir, como el amor, con lo que el discurso racional, por lo tanto, no queda limitado a las Formas. De cualquier modo en esta sección del *Banquete* Platón está tan sólo interesado en

11 Mignucci (1995).

12 Algunos *loci* serían los siguientes: *Hi. Ma.* 289d "lo bello en sí" (*autò toúto kálon*); *Eut.5d* "lo piadoso en sí y por sí" (*tò hóslon autò hautò*); *Hi. Ma.* 287d "lo que es bello" (*hó ti ésti tò kalón*).

establecer la estructura formal del amor y el status óptico del mismo será algo de lo que se ocupará posteriormente en el discurso de Diotima.

Tras la afirmación entonces del carácter relacional del amor, se dice lo siguiente:

“ Y el amor (*éros*) ¿desea (*epithumê*) o no aquello de lo que es amor? (200a2-3)

con lo cual se realiza una equiparación de *erân* con *epithumêîn*.

No es cierto entonces, como dicen algunos¹³, que Platón, al menos en esta sección del *Banquete*, establezca una diferencia entre ambos términos¹⁴. La razón es probablemente que el interés está puesto en determinar tan sólo la configuración estructural del amor pero no interesa todavía discriminar sobre la categoría óptica del objeto con el que se relaciona. Podemos sintetizar entonces la relación que se establece aquí entre *erân* y *epithumêîn* del siguiente modo:

2) Si *éros* ama (*erân*) algo, entonces desea (*epithumêîn*) algo.

Tras esto se pasa entonces a una mayor especificación acerca del objeto al que se dirige: el amor es siempre amor de lo que se carece¹⁵. Para corroborar esta afirmación Sócrates realiza otra enumeración inductiva y pone ejemplos evidentes para el interlocutor,

13 Hyland (1968) sostiene que *éros* es un amor más racional que la simple *epithumía* pero menos racional que la *philia*.

14 Según Halperin (1985) Platón sería el primero en marcar una diferencia entre el apetito (*epithumía*) -como el apetito sexual- que busca el placer y es indiferente a cuál es el objeto particular que lo satisfaga y el amor (*éros*) que es, en cambio, añoranza del amado en su carácter y significado único, por lo cual no es posible sustituirlo por un otro cualquiera.

15 Cummins (1985).

a fin de que éste comprenda rápidamente y acuerde así con él, tales como: sería imposible que lo que es grande deseara ser grande; lo que es fuerte, fuerte; lo que es rápido, rápido; lo que es sano, sano. Con lo cual puede extraer una tercera conclusión acerca del amor:

3) *Eros* siempre desea lo que desea siempre que no lo posea, es decir que carezca de este objeto.

Sin embargo Sócrates va a analizar la posibilidad de que sea posible la negación de lo establecido a través de la última conclusión. Es decir va a considerar seriamente lo que a primera vista parece una conjetura absurda a saber que "alguien pueda creer, respecto de estas cosas y de todas las cosas tales, que los que son de tal modo (grandes, fuerte, ágiles, sanos, etc) y tienen estas cosas, desean las cosas que precisamente tienen" (200c).¹⁶ Pero su propósito, sin embargo, no es divertirse a costillas de su interlocutor y vencerlo conduciéndolo a una contradicción, a la manera de los erísticos,¹⁷ sino permitirle una profundización de su comprensión acerca del tema a tratar: lo

16 La carencia es otro rasgo en común con la *epithumía* tal como ésta es caracterizada en *Gorg.* a través del mito de las tinajas y de los toneles.

17 También es interesante señalar que el análisis desde una perspectiva temporal permite que coexistan dos proposiciones aparentemente contradictorias: "*Eros* no desea lo que ya posee" y "*Eros* desea lo que posee" pero que son ambas verdaderas si se refiere la primera al presente y la segunda al futuro. Como observa R. Sprague la lógica eleática no permitía dar cuenta de los procesos por tener un referente ontológico estático, lo cual era aprovechado por los sofistas en su versión platónica para crear contradicciones en el lenguaje donde quedara atrapado el interlocutor. En cambio Platón impulsado por su interés de que el lenguaje revele la verdad y la auténtica estructura de la realidad lo utiliza para intentar precisar cómo las cosas son, en este caso el amor. Este objetivo hará que se esfuerce por describir, como ya vimos, incluso aquello que está sometido al cambio en la medida en que implica un desarrollo a través de tiempo, como es aquí el caso del amor, aunque por supuesto lo que le interesa despejar no son sus aspectos contingentes sino los rasgos estructurales que no varían

establecido hasta el momento es cierto si consideramos la estructura del amor desde un punto de vista estático pero si la analizamos desplegada en el tiempo es necesario reformular lo desarrollado hasta aquí.

A partir de 200c Sócrates le muestra a Agatón cómo el que posee determinadas cosas es dueño de ellas sólo en el presente (*en to parónti*), tanto si desea poseerlas en el presente como si no.¹⁸ Y es únicamente en el presente cuando el hueco del deseo queda satisfecho puesto que es cuando las posee. En cambio lo que actualmente tiene puede sin embargo desear poseerlo en el futuro (*eis ton épeita chrónon*). De este modo la afirmación 3) debe ser modificada desde la perspectiva temporal llegando entonces a la siguiente conclusión:

4) Eros no desea lo que tiene en el presente pero sí puede desear que lo que tiene esté presente en el futuro (200d).

De lo que Platón dice se desprende entonces, aunque no haga una reflexión teórica explícita, que la temporalidad forma parte de la estructura misma del amor lo cual determinará en él una inestabilidad constitutiva en la medida en que toda plenitud presente estará desfigurada por la ausencia de aquello que aparece en el futuro como objeto de deseo (que puede coincidir o no con lo que ha logrado apropiarse en el presente)¹⁹: la carencia, entonces, que permite el surgimiento y constitución del deseo, se relaciona con su estructura temporal que lo habilita para poseer en el presente pero necesariamente

18 De esto hay abundantes ejemplos de tono prácticamente satírico en el *Eutidemo*.

19 Los rasgos valiosos que se desea conservar en el futuro pueden variar en relación a las modificaciones del registro de qué es lo bueno (Irwin, T., (1995) *Plato's Ethics*, Oxford, p.306) Pero esto recién podrá comprenderse cuando ingresemos en el discurso de Diotima -que es el que Irwin está considerando- y se produzcan sucesivas reformulaciones acerca de qué es lo bueno y/o lo bello según el escalón erótico al que haya accedido cada uno.

carecer respecto del futuro.²⁰ Esta inestabilidad de *éros* será luego fundamental para comprender el tipo de acciones (*érga*) que de él se desprenden, principalmente la búsqueda de la inmortalidad que es en definitiva el intento de alcanzar una estabilidad óptica que le es al mismo tiempo obstaculizada por su propia naturaleza carente, aunque represente al mismo tiempo una nueva posibilidad de apropiación.²¹

La última sección de este texto cierra con una determinación del objeto del amor: *Eros* es siempre amor de lo bello y de lo bueno y, por lo tanto, él mismo no es bello puesto que según ya se ha establecido debe carecer de aquello a lo que apunta su búsqueda. Esta última consecuencia constituye la refutación de una de las tesis fundamentales del discurso de Agatón: la atribución de la belleza al amor. En el discurso de Diotima se harán precisiones sobre la belleza como objeto del amor para así indicar, entre otras cosas, los distintos niveles de realidad en los que puede manifestarse.

20 Este carácter fluctuante del amor será luego más profundamente tematizado en cuanto a las cualidades que al amor le corresponden a través de la explicación de su naturaleza en el mito del nacimiento.

21 Irwin ha explicado esta relación entre el futuro, la identidad y la inmortalidad del siguiente modo: *Eros* busca sostener en el futuro los rasgos que le parecen valiosos y es la conservación de estas cualidades valiosas lo que constituiría la identidad. La estructura temporal de *éros* tiene un carácter constitutivo más fundamental que la de cualquier objeto inserto en el devenir. Es cierto que de cualquier cosa que cambia se puede decir que sus modificaciones transcurren en el tiempo, con todas las dificultades que supone el establecimiento de los límites temporales presente, pasado y futuro (*Parm.* 151-152). Pero en el caso de *éros* el futuro lo determina esencialmente en lo que es porque esa tensión hacia lo que desea que sea presente, pero aún no lo es, es lo que lo constituye como carente pero simultáneamente abocado a resolver esa carencia. Habría que tener en cuenta que la estructura temporal del amor es más compleja por su posibilidad de acceder no sólo a una inmortalidad relativa como la descrita por Irwin sino también a veces a una absoluta en la contemplación de la Idea. Esta última constituiría prácticamente una superación de la temporalidad y un acceso a la eternidad.

Por otra parte, aquí ya se establece una identificación de lo bello (*tò kalón*) con lo bueno (*tò agathón*) que va a reaparecer también en la exposición de Sócrates.²² Esta equiparación, no evidente para nosotros, se la entiende habitualmente así: ya en Homero encontramos la fórmula *kalòs kagathós* y luego ambos términos aparecen fundidos en la lengua para designar la suprema virtud del hombre -la *kalokagathía*-. Esto hace pensar que lo bello y lo bueno no eran para los griegos cosas diferentes²³ y que tampoco lo son, por lo tanto, aquí para Sócrates.²⁴

Otro problema, que reaparece también en el discurso de Sócrates/Diotima, es que la enunciación de las cualidades de *éros* se hace a través de negarle atributos pero no por la adjudicación positiva de características: el amor es no bello pero no por eso se afirma que sea feo. Esta afirmación resulta clara si nos remitimos al carácter relacional del amor: el amor no es bello en el sentido de que no puede ser bello “por sí” sino que, como relativo, requiere necesariamente el objeto al cual se dirige.

Las dos últimas proposiciones que podemos entonces concluir del diálogo Sócrates-Agatón son las siguientes:

- 5) *Eros* tiene como objeto lo bello y lo bueno.
- 6) El mismo no es bello ni bueno.

Estas seis proposiciones sintetizan entonces los rasgos invariables que Platón ha establecido respecto del amor pero nada se

22 Bq. 204e.

23 Gould (1963) y Bury (1932) citados por Soble (1985).

24 Por otra parte, en base al pasaje de *Fedr.* 250b24, se puede interpretar que la belleza es para Platón el resplandor de lo bueno en cuanto es su aspecto más manifiesto o visible.

dice aún de los posibles contenidos de esta estructura y de los niveles de realidad con los que *éros* puede vincularse. Por eso puede decirse que Platón efectúa hasta aquí una exposición puramente formal.

Esta descripción del amor tiene tal grado de abstracción que podemos afirmar que *éros* aparece esquelético y desnudo de cualquier contenido que pudiera abrigarlo. Por otra parte, este momento argumentativo coincide no sólo con el inicio de la exposición sino además con el del aprendizaje respecto de las “cuestiones amorosas” de los que escuchan a Sócrates, incluidos nosotros los lectores. Parece entonces que hay una correspondencia aquí de forma y contenido ya que Platón parece querer reproducir en el discurso y en los oyentes un vaciamiento que se corresponde con el aspecto carenciado de *éros* para propiciar el inicio de una búsqueda que puede culminar en una plenificación máxima en caso de que se alcance la contemplación de la Belleza.

Formas discursivas en el *Fedón* de Platón

Flavia Gilda Gioia

Universidad de Buenos Aires

El genio de Platón logra unir inseparablemente, en especial, en sus obras de madurez, la agudeza del contenido filosófico y la exquisitez de la forma literaria. Ejemplo vivo de ello es el *Fedón*, diálogo embebido de dramatismo en el cual las cuestiones filosóficas más diversas se entrelazan. La actitud del filósofo ante la muerte y la propuesta de un modo de vida filosófico; la *anámnesis* como explicación del conocimiento y las Ideas como fundamento de su metafísica, ambas en estrecha relación con la inmortalidad del alma, son los temas más relevantes que Platón enmarca en el contexto de la última conversación del maestro Sócrates con algunos de sus discípulos en el día de su muerte. Como toda obra clásica, el *Fedón* se ha transformado en fuente inagotable de estudio. Estas páginas quieren ser una aproximación a su análisis en torno al tema de las formas discursivas, eje central de esta comunicación.

Puede considerarse que los diálogos platónicos son una unidad de forma y contenido que se enlazan estrechamente.¹ Cada diálogo es un todo

1 Santa Cruz, M. (1995) «Formas discursivas en la obra escrita de Platón». En: *Synthesis*, vol. 2, p. 23.

orgánico en el que, como el mismo Platón explica en *Fedro* 264c2-6, cada parte cumple su función. En él se entretajan perfectamente el elemento discursivo y el elemento dramático. El contenido filosófico se relaciona íntimamente con un contexto literario, el cual es de importancia capital, puesto que, por un lado, perderlo de vista tornaría la lectura de Platón no sólo pobre sino errada² y por otro, persigue un propósito esencialmente filosófico: la presentación dramática no busca principalmente fascinar sino proveer parámetros necesarios de interpretación que permitan superar la ambigüedad del nivel discursivo.³ Por otra parte, es notable el hecho de que, si bien los escritos platónicos, en su mayoría, comparten la misma forma literaria del diálogo, en ellos, su autor hace uso de diferentes tipos de discurso y procedimientos argumentativos en la indagación de una determinada cuestión.⁴

En lo que respecta a esta ponencia, se intentará identificar cuáles son las formas de discurso y medios explicativos que utiliza Platón en el *Fedón* y el tipo de relación que establece entre ellos. Asimismo, se señalará que, a partir de la misma, dichos modos discursivos pueden considerarse, siguiendo a Rosemary Desjardins, una «conversación con la tradición».⁵

En *Fedón* 61d, Sócrates presenta la muerte como un bien pero aclara que no es lícito hacerse violencia a sí mismo. Este rechazo socrático del suicidio requiere una justificación (61e) que desemboca en una «apología» (63b). Lo que Sócrates defenderá no es un punto de vista sino un modo de vida. En efecto, dado que la muerte consiste

2 Cfr. Santa Cruz (1995), p. 26.

3 Desjardins, R. «Why Dialogues? Plato's Serious Play». En Griswold, Ch. (ed) (1988), *Platonic Writings. Platonic Readings*, New York-London, p. 119.

4 Cfr. Santa Cruz (1995), pp. 27-28

5 Cfr. Desjardins (1988), p. 122.

en la separación del alma respecto del cuerpo, y siendo éste un obstáculo para conocer la verdad (66a), el alma del filósofo se apartará lo más posible del cuerpo y sus pasiones, de donde la filosofía consistirá en un singular modo de vida: la práctica de la muerte (67a; cfr.c7-8, 66d 8-11 y 67b2-3). Esta defensa, empero, no basta. A menos que el alma sea inmortal y conserve alguna capacidad y entendimiento (70b), la esperanza del filósofo será un engaño, su esfuerzo ascético vano y su saber y virtud, ilusorios.⁶ Se hace necesario, pues, legitimar esta esperanza, y éste es precisamente el propósito de lo que se conoce como «las pruebas de la inmortalidad del alma».

Como se señaló al comienzo, la dimensión dramática del diálogo ofrece criterios para interpretar un determinado contenido filosófico que es, a su vez, desarrollado a través de recursos discursivos de distinto tipo. Cuáles son en el *Fedón*, los modos de discurso de los que se vale Platón es lo que se analizará en primer término. Platón intenta persuadirnos de la naturaleza inmortal del alma y de su destino después de la muerte, principalmente, a través del discurso argumentativo y del relato mítico. El discurso argumentativo se presenta en los diálogos platónicos como un procedimiento estrictamente dialéctico, en tanto desarrolla una explicación o un argumento mediante preguntas y respuestas, exigiendo a cada paso el acuerdo del interlocutor para avanzar.⁷ El relato mítico, en cambio, es un procedimiento expositivo en el que se explica mediante un discurso continuo.⁸ Y mientras el primero transita el camino de lo racional ensayando pruebas de distinta índole, el segundo representa un recurso explicativo de

6 Platón, *Phédon*, texte établi et traduit par Robin, L.. En: (1963) *Platón. Oeuvres Complètes*, tome 4-1er partie, Paris, Les Belles Lettres, p: XXVI.

7 Cfr. Santa Cruz (1995) p. 29.

8 Cfr. Santa Cruz (1995) p. 29.

otro orden⁹, una forma diferente de hablar¹⁰ donde una mezcla de verdad, ficción literaria y fantasía poética abraza el universo de lo verosímil.¹¹

En el *Fedón*, estas dos formas discursivas son armonizadas cuidadosamente. Como es sabido, Platón ofrece allí una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma que se complementan entre sí. El primero se basa en la alternancia de los contrarios (70c 4-72e3); el segundo, en la teoría de la reminiscencia (72e-77a). El tercero se refiere a la naturaleza misma del alma que es lo más afín o semejante a las ideas (74b-80e)¹² y el cuarto se funda en la exclusión de los contrarios (102a-107b). La mayor parte del diálogo consiste en la discusión, tanto de estos argumentos presentados por Sócrates, como de las objeciones que le hacen Cebes y Simmias, sus interlocutores. El propósito de todo este discurso argumentativo es persuadirnos de que el alma es inmortal y que no podemos, por consiguiente, despreocuparnos de ella, exhortándonos así a vivir filosóficamente. A la discusión de las pruebas racionales, le sigue el correspondiente mito escatológico que se presenta como un relato verosímil acerca de nuestro destino *post mortem*.¹³

9 Santa Cruz, M. «Méthodes d'explication et la juste mesure dans *le Politique*». En: Rowe, Ch(ed) *Reading the Statesman*, (1995), St. Augustin, p. 197.

10 Cfr. Vallejo Campos, A. , "Mito y Persuasión en Platón". En: *Sevilla. Er, Revista de Filosofía*, (1993) p. 186.

11 El concepto de verosimilitud aparece tratado por Platón en el *Timeo* como propiedad del discurso sobre el universo físico (*eikos logos*), cfr. 29c2,8; 30b7; 40e1; 48d2; 53d5; 55d5; 56a1,b4; 57d6; 59d1; 68b7 y 90c8.

12 En el *Fedón*, el alma es sede del intelecto y órgano del conocimiento; el cuerpo en cambio, es cuna de lo irracional. Cfr. 78b-80e.

13 Para un tratamiento de los mitos escatológicos en la obra de Platón -*Gorgias, Fedón y República*- puede verse Annas, J., «Plato's Myths of judgement». En: *Phronesis* (1982), 27.

En lo que concierne al discurso argumentativo, interesa particularmente precisar distintos procedimientos explicativos que, a modo de esqueleto, sostienen los diversos contenidos del diálogo. Así es como en el primer argumento¹⁴, Platón parte de la creencia en el ciclo de las reencarnaciones y por medio de una *generalización inductiva*, concluye que hay un pasaje recíproco de un contrario al otro (70d-71a). Seguidamente, por *analogía*, aplica esta conclusión al par de contrarios estar vivo - estar muerto (71c), por lo que las almas nacen de los que han muerto. Por último, prueba *por el absurdo* la necesidad de que el proceso generativo sea cíclico, dado que si fuese lineal, lo que muere no renacería y todo estaría muerto (71e). Además, *ejemplifica* su explicación con el par de procesos compensatorios de dormirse y despertarse (71d y 72b-d). En cuanto al argumento de la reminiscencia, Platón alude al procedimiento *mayéutico* puesto en práctica en *Menón* (73a). También usa *ejemplos* para especificar que el recuerdo puede producirse a partir de cosas semejantes (el retrato de Simmias y Simmias) como de cosas diferentes (la lira del amado y su persona) (73d-74a). Y no puede dejar de mencionarse el famoso ejemplo de los leños iguales con que Platón ilustra la reminiscencia en este diálogo, indicando cómo ella se origina a partir de la percepción, además de ejemplificar la diferencia ontológica entre las igualdades sensibles y lo igual en sí (74a11-74e). También reaparece la *analogía* para mostrar que, así como al dibujo de Simmias le «falta algo» en su parecido con el propio Simmias, las cosas sensibles «no alcanzan» a ser como las «formas» (74a-b). Luego, en el argumento de la afinidad del alma con las ideas, Platón las caracteriza *comparando* ambas clases de seres, lo sensible y lo inteligible (70b-80e). Por otra parte, rescata el uso del *símil*; las dos objeciones más importantes de Simmias y Cebes son el símil del alma-armonía y el del tejedor y sus mantos (87b). Y el primer paso refutatorio de la teoría del alma-armonía es un argumento *ad*

14 En el análisis de este argumento se sigue el tratamiento que hace Robin, *op. cit.*, pp. XXVII y XXVIII.

hominem que Sócrates dirige a Simmias, quien presenta al alma como el conjunto de los elementos corporales, habiendo anteriormente aceptado la teoría de la reminiscencia que sostiene que el alma preexiste a su unión con el cuerpo (92a10-92e3). Un procedimiento argumentativo muy importante en el *Fedón* es el *método por hipótesis* (99d-102a) que consiste en tomar en cada caso el *lógos* más sólido, tener por verdadero lo que concuerda con él y rechazar lo que discrepa (100a3-7). Si de él se siguieran conclusiones contradictorias (101d5), deberá ser abandonado y sólo después de examinar sus consecuencias, se podrá intentar fundamentarlo (101d-102a) aplicando el mismo método, tomando como punto de partida otro principio básico que se considere el mejor entre los más altos (101d9).

Llegado este punto, sería interesante preguntar si el mito es un procedimiento explicativo en Platón. Aunque para algunos, como Brisson,¹⁵ es no argumentativo, de todos modos, podría formar parte del armazón discursivo, avalando el tratamiento de temas que la argumentación estrictamente racional no puede alcanzar. Por otra parte, sin rigurosidad argumentativa, el mito no puede probar pero tiene un sentido funcional, «apoyar los intereses de la argumentación».¹⁶ En este diálogo, el mito es, además, un discurso exhortativo de carácter moral que insiste en que el destino del alma depende del modo de vida llevado. Y por último, relatar un mito es, en este caso, «entonar encantamientos para uno mismo» (cfr. 114d8) y transitar un camino que pueda acallar los posibles temores cuando la batalla de los *lógoi* no obtiene la victoria total.¹⁷

En suma, en el *Fedón* se distingue claramente dos modos de discurso, que lejos de contraponerse son ensamblados por Platón

15 Cfr. Brisson, L. (1982) *Platon. Les mots et les mythes*, Paris Maspero, caps. 9 y 10.

16 Eggers Lan, C. (1971) *El «Fedón» de Platón*, Buenos Aires. Eudeba, pp. 58 y 59.

magníficamente. Se sostendrá aquí que ambos se relacionan entre sí de dos maneras diferentes. Por un lado, el cuerpo argumentativo del diálogo es coronado por el relato mítico que distiende a los participantes, marcando una pausa en la conversación, la cual tomará ahora un nuevo rumbo. Cierta grado de desconfianza, presente desde el principio, aflora nuevamente al final de la argumentación y la tan venerada capacidad de razonamiento dialéctico (89c) cede el lugar a la narración mítica para «encantar» el alma de quien va a morir y de quienes todavía habrán de vivir «tras las huellas de lo conversado» (cfr. 115b10-11). El mito, entonces, complementa la elaboración racional y prepara el terreno para el epílogo que relata con realismo y crudeza la muerte de un amigo (115b-118c). Sin embargo, una lectura más atenta revelará, por otro lado, cómo ambos elementos, el argumentativo y el mítico, se entretejen a lo largo de todo el diálogo. No por azar, Sócrates mismo, al anunciar en 61e, qué es lo más conveniente para quien emigrará al Hades, habla de «examinar», *diaskopein*, y «relatar mitos», *mythologeín*, acerca de ese viaje.

Desde el comienzo, Platón, al tiempo que utiliza un lenguaje de tipo religioso, habla de fe y esperanza y trae a colación fórmulas tradicionales, se refiere a pruebas, explicaciones y argumentos. Con frecuencia, cuando se hace necesario presentar una fundamentación, recurre a la combinación de ambos elementos como lo muestran varios pasajes del diálogo. En apoyo de lo dicho, a continuación se hará referencia a algunos de ellos. Un primer ejemplo lo proporciona 62b4-7, donde para justificar su rechazo del suicidio, Sócrates apela a un dicho órfico cuyo significado es escrutado y reinterpretado en favor del asunto en discusión. Un segundo ejemplo aparece en 63b, donde Sócrates basa la defensa de su actitud ante la muerte en una «convicción» ligada a una firme «esperanza» -encontrar en el Hades dioses tan sabios y tan buenos como los de aquí y personas ya fallecidas aun mejores que las de este mundo- y en la filosofía misma, en tanto práctica de la muerte. Y una vez abocado Sócrates al «examen» de si es verosímil que el alma sea inmortal, un nuevo ejemplo se ofrece en

70c. Al esgrimir la prueba acerca de la generación recíproca de contrarios, que es notoriamente rica en procedimientos argumentativos, Sócrates se apoya en lo que llama «un antiguo relato» sobre el ciclo de las encarnaciones. Resumiendo, frente al requerimiento de una justificación, Platón apela en primera instancia y como punto de partida a un elemento mítico. En estos casos, entonces, la explicación de carácter racional o la construcción de una pieza argumentativa se asientan sobre una base mítica o religiosa. Dos últimos ejemplos terminarán de ilustrar el especial entrelazamiento del que se sirve Platón. En 72e-77a, la segunda prueba «comienza» con el análisis de la reminiscencia, una doctrina que se relaciona con los mitos órfico-pitagóricos de la reencarnación. Y en 80e-84b, el argumento de la afinidad del alma con las ideas «culmina» con un corolario de carácter mítico acerca de la influencia del comportamiento del alma en su ulterior destino, donde la filosofía se identifica con la purificación intelectual.

A partir de lo dicho, entonces, es de suma importancia destacar que, mientras en un momento, el núcleo argumentativo es coronado por el mito, en otros, el elemento mítico es explicado dialécticamente. Habría, pues, en el *Fedón*, un doble movimiento entre la dimensión argumentativa y la dimensión mítica, susceptible de plasmarse en un único procedimiento: partir de una sentencia de la mitología tradicional o de la religión misteriosa, argumentar dialécticamente y complementar con el relato de un mito propiamente dicho.¹⁸ Este procedimiento, cabe añadir, se halla cimentado en la índole misma del contenido del diálogo: la naturaleza del alma y su posibilidad de ser inmortal.

Ahora bien, en el marco de la relación entre estos dos modos de discurso, cabría preguntarse con qué propósito Platón se refiere constantemente a este telón de fondo de urdimbre mítica. Habría dos posibles respuestas: 1) que Platón quisiese dar una fundamentación racional a ciertas creencias y aseveraciones o bien 2) que buscara

18 La diferencia entre «relato mítico propiamente dicho» y pasajes de «carácter mítico» es señalado por Vallejo Campos, *op. cit.*, pp. 175-198.

inspirarse en ellas para sus lucubraciones filosóficas. En el primer caso, por ejemplo, las bases religiosas de la actitud socrática ante la muerte se fundamentan en el ejercicio mismo de la filosofía y lo que hasta entonces fue objeto de fe y esperanza, ahora pretende una justificación racional (63b-70a). El segundo caso puede ilustrarse con el argumento de los contrarios, para cuyo desarrollo, Sócrates se apoya en la creencia en el ciclo de las reencarnaciones (70c-72e). Cualquiera sea la respuesta, parece lícito admitir que el *Fedón* es una «conversación con la tradición» en tanto que Platón la rescata reapropiándose de ella. Desjardins desarrolla una tesis acerca del papel de la interpretación en la obra platónica,¹⁹ entre otras cosas, como un camino más fecundo para leer los diálogos²⁰ y aunque en su análisis no se refiere al *Fedón*, bien podrían aplicársele sus conclusiones: Platón nos legó en sus escritos dialógicos un modelo de reinterpretación de la tradición.²¹ Según lo analizado hasta ahora, puede verse que las fórmulas heredadas son reinterpretadas en el *Fedón* y la argumentación que ellas inician pueden considerarse como un «diálogo con la tradición».²² En el *Sofista*, el recuestionamiento es la más grande y eficaz purificación (230d-e); en el *Fedón*, estaremos de duelo «si es que el razonamiento se nos muere y no somos capaces de revivirlo» (89c).

Finalmente, el hecho de que Platón haga un uso magistral de distintas formas discursivas, convierte esta ponencia en un mero acercamiento al tema, el cual, de todas maneras, requiere una conclusión, por cuanto se dirá que, por un lado, habría dos formas

19 Desjardins sostiene que, siendo el interés de Platón en la interpretación la llave para leer los diálogos (cfr. Desjardins, *op cit.* p. 124), puede enmarcárselo en un contexto hermenéutico (cfr. *ibidem* pp. 112 y 124-125).

20 Cfr. Desjardins (1988) p. 112.

21 *Ibidem* p. 117.

22 Ver nota 5.

discursivas en el *Fedón* que se complementan de maneras diversas y por otro, que a partir de la integración que Platón obtiene entre ambas, puede sostenerse que el *Fedón* representa un «intercambio crítico con la tradición». En realidad, por último, lo que «cura» a los discípulos de Sócrates del sentimiento amargo de la desconfianza (89a-b) es justamente y en mayor medida que la argumentación y el mito, la actitud moderada y reflexiva del maestro que mediante el reexamen permanente alcanza el autoconocimiento.²³

Platón vs. Protágoras. Acerca del empleo de *homologeîn* y *sunjoreîn* en *Teeteto* 171a-c

Graciela E. Marcos de Pinotti

Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires.

En el *Teeteto*, al cabo de una cuidada exposición de la doctrina protagórica del hombre-medida, Platón desarrolla un sutil argumento cuya conclusión es que la verdad que el sofista dio a publicidad en sus escritos “no es verdadera para nadie, ni para algún otro, ni para él <Protágoras> mismo” (cfr. *Teet.* 171c5-7). El pasaje reproduce un diálogo hipotéticamente entablado entre Protágoras y un grupo de oponentes anónimos a su doctrina, del que sabemos a través de otro diálogo cuyo principal interlocutor es Sócrates. Ahora bien, en el diálogo original, en ningún momento aparece Protágoras *afirmando* que su doctrina es falsa, que no todo hombre es medida, que hay opiniones verdaderas y también falsas, ni ninguna tesis contraria a las que tradicionalmente se le atribuyen. Si su doctrina ha dejado de ser verdadera para él, es más bien porque se vería forzado, en virtud de sus *propias* admisiones, a conceder razón a sus oponentes cuando mantienen que él está equivocado. Desde la óptica de Platón habría una contradicción, no propiamente entre afirmaciones explícitas de Protágoras, pero sí entre lo que éste dice y todo lo que implica el acto de decirlo y exponerlo al

juicio de los otros. Esta contradicción es sugerida en el texto, sostendré, mediante el empleo de los verbos *homologeîn* y *sunjoreîn*, donde el primero se emplearía con referencia a tesis a las que Protágoras prestó explícita adhesión en sus escritos y el segundo, en cambio, a lo que se ve obligado a admitir como *consecuencia* de lo que proclamó verdadero. Esta distinción es crucial para comprender el argumento de Platón y constituye, a mi entender, una clave de inestimable valor si se quisiera reconstruir correctamente la conversación relatada en *Teet.* 171a_{ss}. En el curso de este trabajo, me referiré a una interpretación bastante reciente (1994), debida a E. Emilsson,¹ quien emprende precisamente el intento de reconstruir ese diálogo que Platón imaginó posible entre Protágoras y un conjunto de objetores a su doctrina. Aunque hay numerosos puntos de dicha reconstrucción que no comparto, mi discusión se restringirá a aquellos pasos que no reflejan fielmente lo que Platón quiere expresar, a mi modo de ver, por asignar a los verbos mencionados, *homologeîn* y *sunjoreîn*, un sentido ajeno al que tienen en el texto. Creo importante aclarar que no es mi propósito ofrecer una reconstrucción alternativa, frente a la de Emilsson, del diálogo original relatado en *Teeteto* 171a_{ss}, ya que en el marco de la interpretación a que llego, como luego se hará claro, un intento de ese tipo pierde mucho de su sentido. En cambio, se trata de dirigir la atención a la contradicción que los verbos mencionados contribuyen a expresar y que constituiría, si es correcta mi lectura de *Teeteto* 171a_{ss}, el meollo de la crítica de Platón a Protágoras.

Veamos el argumento que autorizaría a Platón a concluir que la doctrina del hombre-medida no es verdadera para nadie, ni siquiera para su autor; se lo conoce como argumento de la auto-refutación y afirma, básicamente, lo siguiente.²

1 Cfr. E. Emilsson, "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c Revisited". En: *Phronesis* XXXIX, (1994), 2, pp. 136-149.

2 En la paráfrasis que ofrezco a continuación procuro ceñirme lo más posible al texto

[1] Al acordar (*homologón*) que todos juzgan las cosas que son, Protágoras de algún modo admite (*sunjoreñ*), acerca de la propia creencia, que es verdadera la opinión de sus oponentes cuando mantienen (*hegoûntai*) que él está equivocado. [2] Debe, pues, admitir (*sunjoroñ*) que la propia creencia es falsa, si acuerda (*homologeñ*) que es verdadera la de quienes mantienen (*hegouménon*) que él está en un error. [3] Pero los demás, por su parte, no admiten (*sunjoroûsin*) para sí estar equivocados, mientras que [4] Protágoras, conforme a lo que ha escrito, acuerda (*homologeñ*) que esta opinión es verdadera.

La conclusión que Platón extrae es que Protágoras termina concordando (*homologésetai*, b9) con la mayoría: su verdad ha dejado de ser verdadera para él mismo. Examinemos esto.

(i) Lo primero que llama la atención es el profuso empleo, a lo largo de todo el pasaje, de los dos verbos antes mencionados: hay cuatro usos de *homologeîn* (*acordar*, *concordar*, *convenir*) y tres de *sunjoreîn* (*admitir*, también *conceder*, *transigir*), uno de ellos negado. Si es correcta mi anterior sugerencia, mediante el empleo de sendos

platónico. Con el propósito de facilitar la posterior discusión de la interpretación que hace Emilsson, indico entre corchetes la numeración que este autor asigna a los distintos pasos del argumento cuando encara su reconstrucción, que es como sigue (cfr. *ob. cit.* p. 141):

[1] «Oponentes: Protágoras! Nosotros juzgamos que estás equivocado al sostener la doctrina de la Medida. Y tú debes acordar que tenemos razón en esto, puesto que acuerdas, en virtud de tu doctrina, que lo que una persona juzga es así para esa persona.

Protágoras: Sí, concedo que es así para ustedes.

[2] Oponentes: Debes admitir, entonces, que tu opinión es falsa.

Protágoras: Sí, es falsa para ustedes. [3] Pero ustedes deben admitir que vuestra opinión es falsa *para mí*.

Oponentes: No, no lo admitimos. [4] Por otra parte, debes admitir que nuestro juicio [i.e. de que nuestra opinión de que la doctrina de la medida no es falsa para tí] es verdadero.

Protágoras: Admito que así es para ustedes»

verbos Platón está intentando marcar un contraste entre aquellas tesis que Protágoras defiende explícitamente en sus escritos -p.e. que el hombre es medida de todo, que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones, que toda opinión es verdadera o, como reza [1], que «todos juzgan las cosas que son» - y aquello que, de acuerdo con lo que escribió (*eks hōn gégraphen*, 171b7), se ve forzado a conceder a sus oponentes en virtud de sus propias, i.e. *no otras*, admisiones. Ejemplo de esto último lo constituye admitir que es verdadera la opinión de sus oponentes al afirmar que él está equivocado [1] y que, por consiguiente, su propia creencia es falsa [2].

Así entendida, la distinción entre *homologeîn* y *sunjoreîn* corresponde aproximadamente a la que hay entre lo expreso y lo tácito, entre lo dicho explícitamente y lo que va implicado en ello. Y dado que no siempre estamos dispuestos a aceptar de buen grado todo lo que se sigue de nuestras creencias, su diferencia es, también, la que hay entre prestar nuestro asentimiento inmediato a algo y aceptarlo forzosamente, por no poder dejar de reconocer que se desprende de lo asentido previamente. Esto se ve con claridad en los pasos iniciales del argumento, cuyo sentido no ofrece mayor dificultad: Protágoras, por acordar o convenir (*homologôn*) que todos juzgan la verdad, no tiene más remedio que admitir (*sunjoreîn*) que sus oponentes están en lo cierto cuando mantienen que él está equivocado [1], al tiempo que acordar (*homologeîn*) algo semejante -continúa la cadena de implicaciones- conlleva admitir (*sunjoroîn*), quiéralo o no aceptar Protágoras, que la propia creencia es falsa [2].

El Protágoras cuyo retrato ofrece el *Teeteto* es, como puede advertirse, un sofista bastante peculiar que acepta el *principio de consecuencia argumentativa*, de acuerdo al cual no es posible hacer ciertas admisiones y rechazar, a la vez, lo que se sigue de ellas.³

3 Sobre el compromiso de aceptar lo que se sigue de lo dicho y todo lo que implica el acto de decirlo, son particularmente claras las referencias de Aristóteles en *Tópicos* 156b27-157a1 y 159a18-20. Acerca de si Protágoras prestó o no adhesión a un principio de esa naturaleza cfr. Bostock, D., (1988), *Plato's Theaetetus*, Oxford, p. 91.

Podría objetarse que el relativismo profesado por Protágoras, de acuerdo a la presentación que el mismo Platón ha ofrecido a lo largo de la primera parte del *Teeteto*, lo libera de implicaciones como las mencionadas, permitiéndole sostener que todas las opiniones son verdaderas, pero sin por eso suscribir él mismo todas las opiniones.⁴ Después de todo, el sentido del *dictum* protagórico, si nos ceñimos a lo afirmado p.e. en *Teet.* 161d4-5, es que nadie es mejor juez que uno mismo de las *propias* impresiones y son éstas todo lo que nuestros juicios expresan, de suerte que «nadie tiene derecho a examinar si es verdadera o falsa la opinión de otro». O -como reza la versión de *Teet.* 166c5-6- lo que parece a cada uno llega a ser “sólo” (*mónon*) para aquel a quien parece.

No creo, sin embargo, que Platón, a la altura de 171a-c, esté dejando de lado estos aspectos de la doctrina protagórica que él mismo ha puesto de relieve. Creo más bien que, hábilmente, encuentra el modo de involucrar a Protágoras con sus oponentes, forzándolo al debate e impidiéndole que descalifique a los otros en calidad de jueces de lo que él, Protágoras, escribió. Es cierto que la admisión protagórica de que la creencia de otro es verdadera en principio no sería más que la admisión de que hay, relativamente a ese individuo, una realidad que hace verdadera su creencia, sin que esto implique la existencia de una realidad similar o cualitativamente idéntica para algún otro individuo.⁵ En este sentido, Protágoras parecería tener escapatoria como para evitar ser refutado -aduciendo p.e. que la creencia de sus

4 Después de todo, el mundo presupuesto por la doctrina del hombre-medida, como bien observa M. Burnyeat, es un mundo privado constituido por una sucesión de apariencias momentáneas, todas las cuales son verdaderas para cada uno con independencia de lo que se dé en un mundo dado; cfr. Burnyeat, M. (1976), "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*". En Everson (ed.), (1990) *Epistemology*, Cambridge, p. 47 y también Waterlow, S., "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, (1977), 59, Band 77 Heft 1, pp. 20-21.

5 Cfr. Waterlow, *ob. cit.*, p. 30.

oponentes es verdadera *para ellos*, en tanto que la doctrina de la medida subiste verdadera *para él*. Mas la habilidad de Platón está, precisamente, en impedirle esta salida, lanzando a ambas partes al diálogo, de modo que en su transcurso se haga evidente que Protágoras y la mayoría discuten y disienten, al fin y al cabo, *acerca de lo mismo*. Es la tesis de la homomensura, no cualquier otra, la que está siendo puesta en tela de juicio, razón por la que Protágoras no puede rehusar el debate como precaución estratégica para evitar ser refutado. En otras palabras, Protágoras no puede hacer oídos sordos a la creencia de sus oponentes porque cuanto estos afirman -y esto es algo que en el texto se subraya suficientemente- concierne a "la propia creencia" (*peri tês hautou oiéseos, Teet. 171a-; ten hautou, 171b1*).

(ii) La lectura que propongo no da lugar a la dificultad que plantea a Emilsson la afirmación, en *Teet. 171b3*, de que los oponentes de Protágoras «no admiten (*ou sunjoroúsin*) para sí estar equivocados» [3]. La afirmación sorprende, opina el autor, porque uno esperaría que cualquier mención de admisión o de rechazo a admitir algo a la parte opositora proceda de Protágoras, cuya doctrina está siendo enjuiciada, más bien que de sus oponentes.⁶ De acuerdo a mi interpretación, sin embargo, dicha afirmación sólo expresa que la mayoría no se ve forzada a conceder en virtud de anteriores -propias- admisiones, que están equivocados, como en cambio sí Protágoras. En tal sentido, está dentro del propósito de Platón, según interpreto, establecer un contraste entre la posición de Protágoras y la de sus oponentes. Y no es sólo que el primero, en virtud de sostener que todos dicen la verdad, terminará dando la razón a sus oponentes, admitiendo que está equivocado (= no todos dicen la verdad), en tanto que los últimos "no harán una admisión paralela a Protágoras".⁷ Ocurre, además, que la admisión de estar en un error, puesto que el sofista llega a ella a partir de sostener

6 Cfr. Emilsson, *ob. cit.*, espec. p. 139 n.8.

7 Cfr. Emilsson, *ob. cit.*, p. 142.

que *no es posible equivocarse* (lit. “todos dicen las cosas que son”, i.e. verdaderas), toma la forma de una contradicción. Sus opositores, en cambio, niegan la doctrina de la medida creyendo que hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, pudiéndose mantener firme -a diferencia de Protágoras- en esa creencia y evitando, gracias a ello, caer en una contradicción [3]. Una de las enseñanzas del argumento, así interpretado, es que la tesis protagórica no puede ser afirmada consistentemente porque sus consecuencias niegan sus premisas; en cambio, su negación se le impone a quien pretenda llevar adelante un tren de pensamiento sin caer en contradicción.

(iii) Lo cierto es que Emilsson, al asignar a *sunjoreîn* el significado de *admitir* -y en el caso presente, negativo, *rehusarse a admitir*- lo que *otro* ha dicho, se ve llevado a preguntar qué podría haber dicho Protágoras como para que sus oponentes reaccionen tal como, en su opinión, describe Platón en [3],⁸ al decir que ellos “no admiten para sí estar equivocados”. Su respuesta es que Protágoras debe haber manifestado algo acerca de que sus oponentes están equivocados, si no en sentido absoluto (*simpliciter*) -la doctrina de la medida, reconoce Emilsson, niega que haya error- relativizando la afirmación. Por este camino, la simple afirmación platónica de que los oponentes de Protágoras «no admiten para sí estar equivocados» [3] se considera descripción de un intercambio verbal bastante más complicado, a saber:

«[3] Protágoras: Pero ustedes deben admitir que vuestra opinión es falsa para mí.

Oponentes: No, no lo admitimos»⁹

8 Cfr. Emilsson, *ob. cit.*, pp. 140 y 143.

9 Al reconstruir de este modo [3], Emilsson se ve obligado a justificar por qué los oponentes de Protágoras deberían rechazar que la propia creencia (de que la doctrina de la medida es falsa) es falsa para aquél. Su respuesta es que rechazar dicha doctrina “es incompatible con la creencia de que su propia creencia es falsa para Protágoras, porque al admitir esto

De este modo se complica considerablemente la cuestión. Como el propio Emilsson reconoce, se hace necesario «suplir en el diálogo reconstruido entre Protágoras y sus oponentes, un enunciado de Protágoras al cual nada corresponde directamente en el texto platónico», i.e. el enunciado de Protágoras en [3], pues no hay modo de explicar la frase «no admiten», a su juicio, sino «a través de postular un enunciado de Protágoras al cual sus oponentes rehusan dar su asentimiento».¹⁰

Tal es, a mi entender, una de las mayores debilidades de la reconstrucción que Emilsson propone. Y la clave del fracaso no es otra que su errónea lectura de *sunjoreîn* como si significase *admitir* o -en caso negativo- rehusarse a admitir lo que *otro* ha dicho, cuando lo cierto es que el texto adquiere mucho mejor sentido si lo entendemos con el significado de tener que admitir algo que se sigue de las *propias* admisiones¹¹ o -si nos enfrentamos a la forma negativa, como en el caso que nos ocupa- verse libre de ello, en el sentido de no tener que admitir en la circunstancia presente ninguna consecuencia indeseable que se siga de alguna de nuestras creencias anteriores. La diferencia es importante, porque mientras que la primera alternativa, la única que

estarían admitiendo que la misma cosa puede ser verdadera para una persona y falsa para otra. Negar la doctrina de la medida es precisamente sostener que tal relatividad de la verdad no es el caso" (cfr. *ob. cit.* p. 142). A mi modo de ver, además de ignorar que mi creer que *p* es perfectamente compatible con admitir que para otros *p* es falso, Emilsson revela una incomprensión profunda de lo que significa, en la perspectiva del *Teeteto*, relativizar la verdad. Si Protágoras relativiza la verdad no es, propiamente, porque niega una verdad capaz de concitar el acuerdo unánime, como se desprende de su observación, sino por negar que dos sujetos puedan discutir, y eventualmente disentir, acerca de lo mismo.

10 Cfr. Emilsson, *ob. cit.*, p. 143.

11 Son particularmente ilustrativos en este sentido los empleos de *synjoreîn* en *Teeteto* 166b y 169d. De los múltiples usos registrados por Liddell & Scott, cfr. espec. *Fedón* 94b y 100a (*accède, assent to, acquiesce in*); *Rep.* 383a, c, 489d, 543b, *Eutif.* 13a, c (*concede or grant in argument*); *Crat.* 435b (*agreement, consent*) y *Fedro* 234e (*one must concede*).

Emilsson parece tener en mente, concierne al derecho *de otro* a desconfiar de mis asertos y poner en tela de juicio la pretensión de validez que les subyace, la segunda apunta al conflicto que se me plantea *a mí mismo*¹² ya sea en el marco de un intercambio verbal con quien mantiene un punto de vista diferente al mío, como en el transcurso de un proceso callado de pensamiento.¹³ Tal es la razón por la cual intentar reconstruir la conversación original mantenida entre Protágoras y sus oponentes, como señalé al comienzo, pierde mucho de su sentido. En efecto, el propósito de Platón no es tanto describir un conflicto entre posiciones encontradas, como el que se le plantea a Protágoras a partir de sus *propias*, no otras admisiones, por mucho que la necesidad de enfrentar a otros sea el detonante y constituya, incluso, el recurso al que se apela en *Teet.* 171a-c -válidamente, a mi entender- para conseguir que Protágoras abandone su certeza y enfrente el juicio de la mayoría.

En este enfrentamiento, sin embargo, la doctrina de la medida resulta inevitablemente refutada, porque la simple admisión del *punto de vista del otro* significa la ruina de Protágoras. En efecto, una vez dada a publicidad y expuesta a la consideración de la mayoría su tesis de que todas las opiniones son verdaderas, Protágoras no tiene otra alternativa que conceder razón a sus oponentes cuando mantienen que dicha tesis no es verdadera y que él está equivocado. Y si es la mayoría la que abre el fuego proclamando que hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, la tesis que defiende impide a Protágoras otra cosa que considerarla verdadera. Su doctrina, en suma, no puede defenderse cuando es atacada, de donde la conclusión que

12 A propósito de esta distinción cf. Cabanchik, S. «Certeza, duda escéptica y saber». En: *Crítica*, (1989), XXI, 62, espec. p. 80.

13 No hay que olvidar que pensamiento y discurso tienen para Platón idéntica estructura. El discurso (*lógos*) no es sino la expresión oral del pensamiento (*doxázein, dia-noeisthai*) y éste, a su vez, un discurso silencioso, más precisamente un *diálogo* silencioso del alma consigo misma. Cf. p.e. *Teeteto* 189e4-190a6, *Sofista* 263c3-264a3, *Filebo* 38e1-8, etc.

Platón extrae del argumento tiene pleno sentido: Protágoras termina concordando (*homologésetai*, *Teet.* 171b9) con la mayoría, lo que significa que la verdad que defiende deja de ser verdadera, en algún sentido, para él mismo.¹⁴ Paradójicamente, esto no ocurre porque haya dejado de creer en su doctrina, sino *en virtud de ella*, i.e. por mantener y comunicar una doctrina semejante.

La interpretación que propongo permite entender por qué a lo largo de la primera parte del *Teeteto*, Platón atribuye a Protágoras distintas tesis que arraigan, en última instancia, en la *negación del punto de vista del otro*. En efecto, mantener que todo juicio es verdadero para quien lo hace, que lo que parece a cada uno es sólo para aquel a quien parece, que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones, o que la contradicción no es posible porque dos sujetos que en apariencia se contradicen no están, en realidad, hablando de lo mismo, todo ello apunta de uno u otro modo a negar la posibilidad de que un sujeto se erija en juez del juicio de otro,¹⁵ algo comprensible tratándose de una doctrina incapaz, a los ojos de Platón, de defenderse cuando es atacada. Lo que Protágoras acaso no previó era que el mero hecho de confiar su verdad a la escritura, el dar a publicidad su doctrina, equivalía a hacerla verdadera de suyo (*simpliciter*), i.e. verdadera no sólo *para él*, sino pasible de ganar la adhesión de unos y el rechazo de otros. Por este camino, el sofista de Abdera terminaba exponiendo su verdad a la consideración del resto de los hombres e

14 La armonía heraclítica, armonía de factores que no son neutros sino opuestos y, como tales, se armonizan a pesar suyo, es una buena imagen del singular acuerdo que se produce entre Protágoras y sus oponentes. Curiosamente, Platón hace referencia a dicho *convenir* o *acordar* a través del empleo de *homologeîn* (*Teet.* 171c9), verbo que como es sabido usó el mismo Heráclito.

15 Cfr. *Teet.* 170d4ss, donde Platón concede a Protágoras que el que juzga tenga para sí por verdadero eso que juzga (*krínein*) pero no ya, una vez que el juicio ha sido expresado (*apophainein*), que a los otros no les sea posible constituirse en jueces de ese juicio (*peritês sês kríseos ... kritâis genésthai*).

instalaba el punto de vista del otro, de cuya negación se nutría el célebre *dictum* del hombre-medida. Tai, al menos, parece haber sido la interpretación de Platón, para quien la doctrina protagórica lleva consigo el germen de su propia destrucción. Pasible de ser puesta en tela de juicio la pretensión de verdad que -quíéralo o no admitir Protágoras- animó su formulación, la doctrina que proclama la imposibilidad de semejante enjuiciamiento se refuta a sí misma. Una de las mayores enseñanzas de la crítica de Platón, así interpretada, es que no hay hablante que no cuestione el *dictum* protagórico: quien pretenda expresar sólo como son las cosas para él, lo mejor que puede hacer es callar. En este sentido, el sofista de Abdera debió contarse entre aquellos que en última instancia "no necesitan ser refutados" -según expresa Platón en *Sofista* 252c- porque "llevan consigo a su enemigo y a su contrincante, y, como el insólito <ventrilocu> Euricles, llevan en ellos mismos siempre ... una voz interior". Protágoras no tiene escapatoria: guarda silencio, fiel a su doctrina de que lo que parece a cada uno es verdadero sólo para aquel a quien parece, o bien, en el mismo momento en que se dispone a comunicar su verdad, deja de tenerla por verdadera. La crítica de Platón es, pues, válida.

La antropología bifronte del Humanismo renacentista

Silvia Magnavacca, José González Ríos, Marcelo Pompei

Universidad de Buenos Aires

Es sabido que, en la historia de la filosofía, la época del Renacimiento constituye un período cuyo estudio ha sido poco frecuentado entre nosotros. Esto nos ha llevado a promover la creación, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, de un grupo de Estudios de Filosofía Renacentista, al que pertenecemos.

La primera objeción que podría oponerse a este proyecto es la de dudar de la existencia real de una *filosofía* en el período en cuestión, al que los prejuicios habituales suelen limitar a una revolución cultural, y especialmente artística, como si los principales nombres del Humanismo no hubieran producido textos de la profundidad y el rigor metafísico del *De ente et uno*, por ejemplo, o de la *Theologia platonica*. Difícilmente puedan juzgarse estas obras el resultado de ese “vómito de renovación” del que Hegel hablaba en referencia al Renacimiento. En tal sentido, sus famosas botas de siete leguas, con las que quería saltar de Descartes a los griegos, no sólo son injustas con el pensamiento medieval; lo son también con el renacentista.

Con todo, la compulsión a un optimista

renacer que muchos perciben en la época es real, pero sólo concierne al plano de la cultura y en sus modos más vistosos, los que se dieron en Italia. En sus demás aristas, y en sus planos más profundos, el Humanismo renacentista estuvo lejos de ser ese período áureo y superficialmente elegante que suponen quienes no se han internado en él. Sus mismas manifestaciones plásticas a menudo hablan de un mundo más trágico que feliz, más duro que sereno, más enigmático e inquieto que apacible. No es extraño si se consideran los puntos de contacto que su siglo más representativo, el XV, muestra con este nuestro que termina. El mismo Foucault se ocupó de sugerirlo, aunque la muerte haya impedido el desarrollo de su tesis. En el orden histórico, el Renacimiento luchó contra la peste, la inflación seguida de una nueva configuración económica, las guerras en las que un incipiente nacionalismo se entremezclaba con la identidad religiosa, la pérdida de la credibilidad de las instituciones, la corrupción política, el surgimiento de nuevas formas de espiritualidad inficionadas de superstición. A esto se suma el desconcierto ante descubrimientos científicos y, sobre todo, tecnológicos, que ensancharon al infinito el mundo y que la filosofía todavía no estaba en condiciones de respaldar con una nueva cosmo-antropovisión, pero que, sin duda, sacudieron profundamente el nido del búho de Minerva y la obligaron a alzar, una vez más, su vuelo.

Como no podía ser de otra manera, la mirada de ese búho se fijó fundamentalmente en el hombre que había recuperado el centro de la escena filosófica -y no sólo filosófica- y que, al asumir tal protagonismo, no sabía todavía cómo mirarse, ni qué pensar de su condición y su destino. Se produce, pues, en la historia del hombre occidental, uno de los períodos más intensos en la búsqueda de conciencia de la propia identidad. Esta nota esencial convierte al Renacimiento en una época típicamente adolescente de Occidente. Al igual que toda adolescencia, es férvida, contradictoria, dada a raptos de entusiasmo, pero también signada por crisis de angustia ante un futuro incierto y la certeza de un pasado que muere. Digamos, de

paso, que es precisamente sobre un universo que agoniza donde Leonardo plasma muchos de sus dibujos teñidos de visiones catastróficas.

Ese carácter contradictorio debía -como de hecho sucedió- traducirse en la antropología filosófica que este período produce. Por una parte, no hay edad que sea más rica en documentos sobre la grandeza del hombre, y sobre esa visión optimista se fundan las concepciones utópicas acerca de un ecumenismo y una paz y justicia universales que la realidad circundante desmentía como nunca. Al respecto, son paradigmáticos el *De dignitate hominis* de Pico della Mirandola y el *De excellentia hominis* de Manetti. Sobre el trasfondo doctrinal de ambos, Campanella y Tomás Moro construirán sus utopías en el siglo siguiente. Pero no es menos cierto que la rigidez de estos diseños utópicos muestra que son construidas también teniendo muy en cuenta algunos aspectos de la naturaleza humana que, en sus respectivas concepciones, parecen exigir férreas pautas exteriores.

En este último sentido, mientras las obras de Machiavelli teorizan sobre una humanidad radicalmente mala, empeñada en una lucha sin piedad, y puesta siempre ante elecciones difíciles, los textos de Leon Battista Alberti -especialmente, el *De familia*- rezuman la desdicha del exilio, la pérdida del patrimonio, la muerte de las ciudades. Y preconizan, a la vez y en consecuencia, algo que también caracteriza a nuestra época: el repliegue en el individualismo ante el desdibujamiento del futuro. En este último plano se debe inscribir la grandeza trágica de Miguel Ángel, mientras que a la primera, al aspecto luminoso de esta antropología bifronte, corresponde la gracia sutil de Rafael. En sus pinturas y en las telas de Botticelli, como en las páginas de Pico o de Manetti, se encontraba el refugio ideal y *sin tiempo* de sucesos demasiado amargos para ser aceptados y asimilados con la serenidad del análisis.

Eugenio Garin lo ha sintetizado con su brillo habitual : "La 'positividad' del Renacimiento -dice en *La cultura del Rinascimento*, Milano, EST, 1996, p. 12- no es, pues, la toma de conciencia de una

edad feliz en la vida humana. Nacido sobre el terreno del arte, sólo en este plano el movimiento renacentista mantiene su valor 'positivo' de conquista y de afirmación de ciertos valores humanos, de ciertos progresos teóricos y morales, contra una realidad que los negaba, en un mundo con dolores de parto y agitado por crisis profundas. Los reinos de Saturno, la edad de oro, son imaginados con mayor fuerza, justamente porque parecen tan lejos de la tierra". En esta línea antropológica humanística se insertan precisamente reflexiones como las de Manetti.

Del pensamiento de Manetti quisiéramos rescatar su carácter casi utópico. Profundo conocedor del griego y el hebreo además del latín, Gianozzo Manetti pertenece al así llamado "primer Humanismo", el que se desarrolla en la primera mitad del siglo XV. No es poco significativa la lista de sus libros de cabecera: las cartas de san Pablo, el *De civitate Dei* como obra política por antonomasia de San Agustín y los tratados éticos de Aristóteles dan cuenta de la vinculación que Manetti establece entre su optimismo antropológico y el compromiso con la vida cívica en la que esos valores que él subrayaba en el hombre debían empeñarse según su concepción. Así, mientras que del Cristianismo enfatizaba la preocupación por los demás, por ese prójimo que es, en primer lugar, el conciudadano, de la filosofía antigua privilegiaba las páginas consagradas a la noción de virtud y, sobre todo, a las exigencias que conlleva.

Así, el optimismo manettiano no debe hacernos pensar en nada relativo a la facilidad. Más aun, el sentido austero y la seriedad de la vida se acentúan en este humanista hasta manifestarse en una intransigencia política que lo obligó finalmente a exiliarse. No puede sorprender, entonces, que la encarnación de la dignidad cívica sea para Manetti, como para Leonardo Bruni, la figura de Dante entre los antecedentes más próximos. Entre los más remotos, y como también era de esperar, la de Sócrates. Por esta razón dedica una pequeña y

significativa obra al respecto: la *Vita Socratis*.

Sócrates no es para él de modo eminente el descubridor del concepto o el campeón de la lucha antisofística. Es sobre todo el ciudadano íntegro que había combatido en los campos de batalla, que había afrontado sin miedo los riesgos de la lucha política, que había dado hijos a la *polis*. En el folio 30 del códice laurenciano de esta obra se lee: "Aun cuando fue sumo filósofo, vivió en Atenas la vida civil como cualquier otro ciudadano. Con los atenienses conversaba, entre ellos contrajo matrimonio, fue magistrado, nada descuidó finalmente de lo que consideraba propio de la vida social".

Sin embargo, no solamente derivan exigencias de su valoración positiva del hombre. Esa valoración positiva del hombre. [...] Su ponderación de la condición humana lo lleva a rechazar aquello que percibe como una amputación de ella propuesta no por el estoicismo en sí mismo sino por lo que se entendía por tal en su ambiente. Consideraba esa propuesta un ideal monástico e inhumano con el que polemizó en el *Dialogus consolatorius de morte filii*, impugnando la pretensión de arrancar del hombre las pasiones. La virtud significa, según Manetti, exaltación de la humanidad, pero de una humanidad integral. Hay que abrazarla -sostiene- "con todas las fuerzas del alma y del cuerpo, ya que ella, si hemos de creer a Cicerón, debe su nombre al de 'virilidad'". Transformarse en piedra insensible es anular, no celebrar, la humanidad. Y de esto se trata en Manetti: del esfuerzo de vivir la propia condición humana en todas sus dimensiones. De ahí que gustara tanto de repetir el dicho de Terencio: "Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno". En el aristotelismo Manetti encuentra una perspectiva más acorde con la suya. Ser hombres significa sentir con los demás, gozar y sufrir con ellos y buscar en la razón no la enemiga sino la guía y la medida de los afectos. Si, pues, "la razón nos distingue de las bestias, la sensibilidad nos separa de las rocas". Este sentido del equilibrio hace que niegue carácter férreo y diamantino a la virtud.

Es ese equilibrio el que preside la especulación de la más importante obra de Manetti: el *De dignitate et excellentia hominis*,

redactado a solicitud de Alfonso de Aragón, quien había quedado insatisfecho de la obra similar que Bartolomeo Fazio redactó para oponerse a la prosa pesimista del *De contemptu mundi* y el *De miseria hominis* de Inocencio III.

En esa obra Manetti hace hincapié en el oficio propio del hombre: entender y *actuar*: *agere et intelligere*. A diferencia de lo que hará Pico della Mirandola en un discurso similar, el texto manettiano no toma como eje el significado metafísico del carácter central del hombre sino el plano antropológico y ético; por eso, se apoya sobre la excelencia de las obras humanas. Así, se evoca el viaje de Jasón y el arrojío de los navegantes, las construcciones admirables de los antiguos y los contemporáneos, las producciones de todas las artes, la literatura, el derecho, todo el mundo del espíritu, es decir todo el reino humano. Nada de esto sería posible sin la libertad; de ahí que Manetti insista en la gravedad de este don que es, a la vez, conquista. Pero el hombre sólo se hace digno de ella con su trabajo.

De esta manera, el valor humano tiene, como trasfondo, la particular dignidad conferida por Dios, y ella ha de ser celebrada en la obra terrena, en la construcción cotidiana de la ciudad, sobre todo, en la seriedad de la vida cívica. El discurso manettiano es, entonces, éticamente comprometedor, pero lo es en la medida de su optimista convicción en la excelencia de los hombres.

Tan indudable como el optimismo antropológico manettiano es el pesimismo de Savonarola. En su reciente artículo sobre "Savonarola e Firenze" (*Rinascimento* LXII, 1994, 39-61), Giancarlo Garfagnini ha vuelto sobre un lugar común para refutarlo: el que ve en este fraile dominico la sombra oscura de un mal sobreviviente Medioevo abatiéndose sobre la luz de un Renacimiento gozoso y floreciente. De Sanctis y hasta Bruno Nardi insistieron en ver a Savonarola como el último rayo de un pasado que atardecía, mientras que Machiavello habría constituido el alba precursora de los tiempos modernos. El primero

simbolizaba el último tipo del viejo hombre medieval; el segundo, el primer tipo del hombre moderno. Mejor todavía, Savonarola es considerado una reminiscencia de la Edad Media, en cuanto profeta y apóstol al modo dantesco; Maquiavelo, un verdadero burgués moderno. Precisamente Nicolás dice en los *Discursos* I, 11, que de un hombre como Savonarola se debe hablar con reverencia. Más allá de las diferencias políticas que los separaban a las que se alude en el capítulo VI de *El Príncipe*, el juicio de Maquiavelo se funda en la sólida cohesión de vida y doctrina del dominico.

Con todo, los reúne la misma lúcida mirada sobre la condición humana: Nicolás sostiene que “los hombres olvidan más fácilmente la muerte de un padre que la pérdida de su patrimonio”. Savonarola, en la célebre carta del 25 de abril del 1475, declara la razón que lo hizo elegir la vida religiosa y rechazar la mundana: “las iniquidades de los hombres [...] los latrocinios, la soberbia, la idolatría”.

Quizás haya sido la formación tomista lo que impidió a Savonarola desarrollar doctrinalmente este pesimismo antropológico. Con todo es lo que esencialmente subyace en todos sus escritos, ya sean los estrictamente filosóficos, como las prédicas. En ellas, jamás se encuentra -y no es poco significativo- una universalización del hombre. Ello obedece a que, en la concepción savonaroliana, tan decidida y explícitamente antiplatónica, la realidad radica en el individuo. Así, cuando vive en Florencia, la humanidad es florentina. A esto responden los términos de su predicación, de la que es ejemplo una de sus últimas invectivas: “Comencé hace ya muchos años a tratar de reconstruirte, Florencia, simplemente y sin filosofía. Entonces, tus sabios me impugnaron [...] Intenté después a mostrarte con argumentos lo que te decía, a mostrártelo con muchas razones. Y entonces tocaste las llagas”.

Es importante recordar una vez más que el claustro no significó para él un retiro en la piadosa contemplación; por el contrario, se propuso si no remediar lo que consideraba esencial en el hombre, al menos, limitar sus consecuencias, a través de la ascesis moral y la

expiación religiosa. Como se sabe, de ella no estaban precisamente exentos los miembros del clero corrupto de la época, contra los cuales se dirigieron tantas veces sus invectivas, ya que lo fundamental es la naturaleza humana a la que ellos pertenecen y ésta no es, de suyo, confiable.

La agria crítica, la invectiva, tienen por objeto la recuperación moral de una ciudad que no quería ver, a la manera del círculo mediceo, como la “nueva Atenas” sino como la “nueva Jerusalén”.

Aun sin negar el carácter cristiano de un humanista como Manetti, es indudable que sus escritos estrictamente antropológicos apuntan a aquello de lo que la misma naturaleza humana es capaz, más acá de la Gracia. En Savonarola, en cambio, es la convicción de *natura lapsa* del hombre lo que cuenta. De ahí que para alcanzar el “siglo nuevo” y construir la Florencia que habría de ser la nueva Jerusalén, los hombres deban pasar antes por el fuego de la purificación, un fuego que sus mismos contemporáneos le hicieron sufrir en su carne.

De esta manera, el optimismo manettiano y el pesimismo de Savonarola confluyen en un mismo compromiso: el de la vida cívica. En el primer caso, porque a tal compromiso obliga el deber de estar a la altura de la dignidad humana; en el segundo, porque constituye un medio para regenerar una naturaleza caída, disminuida por la creencia en el pecado original.

Especialmente teniendo en cuenta lo mencionado acerca de los puntos de simetría entre el final del siglo XV y el nuestro, cabría recordar aquí lo que tan a menudo Umberto Eco trae a colación: aquella maldición china de “Ojalá te toque vivir una época interesante”, en alusión a la gravedad de las dificultades, cuando una configuración histórica se cierra sin que todavía se avizoren los rasgos de la nueva, de la que hay que inventar. El Humanismo renacentista, aun -y sobre

todo- con su antropología filosófica, testimonia la envergadura que la filosofía *puede* alcanzar en una "época interesante". Y, en esa medida, nos invita a generarla.

Nota: Las partes segunda y tercera de esta comunicación pertenecen a José González Ríos y Marcelo Pompei, respectivamente.

Alcances de la "justicia" hesiódica

Armando R. Poratti

Universidad Nacional de Rosario

Hesíodo aparece como el poeta de la 'justicia', el que pone la *cuestión* de *dike*, introduciendo en la semántica heredada de Homero acotaciones y corrimientos que producen un sentido transicional, necesariamente no bien definido. La evolución posterior del concepto -la *dike* política y la temática moral de la 'justicia'- operará retroactivamente sobre el discurso hesiódico, ampliando su alcance aparente y convirtiendo en tarea delicada la detección del sentido y campo originarios. La crítica tradicional presentó una absolutización anacrónica y noblemente ingenua de la justicia, que derivó, hace unas décadas, en la negación del carácter 'moral' de *dike*.¹ También esto podría matizarse.

1. Lectura tradicional, vg. Jaeger, W., (1933), *Paideía* I IV; Solmsen, F., (1949), *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca pp. 87-96; Lasso de la Vega, J. S., (1966), *Ideales de la formación griega*, Madrid , p. 10. Lectura crítica: Gagarin, M., (1973), «*Dike in the Works and Days*», *CP* LXVIII 2, 81-94; (1974), «*Dike in Archaic Greek Thought*», *CPLXIX* 2, 186-97; *Early Greek Law*, (1986), Berkeley, Los Angeles; Havelock, E. A., (1969), "*Dikaioσύνη*", *Phoenix* XXIII 49-70; *The Greek Concept of Justice*, (1978), Cambridge (Mass.); Rodgers, V. A., (1971), "Some Thoughts on *Dike*", *CQ*, NS XXI, 289-301. Que a su vez provoca una reacción: H. Lloyd-Jones, (1971), *The Justice of Zeus*, Berkeley; Dickie, M. W. (1978), "*Dike as a moral term in Homer and Hesiod*", *CP* 73-2, 91-101.

Dike resulta ajena al tronco temático de *Teogonía*, y en especial al orden de Zeus, que no es 'moral' sino fruto de un reparto cuyo equilibrio y conveniencia garantiza su estabilidad en los ámbitos divino y cósmico. En *Erga*, en cambio, una falencia humana constitutiva pone en cuestión el orden, aunque aquí el recurso a Zeus no jugará como justificación sino como instancia crítica. El ámbito de *dike* es claramente 'jurídico': el plural tiene el sentido de 'decisiones judiciales' (entiéndase, procedentes de una autoridad tradicional y prepolítica). *Thémistes* pueden ser 'decisiones' (9) o 'normas' consuetudinarias, 'interpretadas' (y 'malinterpretadas') mediante las *dikai* (221, cf. *Teog.* 85-6). El eje semántico está establecido por la oposición 'derecho/torcido', nociones que se aplican, en formas adjetivales o verbales, a *dike* o *dikai*, y a las palabras que las declaran. La decisión misma y su 'rectitud' (lo que *nosotros* llamaríamos su 'justicia') quedan distinguidas, y pueden coincidir o no. ¿Hay, más allá de lo implícito en la oposición, una noción de 'justicia' -distinta de 'decisión', pero que habrá que buscar bajo la misma palabra, *dike*-?

El comienzo del poema (9) parece introducir una *dike* de Zeus como criterio e instrumento de una función reparadora o reguladora, que podría traducirse por 'justicia' con aparente naturalidad. Entendemos sin embargo que esta *dike* coincide con las *dikai* de 35-36, la nueva decisión (que podría ser también un acuerdo entre las partes) que rectificaría el perjuicio sufrido por Hesíodo, y cuya *rectitud* se conecta con Zeus. Pero no se trata de una 'justicia' transcendente, ni menos del *ejercicio* de *dike* por Zeus, el cual, como simple decisión judicial, corresponde a los hombres.

El marco general está puesto por el pasaje de las Érides, que contrasta la violencia y el engaño, modos 'malos' de adquisición, con el trabajo. Los mitos 'explicarán' la situación antropológica fundamental, Prometeo ubicando el trabajo, mediado por la mujer, en la constelación antropogenética y Razas presentando una ambigüedad que no es exactamente la de la oposición *dike/hýbris*. *Dike* sólo es mencionada -como ausente- en el contexto de Hierro (190, 189, 192). El adjetivo

aparece referido a la raza de Héroes (158); contextualmente no puede tener valor jurídico, y cae dentro del sentido de 'comportamiento adecuado', propio de guerreros, esto es, el 'buen' uso de la fuerza. *Hýbris*, explícitamente mencionada para las tres razas disvaloradas (134, 146, 191), tiene el sentido normal de violencia, y de violencia *mutua*: así entre los hombres de Plata (134-5, no referida a los dioses) y Bronce (145-6). No es aquí el opuesto *inmediato* de *dike*. Esta oposición comenzará a tener sentido en Hierro, transposición mítica del presente: *hýbris* se enfrenta a *dike* como modo pacífico de superar las diferencias; y como los abusos jurídicos aparecen como una forma de violencia, *hýbris* se opondrá a la *rectitud* de la *dike*. La violencia física no parece haber desaparecido (189, 192); pero las edades de la guerra han quedado atrás, y el rostro de *hýbris* es ahora el lenguaje 'torcido' (194). La oposición se introduce explícitamente sólo (213) en el sermón a Perses y los reyes, donde *hýbris* sigue siendo la arbitrariedad jurídica (cf. 216-224). Luego (275) *dike-hýbris* es substituida por *dike b́e*, pero ésta, en principio la violencia física, también se desliza hacia la violencia de la palabra judicial y su manifestación privilegiada en el perjurio.

Una segunda oposición -implícita- contrasta, en movimiento ascendente (213-24), el singular *dike*, como la rectitud que las decisiones deberían exhibir pero que de hecho no tienen, con el plural: *dike* prevalece al final sobre *hýbris*, apoyada por el juramento, que persigue (casi automáticamente) las *dikai* torcidas (cf. 804). Cuando los comedores de regalos deciden las *thémistas* con *dikai* torcidas, *dike* es ruidosamente arrastrada y los sigue de malgrado, lamentándose de (¿por?) las ciudades donde así se la trata; de hecho, cuando es dispensada 'no recta' está rechazada y echada (cf. II. 16.386).

La ciudad 'justa' basa su prosperidad en la administración de *dikai* rectas (225-6, 230) y en no apartarse de lo 'justo': *dikaíou*, que si, como parece, es neutro (226, cf. *tà díkaia* 217), marcaría el punto extremo de abstracción conceptual del texto, pero no implicaría

tampoco una noción de 'justicia' más amplia que la de rectitud judicial. A quienes ocupa *hýbris* y *skhétlia érga*, por el contrario, Zeus les señala (*tekmaíretai*) la *díke*, esto es, la rectitud en los juicios, haciendo padecer calamidades a la ciudad (238-9, cf. 260-2). (Por supuesto, Zeus no la *ejerce*.) *Díke* se generaliza hasta significar la 'justicia' de la ciudad (cf. 269), esto es, el conjunto de decisiones, rectas o torcidas, de los gobernantes, casi con el alcance de 'proceso jurídico en general'. Agregando el sentido valorativo que hace de ella la rectitud de esta administración, alcanzamos (256) la 'personificación' de *Díke* como hija de Zeus (que en la visión arcaica no es una abstracción). Con este nuevo paso, *díke* como procedimiento tiende a mutarse en un 'poder'. Pero aun así su contenido se agota en la oposición al ámbito de lo 'torcido', referido como siempre a las palabras y decisiones judiciales (258, 260 4).

Díke aparece tan ligada a la decisión judicial que hasta podría confundirse, en un momento prepolítico, con la exigencia de un proceso legal efectivo. Es la tesis de M. Gagarin: el texto reclamaría a los *basileis* un sistema que substituya a la acción directa, condición -junto al trabajo eficiente- de la prosperidad. Pero *díke* tiene que ver con la superación, no de la mera violencia, sino de las formas tradicionales y por supuesto ya existentes de decisión judicial, dentro de una evolución que se encamina hacia la escritura y publicidad de las normas, y sobre el fondo del malestar de sectores en ascenso. La *díke* hesiódica conserva por cierto el sentido homérico de resolución pacífica de los conflictos: el cierre del pasaje (276-9) la presenta como don de Zeus que opera el discrimen entre lo humano y la violencia animal, convirtiéndola en una condición antropológica esencial, que anuncia -sin la nota política- el mito del *Protágoras* platónico. Pero el gran aporte de Hesíodo ha sido yuxtaponer al sentido de 'decisión' el de '*rectitud* de la decisión'. Esto puede parecer menos que alguna gran concepción sobre la 'justicia', pero es el paso enorme que abre un ámbito no fáctico y normativo, y que posibilitará cualquier concepción 'moral' posterior.

Dike cumple una función correctiva, y recibe su contenido del ámbito al que se aplica, que en Hesíodo no es el crimen de sangre sino la obtención y distribución de la riqueza. La exhortación al trabajo (286 ss.) propone el modo de adquisición opuesto a *hýbris* y *bíe*. El trabajo ocupa el lugar de la aptitud heroica, en los versos (286-292) que presentan las vías opuestas de la 'ruindad' (*kakótes*) y la *areté*, delante de la cual los dioses pusieron el sudor. Pero esta misma *areté*, y la gloria y fama heroica (*kálydos*) ligada a ella, reaparecerán como una consecuencia, no del trabajo como tal, sino de aquello que realmente excita la envidia: la riqueza (*plóutos*) (313). El trabajo no es degradante, pero esto tiene que ser explícitamente dicho. Ni es valorado en sí mismo: sólo vale como modo decente de evitar el hambre, y más todavía, como precondition de la riqueza (381-2 'Si el deseo en el pecho anhela para ti la riqueza, acumula trabajo sobre trabajo'). Esas riquezas (*khremata*) son la vida misma (*psykhé*) de los mortales, que por ellas la arriesgan en el mar (686-7).

La teología hesiódica hace de Zeus el garante de *dike* como rectitud de las decisiones. Pero justo en el ápice de esta afirmación, las dudas del poeta aportan un violento anticlímax: es mejor no ser *dikaíos*, uno mismo y su hijo, si el *ádikos* recibe más *dike*; aunque se admite, con reticencia, que esto no sería ratificado por Zeus (270-4, cf. 333-4). La aparente contradicción se resuelve dando al adjetivo el sentido de 'comportamiento apropiado' y al sustantivo el de decisión (favorable). Pero el contraste entre el movimiento anterior y esta dura interrupción revelan la consciencia, todavía incipiente, de la inadecuación del orden tradicional, que transpasa de ambigüedad el discurso.

Deberíamos confiar en el cumplimiento final de *dike*: la riqueza obtenida violentamente no es duradera (320), y los dioses se ocupan de arruinar el *oikos* del culpable; la rapiña es un mal que da la muerte (356). Este arrebato es puesto entre los más graves crímenes (calificados como 'injustos', i.e. 'impropios', *érga ádika*) a los que Zeus mismo da su merecida retribución (327-334). *Hýbris* aplasta al pobre y también al rico y *dike* se impone a su hora, con ayuda del juramento

semipersonificado (214 9). Zeus hace florecientes o infelices las ciudades según sus gobernantes, pagando a veces todos por uno. Se entera de todo, con la ayuda de *daímones* vigías, su hija Dike y por sí mismo. El mal se vuelve contra el malvado (252 267). El arcaico principio de que la culpa tiene a la larga consecuencias en la descendencia (284 5) salva en cierto modo el cumplimiento de la retribución. Y sin embargo, Hesíodo no ve este cumplimiento como inexorable: Zeus, cuyo ojo todo lo ve, 'mira' la justicia de una ciudad, 'si quiere' (267 9). Aun, pues, si hay elementos que apuntan hacia un cumplimiento necesario de la 'justicia', *dike* no alcanza a ser un orden inviolable. En el fondo, *dike* nunca supera totalmente su significado concreto y particularizado de 'fallo', es algo sujeto a decisión en cada caso, y la arbitrariedad es en principio siempre posible. Zeus puede enderezar lo torcido, pero también este cumplimiento mediato sigue dependiendo del dios como de una voluntad particular, y no logra convertirse en un orden objetivo y válido por sí.

Una '*dike* de Zeus' que se cumpliera necesariamente funcionaría como un esquema ontológico. Hay en principio en Hesíodo una aceptación del orden aristocrático; pero la conexión de *dike* como 'rectitud' con Zeus la disocia de los *basileis* y permite el despegue crítico del orden dado y la base para desarrollos post-hesíodicos. En esta dirección la *dike* hesiódica señala hacia un orden moral, esto es, normativo y/o valorativo. En ambos sentidos -'ontológico' y 'moral'- apunta a constituirse en un orden objetivo, que no termina de cuajar. Todavía no ha emergido la *pólis*, pero estamos a sus puertas. *Dike* se volverá una potencia necesaria cuando el orden político deba afrontar una nueva y más violenta dinámica de la riqueza, ligada a la supresión del límite (Solón 4, 13 West).

La cuestión de la *eudaimonía* aristotélica desde la perspectiva de *Ética Eudemia*.

Paula Satne

Universidad de Buenos Aires

La *Ética Nicomaquea* (EN) se considera tradicionalmente como el escrito ético más importante, sin embargo ciertos problemas de interpretación relacionados con la concepción de la *eudaimonía* hacen peligrar la unidad y consistencia de la obra.

La felicidad en EN es el fin último en vistas al cual se realizan las acciones y elecciones humanas y consiste en una actividad denominada de modo general "vivir bien" (I, 1095 a 18-20). Hay tres géneros de vida que comúnmente se proponen como felices: la vida del placer, la vida política y la vida contemplativa (I, 4, 1095 b 15-20). La vida del placer es descartada rápidamente, pero con respecto a las otras dos ha estado siempre en discusión cuál de las dos constituye la vida más feliz. A partir de un importante artículo de Hardie (1965) la polémica tomó un nuevo rumbo. Hardie señaló que subsisten en EN dos concepciones distintas de la felicidad basadas en una doble concepción del fin último. Por un lado, en algunos textos de EN I y X la felicidad es presentada como un "fin dominante", es decir como una actividad exclusiva con vistas a la cual todas las demás cosas son perseguidas. Tal fin

exclusivo es en términos de EN X 7 la actividad de la función propia del hombre, el *nous*, denominada contemplación. Por otro lado, en los textos donde se trata la virtud, el grueso de la obra de los libros II al IX, el fin último es entendido como un “fin inclusivo” compuesto por una multitud de fines independientemente valorados. Para Hardie ambas concepciones del fin son contradictorias y conviven en la EN. A partir de esta distinción, los comentaristas se dividieron entre aquellos que sostienen que la felicidad es un “fin dominante “ y aquellos que la entienden como un “fin inclusivo”.

Así, los problemas de interpretación para la *eudaimonía* en EN son complejos. Un examen detallado puede leerse en el artículo de O. Guariglia, *La eudaimonía en Aristóteles: un reexamen* que será publicado en el próximo número de la revista *Methexis*. En este artículo Guariglia sugiere una diferente doctrina de la felicidad en EE en virtud del ideal de “vida bella” esbozado en EE VIII 3. Mi interés es avanzar en esta dirección y presentar la cuestión de la *eudaimonía* desde la perspectiva de *Ética Eudemia* a la luz de la actual polémica fin inclusivo-fin dominante. La tesis general es que un examen de EE puede resultar esclarecedor para una revisión de EN. Presentaré una argumentación en favor de la visión inclusiva para EE siguiendo a tres autores: J. Cooper (1975), A. Kenny (1978 y 1992) y S. Broadie (1991).

La cuestión en EE es relevante porque se conecta con la interpretación de EN. Los libros centrales IV, V, VI de EE son idénticos a los V, VI, VII de EN. Es un problema para la crítica filológica y filosófica establecer a cuál de las dos obras pertenecieron originalmente. Tradicionalmente se consideran propios de EN, pero en los últimos años Kenny (1978) intentó demostrar que eran eudemios. Gran parte de su análisis se basa sobre la comparación de los libros donde se trata la felicidad, EE I, II 1, VIII y EN I, X con los libros comunes cuyo sujeto es la virtud moral. La conclusión de Kenny es que los libros I y VIII de EE están en mayor consonancia con los libros disputados y que por tanto le pertenecieron originalmente, salvándose así la unidad de EN. No desarrollaré esta cuestión, pero debe tenerse en cuenta en el

análisis de la *eudaimonía* que aquí se desplegará.

El comienzo del libro I no deja dudas de que el sujeto de la obra es la felicidad: "Ante todo se ha de examinar en qué consiste el vivir bien y cómo adquirirlo" (1214 a 15). Para la primera [...] se presentan las tres vidas como candidatas a la vida más feliz: la de la virtud, la de la sabiduría (*phronesis*) y la del placer» (1214 a 30-4). Inmediatamente se dice: "... y algunos creen también que la vida feliz es una consecuencia de todas estas cosas, otros que lo es de dos de ellas, y otros que consiste en una sola de ellas" (1214 b 5), anunciando la posibilidad de un compuesto. Luego se establece que la elección humana tiene como meta el "vivir bien" (1214 b 5-7) y que la felicidad es el mayor y el mejor de los bienes humanos (1217 a 22-3). En EE II 1 aparece el argumento de la función que le permite concluir que la felicidad es "la buena actividad de la parte distintivamente humana del alma" (1219 a 27-35). J. Cooper acentuó la diferencia que hay entre el argumento del *ergon* en EE y EN. Mientras que en EN se dice "*ergon* del hombre", en EE se usa la expresión "*ergon* del alma", de origen platónico, en concordancia con una psicología dual del alma humana propia del pensamiento aristotélico anterior al tratado *De anima* donde tanto la parte emotiva como la racional son constitutivas del hombre (1220 a 1-5). Es decir, la felicidad debe incluir la actividad de las virtudes éticas y las dianoéticas. El pasaje más importante para la interpretación inclusiva es: "Y dado que la felicidad era algo perfecto, y que hay una vida perfecta y otra imperfecta y lo mismo ocurre con la virtud (pues una cosa es total y otra parcial) y que la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, entonces la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta" (1219 a 35-9). El problema es aquí cuál es el significado de "perfecto"; la palabra griega para perfecto es "*teleion*" que puede significar tanto "supremo" como "completo". Si se trata de la virtud suprema hay lugar para una interpretación dominante; si se trata de virtud completa, la felicidad debe ser entendida como un fin inclusivo. Gran parte de la discusión en EN pasa por el esclarecimiento de la perfección en la felicidad. Pero en este texto hay mayores

argumentos para tomar "perfecto" como "completo": la alusión a una "virtud total y otra parcial" y el pasaje donde se dice "así como una buena constitución física se compone de virtudes particulares, así también la virtud del alma, en cuanto fin" (1220 a 2-4), junto con la concepción dual del alma humana favorecen la visión inclusivista.

De este modo la virtud cuya actividad es la felicidad debe ser completa, requiere la virtud de todas las partes. Los tres autores concuerdan en que la virtud completa en cuya actividad consiste la *eudaimonía* anunciada en EE II 1 es la virtud de la *kaloskagathia* introducida en el libro VIII 3 : "Sobre cada virtud en particular hemos hablado antes; ahora, puesto que hemos definido separadamente sus significados, debemos describir la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza (*kaloskagathia*). Aquel que merezca esta denominación debe, necesariamente, poseer las virtudes particulares" (1248 b 7-10). Hasta aquí lo que se sostiene es que la felicidad consiste en la actividad excelente de la virtud perfecta del alma que, al ser esta última doble, incluye tanto la virtud de la parte emotiva como la virtud de la parte racional. Pero la nobleza no es una mera adición, sino que conlleva una distinción que resignifica la moral aristotélica y permite explicar la relación de la virtud y la contemplación. La tesis de Broadie es que la nobleza introduce una nueva distinción para la elección de los bienes naturales que completa la norma ofrecida por la virtud moral y la *phronesis*. En EE VIII 3 se hace una nueva distinción de bienes entre bienes naturales, meramente bienes y bienes nobles. Los bienes naturales son bienes materiales necesarios para la vida, cosas como honor, riqueza, fuerza, etc. (1249 b 28); estos son naturalmente neutros ya que su bondad deriva del uso dado por el agente. Así si los usa el intemperante pierden su bondad y si los usa el virtuoso se convierten en bienes. Luego hay otra distinción entre bienes y bienes nobles, ambos son fines en sí mismos pero la diferencia está en que los bienes nobles son además laudables (1248 b 15-20). Esta diferencia deriva de las diferentes actitudes reflexivas que tiene el agente frente a la acción virtuosa, por eso la división de bienes supone una distinción

entre dos tipos de gente buena, el noble y el "lacedemonio" como ejemplo de la actitud utilitarista. "Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles en vista a ellos mismos y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la virtud" (1248 b 33-5) y el "lacedemonio" es bueno (se comporta de modo correcto frente a los bienes naturales) pero no tiene nobleza ya que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos y realiza acciones virtuosas accidentalmente (1249 a 1-15). El noble es aquel que persigue los bienes naturales sólo por la persecución de las acciones virtuosas para las cuales tales bienes sirven. Los lacedemonios son aquellos que actúan de acuerdo a la virtud, la eligen por sí misma (ya que ésta es una condición necesaria no sólo para la nobleza sino para la simple bondad [EE V = EN VI, 1144 a 13-20]) pero aunque reconocen la virtud en sus actos, creen que la virtud sirve para la persecución de bienes no morales. Luego Aristóteles concluye que "la *kaloskagathia* es la virtud perfecta" (1249 a 16). Aquí Kenny entiende "perfecto" en el doble sentido de completo, en tanto es la amalgama de las diferentes virtudes, y supremo, en tanto es un fin que se persigue siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. De este modo la nobleza perfecciona la bondad moral ordinaria y la sabiduría en tanto deriva, según lo dicho, tanto de la actitud reflexiva del agente como de ciertos objetos que son nobles. Para Broadie además de las virtudes y acciones virtuosas la *theoria* también debe ser considerada como intrínsecamente noble. Por eso su realización no es éticamente opcional. Si la *theoria* es noble en sí misma entonces su actividad es indispensable para la nobleza. Broadie apoya su interpretación en la línea 1249 b 19 que dice "es (la *theoria*) el límite más noble", o sea la *theoria* se encuentra entre los fines nobles. De este modo si la nobleza establece un límite para la elección de bienes naturales, este límite debe ser ofrecido tanto por las virtudes nobles como por la contemplación. El texto termina: "Así, esta elección y adquisición de bienes naturales -bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros- que más promueve la contemplación de la divinidad, es la

mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por exceso o defecto impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal" (1249 b 16-19). Éste es uno de los pasajes conflictivos ya que a veces ha sido tomado como implicando que sólo la contemplación es la norma para la elección de bienes. Pero la cláusula final dice que *theoria* promueve el percibir lo menos posible la parte irracional, pero la parte racional es doble y en su doble aspecto promueve la actividad propiamente humana. Además se dice que la *theoria* es lo más noble y ésta parece ser la causa de que sea la norma para los bienes naturales ya que lo que diferenciaba la actitud del noble de la del bueno era su alejamiento de la utilidad y nada está más alejado de la utilidad que la *theoria* en tanto es causa final y no eficiente. La distinción de la nobleza ya implicaba un límite para los bienes naturales pero ahora se agrega otro, ya que los bienes naturales para la vida política, bajo ciertas circunstancias, pueden ser excesivos y la *theoria* aporta la medida necesaria para la excelencia de la virtud práctica. Pero *theoria* y virtud regulan la elección de los bienes de diferentes modos, cada virtud posee su justo medio determinado por la prudencia que prescribe los medios para la obtención del fin deseado, pero la *theoria* no es una facultad práctica, por lo tanto si es un fin lo es en el sentido de un objetivo positivamente deseado, no como la medicina que prescribe sino como la salud que provee el fin. Así Broadie se opone a la interpretación de Jaeger que subordinaba la vida práctica a la sabiduría; al contrario, para Broadie en EE el foco es práctico ya que incluso la *theoria* tiene una función práctica en la medida que ilumina la acción y elección humana pero a diferencia de las otras virtudes que son prescriptivas, la *theoria* solo regla en tanto fin amado y buscado. De modo que la felicidad es la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta (1219 a 18) y la virtud perfecta es la *kaloskagathia* cuya actividad da como resultado una vida de sabiduría práctica iluminada por nobleza y mirando hacia la *theoria*.

Pero la mayor dificultad está dada por el siguiente pasaje: "Es

preciso vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre se compone de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda ; y esto también es lo que ocurre con respecto a la facultad teórica . Pues Dios no gobierna dando órdenes sino que es el fin en vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra fin es ambigua como se ha distinguido en otra parte), puesto que Dios no necesita nada (1249 b 5-15). Este pasaje es muy complejo y ha suscitado un extenso debate tanto filosófico como filológico que me es imposible abordar en toda su extensión. Basten, por el momento, las siguientes distinciones.

La aparición de Dios (*theos*) es tan extraña dentro de la obra que von Arnim propuso que se trataba de una interpolación cristiana que debía enmendarse por '*nous*'. Dirlmeier no lo toma como una enmienda pero si como una interpretación. En esta lectura la facultad racional es entendida como doble y, el entendimiento como la parte que gobierna y la prudencia como la que obedece (1249 b 11); el entendimiento es la razón de ser de las órdenes dadas por la prudencia, así como la medicina prescribe para la salud. De este modo aquí se presentaría a la contemplación como el máximo principio rector de la razón tomado en un status divino que se acerca a la concepción de EN X . Así Dirlmeier sostiene que no hay gran divergencia entre ambas obras. A Dirlmeier se opuso Verdenius que demostró que Aristóteles nunca usa "*theos*" para nombrar al "*nous*". A partir de esto Kenny (1992) da una interpretación inclusiva de este pasaje. Kenny entiende 1249 b 11 aludiendo no a una distinción dentro de la razón sino en el hombre, la parte superior, la racional y la parte inferior, la irracional. La facultad racional es doble pero no subordinada. A su vez hay un doble principio en el alma, por un lado la facultad teórica en sentido amplio que incluye tanto virtud como contemplación, por otro Dios como el fin en

vistas al cual la facultad racional dirige su actividad. Kenny lee en 1249 b : “pero aquella que por exceso o defecto impide el servicio y la contemplación de Dios es mala”. Aquí “servicio y contemplación” hace referencia a la doble facultad racional ya que con «servicio» se refiere a la virtud moral.

Tanto la razón práctica como la razón teórica tienen como fin a Dios : la contemplación porque lo tiene como objeto de estudio; la virtud moral tiene como fin a Dios, en el sentido que Dios tiene como tarea las cosas nobles y el hombre contribuye al esplendor del universo realizando tales actos nobles. Como soporte de su interpretación Kenny trae a colación un diálogo platónico, el *Euthyphro*, donde se sostendría la misma concepción del modo en que las acciones justas contribuyen a la tarea de Dios.

Los argumentos aquí presentados son las principales razones para una interpretación inclusiva. Hasta donde puedo ver, la objeción principal es el pasaje 1249 b 5- 21. Tanto Broadie como Kenny no dan una interpretación concluyente. Broadie deja la cuestión de la relación entre *theoria* y Dios abierta y Kenny no justifica por qué Aristóteles en una obra tardía (según Kenny EE es tardía) recurriría a un diálogo platónico ni da razones fuertes para sostener la correspondencia entre las dos obras. A partir de este debate y de estas discordancias se abre una amplia discusión que merecería ser seguida.

Bibliografía

Broadie, S., (1991), *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press.

Cooper, J.M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass.

Guariglia, O., «La eudaiminía en Aristóteles, un reexamen». En prensa.

(1992), *Ética y Política según Aristóteles*, Bs. As. CEAL, 1992.

Hardie, W. F. R., "The Final Good in Aristotles Ethics". En: *Philosophy*, 40, (1965), pp. 277-295.

Jaeger, W., (1946) *Aristóteles*, México, FCE.

Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford.

(1992), *Aristotle*, Oxford.

Antecedentes en el cosmos jurídico-moral de Anaximandro

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires

A lo largo de la historia, el fragmento 12 B 1 del filósofo presocrático Anaximandro de Mileto, quien vivió aproximadamente entre los siglos VII-VI a. C. (610/9-547/6), y que formó parte de la llamada «escuela jónica o de Mileto», ha sido objeto de interpretaciones de diversa índole, a saber: físicas, teológicas, ético-jurídicas, ontológicas, filológicas, etc.¹ Dicho fragmento, que nos llega a partir de la reconstrucción parcial que Simplicio hace de la obra de Teofrasto, en *Física*, 24, 13-25, afirma que: «...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad;

1 Para una visión de conjunto respecto de las fuentes y de las líneas principales que configuran el pensamiento de Anaximandro, cf. especialmente Diels, H. - Kranz, W., (1956), *Die fragmente der Vorsokratiker*, 8va. ed., Berlin; Burnet, J., (1948), *Early Greek Philosophy*, London, pp. 50-72; Zeller, E. - Mondolfo, R., (1938), *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, pp. 135-205; Kahn, CH.H., (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York; Kirk, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M., (1987), *Los filósofos presocráticos*, trad. cast., Madrid, Gredos, pp. 153-211; Eggers Lan, C. - Juliá, V., (1978), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, vol. I, pp. 82-129; Guariglia, O.N., «Anaximandro de Mileto». En *Anales de filología clásica*, (1964-65), IX, Buenos Aires, pp. 23-155; Anaximandre, (1991), *Fragments et Témoignages*, Paris; Barnes, J., (1992), *Los presocráticos*, trad. cast., Madrid, Cátedra, pp. 29-50; Brun, J., (1995), *Los presocráticos*, trad. cast., México, Publicaciones Cruz, pp. 18-24.

en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo...».²

En el presente trabajo nos proponemos apoyar una interpretación jurídico-moral del fragmento 12 B 1 de Anaximandro recurriendo a la poesía político-moral de Solón. En efecto, creemos que entre ambas concepciones pueden hallarse importantes puntos de coincidencia que nos hacen concebir a la poesía solónica como un claro antecedente del cosmos jurídico-moral de Anaximandro contenido en 12 B 1. Empero, antes de relevar tales puntos, conviene, en primer lugar, explicitar los elementos que nos hacen suscribir una concepción jurídico-moral respecto del fragmento de Anaximandro, y, en segundo lugar, encuadrar brevemente el pensamiento de Solón.

Respecto de la concepción jurídico-moral señalada, cabe enumerar los siguientes elementos:

a) "Lo Infinito/Ilimitado" (tò ápeiron), al cual aluden los pronombres contenidos en las expresiones «a partir de donde» (ex òn) y «hacia allí» (eis taúta),³ es caracterizado por Aristóteles en *Física*

2 De todas las traducciones del fragmento 12 B 1 de que disponemos, nos inclinamos por la que ofrecen Eggers Lan - Juliá, *op. cit.*, vol. 1, pp. 105-106 (la cual coincide, en parte, con la ofrecida por Barnes, J., *op. cit.*, p. 41), puesto que ésta, por un lado, resalta en la traducción los dos pronombres contenidos en las expresiones «a partir de donde» - «hacia allí» (ex òn-eis taúta) y, por otro, traduce por un indeterminado «para las cosas» el dativo plural toís oúsi. Por el contrario, en la traducción que hacen Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.*, p. 164, los dos pronombres no son traducidos de una manera tan manifiesta como en la traducción anterior y, a su vez, la traducción del dativo plural por «a los seres existentes» le da al término una delimitación ontológica más determinada que el anterior «para las cosas».

3 Respecto del tema de los plurales «ex òn-eis taúta» que aparecen en la primera parte del fragmento 12 B 1, cabe señalar las tres interpretaciones más relevantes que se adujeron sobre los mismos, las cuales los conciben como: i) plurales genéricos (cf. Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.*, p. 179); ii) plurales que se refieren a los «elementos», a los cuales hace alusión Simplicio, en *Fis.*, 24, 13-25=DK 12 A 9 y 12 B 1, (cf. Kahn, *op. cit.*, nota 8, pp. 166 ss.); iii) los plurales se refieren a lo ápeiron concebido no como una entidad singular, sino

4, 203b7, como «*lo divino*» y principio omniabarcante y omnirrector de «las cosas» que contiene en su seno. En tal sentido, lo *ápeiron* se revelaría como la ley suprema que rige el 'nacimiento' y 'perecimiento' de todas «las cosas» que imperan en el cosmos humano y natural, en la medida en que «*todo lo abarca y gobierna*» con su poder absoluto o carente de límites. De este modo, «lo divino» representaría una instancia impersonal que impone una ley y un orden al cosmos; legalidad que, por otra parte, tendría como objeto garantizar la permanencia de un orden igualitario donde las fuerzas contrarias se equilibren recíprocamente en el transcurso de su proceso de oposición; de tal forma que si una domina o prevalece por un momento, será, a su turno, dominada por la otra.

b) Creemos, al igual que Jaeger,⁴ que Anaximandro define el orden cósmico mediante una metáfora legalista que, tomada de la sociedad humana, se proyecta desde esta última hacia el acontecer natural. En tal sentido, el cosmos contenido en 12 B 1 podría ser visto, a nuestro entender, desde una perspectiva jurídico-moral, en la medida en que el mismo aparece como un universo de lucha u oposición entre «cosas» contrarias, que, periódica y alternadamente, produce rupturas y restablecimientos de un orden. Así pues, la ruptura de dicho orden por la acción de un contrario sobre otro implica una «injusticia» (*adikía*), a la cual sucede una justicia retributiva o compensatoria que «las cosas» contrarias deben pagarse mutuamente (*didónai autá díken allélois*).

como una magnitud (cf. Cherniss, H., (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. cast., México, UNAM, p. 377).

4 Cf. la interpretación del fragmento de Anaximandro aducida por Jaeger (1957), en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, F.C.E., I, cap. IX, pp. 158-160, y también en (1992), *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast., México, F.C.E., pp. 40-42, la cual concibe al devenir, la oposición mutua y el perecer de «las cosas» a la luz de una contienda jurídica, en la cual, de acuerdo con la sentencia del Tiempo-juez, aquellas «cosas» tendrán que expiar e indemnizar la injusticia cometida.

Justicia que repara y restaura, de manera provisoria, el orden anteriormente resquebrajado.

c) Las dos frases finales que cierran, respectivamente, las dos partes componentes del fragmento, a saber: «según la necesidad» y «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», refuerzan, creemos, la concepción jurídico-moral del orden cósmico que leemos en el fragmento, por cuanto que la primera apunta a mostrar la inevitabilidad de la «necesidad»,⁵ a la cual están supeditadas inexorablemente «las cosas» contrarias. Y, respecto de la segunda frase, en tanto que el 'tiempo' aparece como un tribunal que, al parecer, fija y supervisa la retribución o pago mutuo entre las partes en conflicto.

Pasemos ahora al poeta-legislador Solón.⁶ Sabemos que el mismo, hacia el 594/3 a. C., fue investido, por acuerdo de la ciudad, arconte en Atenas, a fin de que actuase como 'reformador' de la constitución y 'árbitro' ante un clima de inminente catástrofe social y política, motivado por la desesperada situación económica de los campesinos y por las reivindicaciones jurídico-políticas de una incipiente 'clase' media comerciante contra la nobleza terrateniente. Además de la composición de poesía (elegías y yambos) de contenido predominantemente moral y político, Solón, como hombre de Estado, instrumentó una serie de reformas constitucionales destinadas a lograr una 'reconciliación' y un equilibrio social entre los dos 'bandos' en conflicto (ricos y pobres).⁷

5 Para algunos intérpretes tal «necesidad» (τὸ χρεόν) se relaciona estrechamente con la noción griega de 'destino'. Respecto de dicha identificación, cf. Kahn, *op. cit.*, p. 180.

6 Sobre el pensamiento y la obra político-moral de Solón, cf. (1981), *Líricos Griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, trad. cast., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, vol. I, pp. 169-204; Aristóteles, (1984) *Constitución de los atenienses*, trad. cast., Madrid, Gredos; Jaeger, W., «Solón: Principio de la formación política de Atenas». En: *op. cit.*, I, cap. VIII, pp. 137-149; Vlastos, G., «Solonian Justice», (1946). En: *Studies in Greek Philosophy*, New Jersey, 1996, vol. I, pp. 32-56.

7 Cf. al respecto el fragmento 5: «[...] y de los que tenían el poder y eran considerados por

Ahora bien, en cuanto a los *puntos de coincidencia* que, a nuestro entender, se pueden reconocer entre el cosmos jurídico-moral de Anaximandro y la poesía político-moral de Solón, cabe señalar:

En primer lugar, en ambas concepciones se advierte la búsqueda de una íntima legalidad o norma que regule, de forma immanente, el orden de la naturaleza y el de la vida humana y social. En efecto, entre la ley física y la ley moral se da, creemos, un claro paralelismo que se puede leer en los fragmentos 1 (vv. 15-32) y 9,⁸ y,

sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero; me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte escudo y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia... Como mejor seguiré el pueblo a sus jefes es si no se le deja demasiado suelto ni se le oprime; pues la hartura (Kóros) engendra el desenfreno (hýbris) cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado... En asuntos importantes es difícil agradar a todos». (El subrayado es nuestro.) A su vez, en el fragmento 24 (vv. 15-20) afirma que: *«Juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final, como había prometido; y, de otro lado, escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta».* En éstos y otros poemas posteriores a su arcontado (cf. asimismo frags. 23 y 25), Solón puso de manifiesto claramente el sentido último que inspiró su política, a saber: la mediación o conciliación entre los dos partidos o «bandos» contendientes.

8 *«Al principio es de poca importancia, pero su final es doloroso: pues las obras de la injusticia no son duraderas para los mortales, sino que Zeus está atento al fin de todo lo que sucede y rápidamente, del mismo modo que las nubes son dispersadas en breve espacio por el viento de la primavera, que después de remover las profundidades del mar estéril, abundante en olas, y de destruir los prósperos cultivos en la tierra fértil en trigo, llega al asiento de los dioses, al elevado cielo, y de nuevo muestra a la vista un tiempo sereno y brilla un sol ardiente, hermoso, sobre los fértiles campos y ya no se ve ninguna nube - de esta misma manera es el castigo de Zeus, y no se irrita fácilmente ante cada delito, como un hombre mortal; pero, a la larga, el que tiene un corazón pecador no le pasa siempre inadvertido y el castigo, bien cierto, se hace visible al fin: tan sólo, uno paga su culpa inmediatamente y otro después; y los que con su persona escapan a la pena sin que les alcance en su acometida el castigo fatal de los dioses, éste llega sin falta más tarde: sin culpa, pagan aquellos pecados o sus hijos o su descendencia más lejana.»* (Fragmento 1,

principalmente, en el fragmento 8 de Solón, el cual afirma: «*De la nube proceden la furia de la nieve y del granizo y el trueno nace del brillante relámpago: a manos de los grandes perece el estado, y el pueblo, por ignorancia, cae en la esclavitud de un tirano*». Aun cuando en dichos fragmentos notamos que Solón expresa, al igual que Anaximandro, un paralelismo entre la ley física y la ley moral, podemos establecer, sin embargo, una diferencia entre ambas concepciones. En efecto, mientras que Solón parte de la ley física natural y halla su reflejo en una ley moral tendiente a regular la vida de la *pólis*, Anaximandro opera, inversamente, una proyección de la ley moral al plano cósmico universal. En tal sentido, creemos que la poesía de Solón, a la luz de las luchas políticas que precedieron y siguieron a su arcontado, pone de relieve la estrecha conexión causal que existe entre la violación del derecho y la perturbación del orden social.⁹ Ligado a ello, hallamos la terminología político-religiosa de la poesía solónica ilustrada en el fragmento 3 (vv. 30-39): «*Éstas son la enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo *Disnomía* acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que *Eunomía* lo hace todo ordenado y cabal y con frecuencia*

vv. 15-32.). Por otra parte, en el fragmento 9 afirma que: «*El mar es embravecido por los vientos; pero si no se le altera, es la más tranquila de todas las cosas*». En dicho fragmento, Solón se estaría refiriendo, mediante la imagen del mar agitado por los vientos, al pueblo ateniense.

9 Cf. frag. 3, en el cual Solón, previamente a su arcontado, nos explica los desórdenes sociales y políticos a la luz de la injusticia que representaba el inmoderado deseo de riquezas propio de los ricos, y, asimismo, de la injusticia de los jefes del pueblo: «*[...] pero los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y, con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy...*» (vv. 5-10). En esta elegía queda asentado, por otra parte, que los hombres, y no los dioses, son culpables de sus propios infortunios. Y, en este sentido, la divinidad (Zeus) interviene mediante la aplicación del castigo o «infortunio público», como consecuencia de los efectos sociales y políticos que traen aparejados la injusticia y la desmesura.

coloca los grillos a los malvados: allana asperezas, pone fin a la hartura, acalla la violencia, marchita las nacientes flores del infortunio, endereza las sentencias torcidas y rebaja la insolencia, hace cesar la discordia, hace cesar el odio de la disensión funesta y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes». Este fragmento nos enseña que, tanto el castigo divino (representado por la *Disnomía* -'Mal gobierno'- y *Ate* -'Infortunio'-) como la *Eunomía* ('Buen gobierno'), se expresan, de modo inmanente, mediante el desorden o la paz que, según gobierne uno u otra, se advierte en el cosmos social. En dicha elegía, asimismo, podemos observar cómo Solón opera la transferencia de la idea del castigo divino (engendrado por el ansia insaciable de riquezas por parte de los ricos) al orden estatal o socio-político, a fin de alcanzar un principio de equilibrio entre los bandos rivales que pugnaban por alcanzar el poder.

En segundo lugar, el concepto 'proporcional' de *dike* como un tipo de justicia retributiva-distributiva, que, a través de una lectura jurídico-moral, reconocemos en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, se emparenta, a nuestro entender, con el alto ideal basado en la justicia que también habría inspirado a Solón a la hora de instrumentar sus reformas constitucionales, esto es, el esfuerzo por asentar un principio de moderación o concordia en el cuerpo social tendiente a equilibrar la falta de poder y la abundancia, la libertad y la servidumbre, el exceso y el defecto. Y tal parentesco se podría explicar en la medida en que, tanto el pensamiento de Anaximandro como la poesía político-moral de Solón, dejan traslucir como raíz común un pensamiento de tipo racional y jónico, que habría surgido como resultado de una reelaboración de las ideas referentes a la cultura, la política y el derecho gestadas en las *póleis* jónicas.

En tercer lugar, cabe destacar que el pensamiento de Anaximandro y la poesía de Solón se inscriben, a nuestro entender, dentro del proceso de racionalización y moralización en el orden humano y social acaecido entre los siglos VII y VI a. C., aun cuando todavía podemos reconocer en ambas concepciones algunos resabios o

elementos religiosos. En efecto, por un lado, en el caso de Anaximandro, encontramos la subsistencia de una consideración teológica que relaciona a lo *ápeiron* con «lo divino». Por otro, en Solón, advertimos la concepción del castigo enviado por Zeus, mediante la cual se explican los infortunios (*Ate*) individuales y colectivos por causa de la culpa personal; y, asimismo, la concepción de la *Moirá* o destino impersonal asignado a todos los seres. Tal concepción se puede leer en el fragmento 1 de Solón: «Así, la *Moirá* da a los hombres males y también bienes y los dones de los dioses inmortales no pueden rehusarse. En todas las acciones hay peligro y nadie sabe al comienzo de una empresa cómo será su final: uno que intenta obrar hábilmente, por falta de previsión, a veces cae en un grande y terrible infortunio, mientras que a otro que obra torpemente la divinidad le da en todo buen éxito, que le libera de su insensatez. [...] Los inmortales han dado medios de enriquecerse a los mortales; pero de ellos nace el infortunio, que cuando Zeus envía como castigo, se ceba ya en éste, ya en aquél» (vv. 63-78).¹⁰ En dicho fragmento, creemos que se pueden relevar las dos

10 Cf. Vlastos, *op. cit.*, p. 55, donde, según este autor, se pueden distinguir en Solón dos tipos de justicia que se complementan con su política. Por un lado, la justicia entendida como «la *dike* racional de la pólis»; la cual constituye «el principio dinámico de la reconstrucción soloniana de las instituciones de Atenas», en la medida en que esta concepción implica una naturalización o, lo que es lo mismo, una socialización de la justicia que sirve a los fines de la paz y libertad común de la pólis. Y, por otro, la justicia como «la *moira* supraracional de la riqueza privada», que representa «el principio restrictivo del conservadurismo de Solón». Así, concluye Vlastos, «la *eunomia* de Solón es la resultante de estas dos tendencias contrarias». Por otra parte, dicho autor señala que Solón no efectúa una clara distinción entre *moira* como destino y *dike* como justicia. Con todo, podemos inferir, según Vlastos, la posibilidad de que Solón utilice el término *dike* «cuando piensa en el destino como un principio inteligible de la reparación moral»; y, en cambio, utilice 'moira' cuando se refiere a «lo inescrutable del destino y a la inseguridad del esfuerzo humano». Por último, destaca que la grandeza de Solón consistió en que, «a pesar del tradicionalismo de su concepto de riqueza, él fue capaz de concebir esta revolucionaria concepción de justicia basada en la solidaridad de la pólis»; concepto de justicia política que, por lo demás, inspira lo más importante de las reformas sociales y económicas llevadas a cabo por Solón.

formas que reviste la relación de la divinidad con los mortales, a saber: a través de la *Moira* (destino impersonal, inflexible e irracional), o por medio del castigo enviado por Zeus como consecuencia de la responsabilidad de la voluntad humana en sus actos de injusticia.

Por último, en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro observamos la personificación de un Tiempo-juez que, al parecer, 'dispone' el castigo o reparación de la injusticia cometida por las partes contendientes. De manera análoga, dicha personificación ya había sido efectuada por Solón en su fragmento 24, escrito presumiblemente una generación antes del de Anaximandro: «Mas yo, para cuantas cosas reuní al pueblo, ¿de cuál desistí antes de lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojoneros en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre».

A modo de *conclusión*, cabe subrayar dos puntos. *Por un lado*, advertimos una profunda correspondencia entre el incipiente origen del estado jurídico en la Atenas de Solón y el nacimiento de la conciencia filosófica en Anaximandro. Tal correspondencia, a nuestro entender, pone de manifiesto cómo la flamante experiencia socio-política en torno al derecho, que se había gestado en Atenas, no sólo habría devenido el punto de referencia en función del cual se estructuraba el pensamiento intelectual de la época, sino que también se habría revelado como el fundamento a partir del cual, por analogía con esa nueva experiencia, se podía ofrecer una explicación acerca de la legalidad inmanente que imperaba tanto en el orden humano como en el natural y divino.¹¹

11 Creemos que, a la luz de esta problemática socio-política y jurídica en torno a la cual giró la reflexión intelectual de la época, se puede entender mejor la transferencia o proyección, operada por Anaximandro, de la *dike* imperante en la pólis al orden universal. Proyección que, por otra parte, nos revela una dimensión cósmica de la justicia, y que, a la vez, reformula la significación filosófica del 'cosmos', concebido ahora como «el recto orden del estado y de toda la comunidad» (cf. Jaeger, *op. cit.*, I, cap. VI, p. 113), estructurado en torno a una justicia retributiva-distributiva.

Por otro lado, teniendo en cuenta los puntos de coincidencia que, según vimos, se pueden reconocer entre el cosmos jurídico-moral de Anaximandro y la poesía político-moral de Solón, creemos que se halla en consonancia con los términos involucrados en el fragmento de Anaximandro (p. ej., díken, tísin, adikías) interpretar su orden cósmico en términos 'jurídicos' (esto es, como un universo en donde impera, alternadamente, la legalidad y la ilegalidad, la culpa y el castigo); y, al mismo tiempo, en términos 'morales' o 'religiosos', por lo que respecta a la significación teológica de lo *ápeiron* entendido como «lo divino».

La concepción ciceroniana del hombre en *De re publica* frente a la concepción “moderna”

María E. Sustersic

Universidad de Nacional de La Plata

Toda la ética y moral de la “virtud política” que ha tenido en vista Cicerón al redactar el *De re publica* se fundamenta en su definición del hombre y orienta a su vez la perspectiva que sustenta toda la actuación política,¹ tema central de la obra. El hombre puesto en camino de obtener su felicidad² debe ser ante todo calificado y reconocido en sus esencias.³

Dos son las obras donde se considera la virtud política que posee como fin la felicidad de los ciudadanos y aparece el hombre en su realidad

I D'Ors, A. (1984), Introducción a *Sobre la república* de M.T. Cicerón”. Madrid, Gredos, p.18, sostiene: “La palabra política falsea ya el genuino pensamiento romano, y también el de Cicerón precisamente porque ‘política’ es un término griego, que presupone la ‘polis’, en tanto que la realidad de la ciudad de Roma (*civitas*) es cosa muy distinta, incluso del todo contraria, ya que la ‘*civitas*’ romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino, al revés, secundaria, pues es el conjunto de personas (*cives*) que componen el pueblo (*populus*): la ciudad presupone el pueblo, conjunto de personas con un ‘*nomen Romanum*’. Cicerón trata precisamente de esa base humana personal, el pueblo, y concretamente de la gestión de lo que afecta a ese conjunto humano: la ‘*res publica*’, y no directamente de la ‘*civitas*’.

2 El fin de la sociedad la coloca Cicerón (*De re publica* IV 3,3) en la vida feliz de los ciudadanos.

3 -cf. Michel, A., (1984), “Humanisme et anthropologie chez Cicéron”. En: *REL*, 62, p. 131.

total terrena y trascendente: *De re publica* y *De legibus*. Así define al hombre en esta última:

Ipsum autem hominem eadem natura (...), figuramque corporis habilem et aptam ingenio humano dedit. Nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit (De leg. I, 9, 16).

La propia naturaleza ha dado al hombre mismo (...) una configuración del cuerpo apropiada y apta para la inteligencia humana. Pues como hubiera doblegado a los restantes seres vivos hacia el pasto, sólo al hombre puso de pie y lo incitó a contemplar los cielos casi como al lugar de su parentesco y primigenio domicilio.

Aparece aquí formulada la naturaleza del hombre tal como se irá desarrollando en *De re publica*. Se destacan dos ámbitos, el terreno y el eterno. En *De natura deorum* explicita Cicerón los dos aspectos referidos en *De legibus* sobre la definición del hombre:

Ipsae autem homo est ad mundum contemplandum et imitandum (De natura deorum II, 14, 37)

El hombre mismo, en cambio ha nacido para contemplar e imitar el mundo.

Queda así definido el hombre por la contemplación y la actuación, éstas se corresponden respectivamente con la mirada vuelta hacia el cielo y los pies puestos en la tierra, señalados en la definición anterior.

I. Contemplación

El *Somnium* utiliza uno de los temas más extendidos de la época helenística y greco-romana: el ascenso del alma a través del Cosmos hasta un lugar de donde ella descubre la belleza de las cosas celestiales y se abisma en esa contemplación.⁴

En el *Somnium* la visión tiene lugar en vida, pero prefigura la beatitud póstuma. El hombre que contempla el "*ordo*", la "*moderatio*" del universo, no puede dudar que los movimientos tan vastos de la naturaleza no sean gobernados por alguna mente superior (*De natura deorum* II, 5, 15).

El universo entero se extiende como si fuera un imperio, donde Dios, la "*Summa Ratio*" asegura el orden (*De legibus* II, 4, 10). Este mismo sentido tiene en el *Somnium* la evocación grandiosa de la armonía de las esferas.

Pero antes de aquella perfección póstuma, el hombre debe descubrir la "*Summa Ratio*" en la vivencia de las "*realia*" terrenas: "*Ratio Summa insita in natura*" (*De Legibus* I, 6, 18); "*Recta Ratio, naturae congruens*" (*De republica* III, 22); "*Lex (...) diffusa in omnes*" (*De Republica* III, 22); estas expresiones se confunden en forma unificada con el principio universal que asegura el orden del mundo. El que contempla experimenta el "mirandum"⁵ (asombro), y a través de éste logra un conocimiento profundo de las causas, descubre así el verdadero orden (*De legibus* I, 23, 61).

4 Entre la abundante bibliografía sobre el tema:

Festugière, A. J., 1949, *La Revelation d'Hermès Trimegiste, II, Le dieu cosmique*, París, p. 170; Festugière, A. J., 1946, "Les thèmes du Songe de Scipion", En: *Eranos*. Vol. XLIV, París. Cumont, F., 1922, *After Life in Roman Paganism* (New Haven), pp. 91 ss.; Jones, R. M., *Posidonius and the Flight of the Mind*, *Class. Phil.* 1926, XX, pp. 95-115; Boyancé, P., 1936, *Études sur le 'Songe de Scipion'*. París. Bordeaux.

5 Asimismo el hombre griego experimentaba el (cf. Teeteto, 155 d 3) ante la vista del cosmos.

El *De re publica* fundamenta toda su concepción política en esta unidad objetiva del mundo en cuanto cosmos, orden ontológico, permanente de cosas y basamento de la “res publica”(De Re publica III,22).El político busca la homología del orden cósmico en el terreno (De natura deorum II,14,37).

El hombre tiene acceso a la contemplación porque se encuentra en posesión de la “ratio”⁶, la cual le permite acceder a la “Summa Ratio”,divinidad,fuente o causa del orden del mundo.⁷

Inter quos autem ratio,inter eosdem etiam recta ratio communis est (De legibus I,7,23).

Por otra parte entre los que existe la “ratio”, entre los mismos también la “recta ratio” es común.

Así pues el hombre puede, mediante la contemplación descubrir el principio o fundamento de las cosas, lo explicitado por la “Ratio” que se despliega en la realidad. Como ser racional, el ser humano está convocado a la contemplación. Sin embargo, en Cicerón, este ámbito

6 -cf. *De legibus* I,22,59.La palabra “ratio” proviene del verbo “reor” (que quiere decir: ,calcular). A. Ernout y A. Meillet (v. reor) consideran que el verbo ha tomado el sentido de “pensar” así como “contar”. Entonces “ratio” puede ser cuenta,pero el contar o el pensar es precisamente a partir de algo , que obra como punto de inicio ; este principio que posibilita el contar o pensar es la “Ratio” entendida como fundamento. Por ello es factible traducir esta palabra como razón. De este modo , el vocablo “ratio” tiene dos sentidos: razonamiento y razón de ser de ese razonamiento. La “ratio” fundamento hace posible la “ratio” razonamiento.

7 Cicerón sigue la tesis estoica que sostiene la administración celestial del mundo cf (*De Natura Deorum* II) . En el universo nada sucede al azar , todo sucede necesariamente. El hombre debe descubrir mediante la contemplación ese orden del mundo instituido por la divinidad. cf. (Elorduy,E, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, tomos I y II).

tiene una característica particular, considera éste la capacidad contemplativa inherente al hombre, pero le reconocerá una utilidad social, como ayuda indispensable de la acción. De ella proceden las obras de la vida activa, es la fuente de donde se nutren sus actividades prácticas.

Nos encontramos ahora en la segunda parte de la definición, referida al "imitar", concretamente al obrar, a la actuación, en consecuencia a la vida propiamente política, la fundamental en el *De re publica*.

2. Actuación

Para Cicerón, el conocimiento y la contemplación estarían incompletos si no se orientaran hacia cierta actividad. Se puede tener el conocimiento teórico de un arte sin ponerlo en práctica; pero la virtud consiste enteramente en las aplicaciones que se hagan (*De re publica* I,2). Precisamente, la más alta de las aplicaciones de la virtud es el gobierno de la "civitas" (*De re publica* I,2).

En el primer proemio del *De re publica* (I,2,3) Cicerón no sólo destaca la generosidad de la virtud política sino la superioridad de esta vida política sobre la teórica. En esta crítica a la filosofía pura, apela Cicerón al recurso de vincularla a la teoría epicúrea que propone un ideal de hombre completamente insensible e inerte, buscando su placer, verdadero peligro para la "res publica" (*De re publica* I,2,3), y por otra parte señala la eficacia del político al lograr que los hombres cumplan lo que debe hacerse por la coacción de la ley, de donde resulta que es superior el poder de la política al de la filosofía.⁸

Este es el gran paso dado por Cicerón que implica un cambio frente al modelo griego, el de ser el complemento histórico pragmático

⁸ Cicerón utiliza para esta argumentación una sentencia de Jenócrates, según la cual el fin de la filosofía sería que los hombres cumplieran espontáneamente lo que debe hacerse.

de la tradición especulativa griega.⁹ Cicerón va más allá de la mente especulativa de Platón en busca de la “polis ideal”, dedicándose a las “realia” en que consiste Roma.

El desafío ciceroniano no está dirigido a la conciencia filosófica, sino al mundo político. Platón¹⁰ coloca en la cima la clase de los filósofos, Cicerón al “princeps civitatis”.¹¹

3. *Conjunción de contemplación y actuación*

La actividad contemplativa no queda desechada en Cicerón, resulta factible una profunda disciplina contemplativa, guía de la

⁹ El *Somnium* difiere del mito platónico en la medida que la república ciceroniana difiere de la de Platón. Para Platón, las virtudes políticas ocupan entre las virtudes prácticas el lugar más alto (*Banquete*, 209 a), en la (*Republica*) da a los guardianes un lugar eminente, en (*Fedón*), en el momento de las reencarnaciones, todos los que han demostrado virtudes cívicas, gozan de una suerte privilegiada (*Fedón* 82 a). Cicerón no hace más que retomar estas reflexiones, pero no considera como Platón que haya virtudes más eminentes.

¹⁰ Festugière, A.J., 1949, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, p. 170: "Avec Platon ... la fin dernière est la réforme de la cité. Cette réforme exige sans doute que l'on connaisse les êtres vrais; il faudra une longue préparation scientifique que Platon décrit dans la *Republica* (VI-VII) et les *Lois* (XII). Mais, qu'il s'afisse du philosophe-roi (*Rep.*; *Lettre VII*) ou des membres du Conseil nocturne (*Lois*), le sage doit retourner à la caverne; gouverner est pour lui un devoir. L'idéal le plus haut est celui qui unit les deux formes de vie, celle du contemplateur et celle du politique."

¹¹ Cicerón se refiere a este modelo de hombre político (*Epist. ad Att.*, VIII, II) llamándolo “moderator” y también “rector” (*De republica* VI, I, I). EL término “princeps” aparece una sola vez en un fragmento conservado por San Agustín (*De re publica* V, I), Pero en (*De re publica* VI, 17) se aplica al Sol por su función “política” en el sistema cósmico. El singular “princeps” parece un singular abstracto, ideal. Entre la innumerable bibliografía sobre el tema: cf. Heinze, “Ciceros Staat als politische Tendenzschrift”, en: *Hermes*, LIX, 1924, p. 73-94.

cf. Reizeinstein, R., “Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus”, en *Hermes*, 59, 1924, p. 356.

cf. Oltramare, “La réaction cicéronienne et les débuts du principat”, en: *REL*, 1932, p. 58-90.

actividad política. Esto se expresa de un modo singular en el *Somnium*:

Homines sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in hoc templum medium vides, quae terra dicitur (De republica VI,15).

Los hombres han sido engendrados por esta ley para que cuiden este globo, que tu miras en el medio de este templo, llamado tierra.

El verbo "tueor" abarca tanto el aspecto contemplativo como el práctico, significa: ver y proteger. El "ver" es la "contemplatio", que trata de "intueri" el "templum" de la tierra. Pero al mismo tiempo, es proteger ese "templum", protegiéndolo y tornándolo seguro. Por ello alaba al político como fundador de una "civitas" (*De re publica* I,7).

La esencia humana definida por Cicerón condiciona toda la actividad política y también coloca al hombre, político, en un lugar de privilegio, como: "principium universi" (*De legibus* I,27).

Así se constituye el hombre en la causa de las cosas de este mundo, en lo que concierne a la labor política.

Esto define la jerarquía del premio, la sanción escatológica, que le corresponde al buen gobernante. La visión de las esferas, premio máximo, es la suma perfección a la que puede aspirar el hombre.

La idea contenida en esta evocación grandiosa de las esferas es griega. Al presocrático Anaxágoras, del que dice Aristóteles que parece entre sus compañeros como uno que está sereno en la sociedad de borrachos¹², a Anaxágoras se le preguntó para que estaba en el mundo. La respuesta de Anaxágoras fue: "εἰς τὸ θεῶν", para contemplar el sol, la luna, el cielo. Es difícil suponer que con esta respuesta haya querido referirse a los cuerpos celestes físicos y no más bien a la totalidad del mundo y del ser.¹³

¹² Aristóteles. *Metafísica*. I,3;984b.

¹³-cf. Pieper, J., (1989), *Defensa de la Filosofía*. Barcelona, Herder, 67.

Esta es la visión escatológica que propone Cicerón en el *Somnium*. Aquí se unen el feliz, que disfruta, "fruantur" (*De re publica* VI, 13) y el contemplativo :

Ex quo omnia mihi contemplanti, praeclara caetera et mirabilia videbantur (De re publica VI, 16).

Desde allí todo el resto me parecía a mi que contemplaba claro y admirable.

El rasgo que caracteriza al contemplativo ciceroniano como al aristotélico es la serenidad de aquel que no necesita nada, no es que se aísle, antes bien, está en consonancia con todas las cosas y con todo. Esta es la perfección humana propuesta por Cicerón dentro del marco cósmico.

4. La concepción ciceroniana del hombre y la antigüedad clásica

Esta mirada hacia lo alto que postula Cicerón no hace otra cosa que afirmar la existencia de una "ley inmutable " que rige el Cosmos y se inscribe en una larga tradición griega: Parménides (fragm. 8, II); Heráclito (fragm. 114); Platón (*Πολύτεια* VI, 501 b). Los griegos fundamentan toda su concepción política y jurídica en la unidad objetiva del mundo en cuanto cosmos, en cuanto orden ontológico, orden divino y permanente de cosas, como el fundamento de la vida y la libertad del hombre.

Los primeros que se han opuesto a esta concepción han sido los sofistas¹⁴ que no se sintieron capaces de llegar hasta el "ser". Según las ideas de Caliclés en *Gorgias* (483 b ss.), la justicia aparece también

14 -cf. Jaeger, W., (1956), *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Inst. de Est. Políticos, Madrid.

como una ley de la naturaleza, pero acá la visión de la naturaleza se expresaba como una guerra de todos contra todos, en ella el fuerte adquiere derecho de mandar al débil. Por lo tanto, es la fuerza la que hace al Derecho.

En segundo lugar podemos mencionar como opositores de la idea ciceroniana a los epicúreos.¹⁵ Cicerón escribe para la Roma de su época¹⁶ y frente al peligro de la arbitrariedad que aquéllos representaba, busca rescatar la vigencia de algo incommovible, la plenitud del Bien que se opusiera a las variaciones circunstanciales. Precisamente, luego de haber sentado su concepto de "Lex" por medio de la cual los dioses gobiernan sabiamente el universo, lanza todos sus ataques al sistema epicúreo. Para él, lo "honestum" es el principio ético. Y éste vale de por sí, no por el placer que ello representa (cf. *De finibus bonorum et malorum* I,16,53).

5. La concepción ciceroniana del hombre y la Edad Moderna

Esta mirada hacia lo alto propuesta por Cicerón, predomina durante la Edad Media, el Renacimiento, pero pierde preponderancia en los tiempos Modernos.¹⁷ Esto será el principio de una edad distinta, entonces empieza a esfumarse progresivamente también la medida del hombre; la que éste poseía de su situación y de las cosas como reflejo de fuerzas superiores. El progreso se acentúa pero no se puede

¹⁵ Festugière, A.J., (1979), *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Eudeba.

¹⁶ cf. Boyancé, P. (1967), "L'information littéraire. Les partis politiques au temps de Cicéron". *Latomus* 26, 1070.

cf. Büchner, K., (1962) *Somnium Scipionis und sein Zeitung*, *Gymnasium* 69,, pp. 220-241.

cf. Rimbaud, M., (1953), *Cicéron et l'histoire romaine*, Paris, (Coll. Et.Lat.Ser. Scient. 28).

cf. Sprey, K., "De M. Tullii Ciceronis politica ". Diss., Amsterdam, 1928.

¹⁷ cf. Guardini, R., (1965), *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, Sur .

decir que vigorice su labor, antes nutrida por la visión de las magnitudes cósmicas.

6. Kant y el fundamento del pensamiento en la Edad Moderna

Kant proporciona la fundamentación del nuevo espíritu que aparece en el mundo¹⁸. El pensamiento de Kant es primordialmente una Crítica de la razón pura. Pero acá, ya de manera decidida "ratio" no significa razonamiento como en Cicerón sino "fundamento". Cabe concluir que no existe otro "fundamento" que el racional, esto es el discurrimiento de la razón humana, que se sostiene en sí misma. De este modo, las cosas pierden su carácter de "res" para pasar a ser "ob-iecta". "Obiectum" es lo que tenemos delante nuestro "-iectum" y se opone, "-ob", a nuestra "ratio". El método kantiano es denominado trascendental. De manera deliberada y prudente, no recibe el nombre de trascendente. Kant llama "trascendente" toda pretensión de conocimiento que se ubique más allá de la propia experiencia humana de la "ratio". En tal sentido "trascendente" sería la "Summa Ratio" entendida como Dios, o en general el Ser. En cambio su método es trascendental. El hombre trasciende el ob-iectum" con su propia "ratio". La "ratio" instala el "ob-iectum" ante sí y se lo re-presenta, lo objetiva.

A partir de la Edad Media, a la definición ciceroniana del hombre se le fue acentuando cada vez más la primacía de la "ratio" humana respecto de la "Ratio". De este modo, hemos desembocado en la "subjetividad" kantiana, que en cierta forma traduce y acaba el fundamento de la misma. Tal es la concepción del hombre "moderno" objetivante y calculante.¹⁹

18 Kant, M., (1932), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid Espasa Calpe, p.14

19 Wieacker, F., (1957), *Historia del derecho privado en la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar.

7. Cicerón crítico de la concepción “Moderna”

El tema de que la naturaleza está regida por la vigencia de un poder divino, es decir la administración celestial del mundo, representa uno de los tópicos del estoicismo, considerado por Cicerón en su definición del hombre.

En *De natura deorum* se plantea la posibilidad de que los dioses no existan y la perspectiva que le correspondería al hombre entonces:

Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius; esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis adrogantiae est; ergo est aliquid melius; est igitur profecto deus (De natura deorum II, 6, 16).

En efecto, si los dioses no existen qué puede haber en la naturaleza mejor que el hombre? Pues sólo en él existe la razón, más excelente que ésta nada puede haber; pero es de arrogancia delirante que haya un hombre que juzgue que nada hay en todo el mundo mejor que él. Luego hay algo mejor. Sin duda, pues, existe Dios.

El argumento es semejante al expresado por Dostoievski, gran conocedor de la modernidad.²⁰ Cicerón expresa aquí la esencia del

20 El argumento es semejante al expresado por Dostoievski, gran conocedor del “modernismo”. Dostoievski llega a la conclusión de que si Dios no existe, el hombre es Dios. Dostoievski comprendió la fatal ilusión que, al liberar al hombre de la fe en Dios, lo entregaba a la supersticiosa fe en el hombre ídolo. En *Los hermanos Karamazov* el diálogo de Mitia con Aliosha, cuando trata de aclarar su actitud frente a las premisas de su ateo

pensamiento que sería luego fundamental para los “modernos”.

8. Conclusión

Una vez sentado el orden del mundo y la existencia de Dios, Cicerón ubica al hombre. Este posee una mente de origen divino (cf. *De natura deorum* II,6,18), ello conlleva también la idea de que el hombre es algo distinto de los demás seres animados. El lugar de privilegio otorgado al hombre como “principium universi” (*De legibus* I,9,27), constituye al hombre en causa de las cosas de este mundo. La “Vera Ratio”, es la “ratio recta Summi Iovis” (*De legibus* I,9,27). Si el hombre es, a su vez, “principium universi”, lo será como “ratio secunda” pues de lo contrario, se estaría negando aquella “Ratio Summa”. En este sentido, la “causa” eminente de este mundo radica, respecto de las cosas, en el hombre (cf. *De natura deorum* II,14,37).

En el marco de estas ideas, en la ratificación del lugar eminente que le corresponde al hombre político como designio divino surge el “Somnium”, en el que se lleva a la gloria celestial, no al gran filósofo, sino al gobernante virtuoso. Además, Cicerón integra al cosmos la reflexión sobre la propia historia romana en una alta visión de la vida política, glorificada en el “Somnium”.

amigo Rakitin, Mitia dice : “ Y si no existe Dios? Entonces, el hombre es el amo de la tierra, del universo”. Dostoievski expresa aquí la esencia del pensamiento modernista y aquello que resultaba para Cicerón de una “arrogancia delirante”. cf. Sobre Dostoyevsky, cf. Fuelop -Miller, R., Fedor Dostoyevsky, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1951.

cf. Berdiaiev, Nicolás, *Dostoyevsky, an interpretation*, Sheed & Ward, Nueva York, 1934.

El rol ontológico de la alteridad en el *Sofista* de Platón

Silvia L. Tonti

Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo nos proponemos examinar un tema que ha sido y es objeto de interpretaciones encontradas: la doctrina de la alteridad que está a la base de la teoría de la combinación de los géneros-formas en el *Sofista*.¹ Sostendremos que hay un doble rol de la alteridad, en tanto *causa* la «separación» y diferenciación entre los géneros-formas e indirectamente - dado que su separación es condición de que ellos puedan relacionarse - *permite* sus ulteriores combinaciones. En tal sentido, frente a aquellas interpretaciones que consideran que la alteridad es *simplemente* la consecuencia de la combinación de los géneros-formas,² revisaremos, en primer término, *Sof.* 253 c, que proporcionaría la clave de la función de la alteridad en tanto *causa* (*aitía*) de las diferenciaciones entre los *mégista géne*.

1 En la enumeración de los pasajes seguimos a Diès, A. En: Platón. *Oeuvres Complètes*. (1955), París, Les Belles Lettres, tome VIII - 3^e partie. Asimismo, las citas están tomadas de Platón. *El Sofista. Diálogos*. (1992) Trad., intr. y notas de Cordero, N. L. Madrid, Gredos,, tomo V, a menos que se lo indique expresamente.

2 Como, por ejemplo, Eslick, L. J. «The platonic dialectic of non-being». En: (1955), *The New Scholasticism*, 29, 47,

Examinaremos, seguidamente, *Sof.* 255 e - 256 d, el pasaje en que toma como ejemplo la forma del «movimiento» para mostrar sus ulteriores relaciones con las otras formas. En este contexto, se pondría de manifiesto que el género de la alteridad es el factor que posibilita la vinculación entre ellas.

■

El *Sofista* pertenece al conjunto de diálogos tardíos del *corpus* platónico, que introduce,³ entre otras cosas, aspectos ontológicamente innovadores⁴ en relación con lo que planteaba la teoría clásica de las formas.⁵ En efecto, Platón introduce en el ámbito inteligible la forma

3 Además hay una presentación de lo inteligible distinta a la ofrecida en los diálogos de madurez como, por ejemplo, en *Fedón* y en *República*. Mientras en éstos la participación es relación entre entidades de distinto rango ontológico, formas y cosas sensibles, en el *Sofista* se vinculan formas, es decir, entidades de un mismo nivel ontológico, de modo que se trata de una relación simétrica.

4 Otros elementos innovadores son el procedimiento definicional por división dicotómica y la concepción de la dialéctica como ciencia de la combinación entre los géneros-formas, en el plano metodológico, y la explicación del discurso falso, en el terreno epistemológico. Abordamos la cuestión metodológica en: «Sobre la naturaleza de la división dicotómica en el *Sofista* de Platón». En: *Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, 91995), Facultad de Humanidades, U.N.MdP., 1995 y en «La dialéctica como la ciencia de la *sumploké tón eidón* en: *Sofista*, 253 c-d». En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (1997), 31-32, pp. 228-339.

5 Mucho se ha discutido al respecto. Por un lado, están quienes ven allí la teoría ortodoxa de las formas, como Cornford, F. M., (1957), (*Plato's Theory of Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul, y Ross, D., (1951), *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, University Press, p. 197) y, por otro, quienes niegan la presencia de ella, como Peck, A., «Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: a reinterpretation». En: *Cq.* (1952), XLVI, p 39) y Xenakis, J. «Plato's *Sophist*: a defense of negative expressions and a doctrine of sense and of Truth». En: *Phronesis*, (1959), 4, p. 30). En nuestro caso, adoptamos una postura intermedia entre ambas posiciones.

del no ser, pero, hemos de aclarar, este *no ser* no es no un no ser absoluto, en sí y por sí mismo (*autò kath' autò*), que no es de ningún modo (*médamos on*), sino un no ser relativo a los seres (*prós ónta*), a título de alteridad o diferencia (*héteron*). Además, en esta nueva estructura de lo inteligible, las formas salen de su aislamiento para combinarse mutuamente, combinación que, por otra parte, no es azarosa, ya que *algunas concuerdan con otras* mientras existen aquellas que *no se aceptan entre sí*, un tema en el que Platón pone el acento una y otra vez.⁶

La cuestión a resolver en esta oportunidad es la siguiente: ¿cuál es la función que le compete a la alteridad en su faz ontológica?⁷ ¿Tiene algún rol preciso en el marco de la teoría de la combinación de los géneros-formas? Responder a estos interrogantes no es tarea fácil, al punto que es un tema que aún subsiste como problema. Así hay quienes⁸ sostienen que el no ser en tanto alteridad es la *consecuencia* de la combinación entre los géneros-formas, mientras otros,⁹ afirman que es *factor posibilitante* de la combinación. Frente a estas interpretaciones, pero fundamentalmente a la luz de los textos en que Platón mismo presenta la cuestión, procuraremos aproximarnos al rol que le conviene a la alteridad en su aspecto ontológico.¹⁰

Nos interesa analizar *Sof.* 253 c, pasaje que viene inmediatamente después de que Platón traza una analogía entre tres artes, la gramática, la música y la dialéctica. En cada caso se determina,

6 Cf. *Sof.* 252 e; 253 a-c; 254 b-c; 256 b-c.

7 La alteridad cumpliría un rol fundamental en tres terrenos, el metodológico, el ontológico y el epistemológico. Véase *supra* n. 4.

8 Eslick, L. J. *Op. Cit.* en n. 2.

9 Michaelides, C. «The concept of Not-Being in Plato» En: *Diotima* (1975), III, p. 26.

10 Cf. *supra* n. 7.

primero, el campo de los objetos, luego se establece la necesidad de una *téchne* y, por último, se ofrece el nombre de la *téchne* o *epistéme* en cuestión.¹¹ En efecto, Platón afirma allí lo siguiente:

«*Extr.- ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente que géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, y particularmente, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla y si, inversamente, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa (aitía) de la separación de los conjuntos?»*.¹²

Este pasaje, en principio, sugiere que habría géneros «invasores» que admiten combinación universal,¹³ mientras otros, que podríamos denominar «no invasores», no la admiten.¹⁴ Es significativo, además, advertir que, particularmente, dentro de los géneros invasores, como bien señala Gómez Lobo¹⁵ habría géneros que son «factores

11 Me he ocupado de la caracterización de la dialéctica ofrecida en el *Sofista* en el primero de los trabajos mencionados en *supra* n. 4.

12 Repárese en el uso de la expresión enfática *kai de kai* en *Sof.* 253 c 1, la cual Cordero no traduce. Sugerimos, además, traducir el adverbio *παλιν* (*Sof.* 253 2) como «inversamente».

13 Como, por ejemplo, el ser, la mismidad y la alteridad.

14 Como el movimiento y el reposo, según se desprende del hecho de que no se mezclan entre sí.

15 En realidad, Gómez Lobo, A., «Plato's Description of Dialectic in Plato's *Sophist* 253 d1

unificantes» de la combinación y otros que son «*causa (aitfa)* de la diferenciación». Todo ello hace suponer que, entre los géneros, algunos tienen una función precisa, en tanto operan como factores unificantes, mientras que otros funcionan como factores disociadores.¹⁶ Así también, Crombie distingue entre «factores cohesivos» y «factores disgregadores»,¹⁷ que serían equivalentes a la distinción entre vocales y contravocales,¹⁸ y más importante aún, menciona que la mismidad es un factor cohesivo, mientras que la alteridad es un factor disgregador. Cornford,¹⁹ por su parte, señala que, a partir del propósito de indicar cuáles formas son concordantes y cuáles son incompatibles, Platón referiría, en este pasaje, a ciertas «formas invasoras», como el ser, que hacen posible la mezcla y a ciertas «formas separadoras» como el no ser, que obran la diferenciación.

Teniendo presente tales interpretaciones, advertimos que el género que *causa* la discriminación de las formas es, precisamente, el no ser en tanto alteridad, pues Platón, en *Sof.* 255 e, insiste en que es

- e2°. En: *Phronesis*, (1977), XXII, p. 37-38, lo dice en un sentido más fuerte, en efecto, hay *géne* «no-invasores» (*non pervasive*), que son análogos a las consonantes, algunos de los cuales combinan y otros no. El segundo grupo, análogo a las vocales, está compuesto por géneros «invasores» (*pervasive*), subdividido en *géne* que son *causa* de la combinación y *géne* que son *causa* de la diferenciación.

16 Es importante, como señala acertadamente Gómez Lobo, tener presente la característica que emparenta a la gramática y a la dialéctica, en la medida en que sus objetos se dividen en grupos que combinan con todos (vocales) y otros que no (consonantes).

17 Cf. Crombie, I. M., (1979), *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Alianza, vol. II, p. 405.

18 CFR. Crombie, I. M., *op. cit.*, p. 405

19 Cornford, F. M. *op. cit.*, pp. 261-262, n. 6.

el género que «atraviesa todas las otras formas», haciendo que *cada una de ellas, en efecto, sea diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino por participar de un aspecto (idéas) de lo diferente*». De este modo, de entre los géneros que tienen una función precisa, la alteridad funcionaría como el responsable de las divisiones.²⁰ Podría objetárseles, es cierto, el uso por parte de Platón del plural²¹ (*géne*), es decir, que contemple la posibilidad de que sea más de uno los géneros y «causa» de la división en este pasaje. Sin embargo, tengamos en cuenta que en *Sof.* 254c Platón afirma que el estudio de las formas-géneros no es exhaustivo, sino que se trata de una selección de ellos, «sólo algunos de los considerados mayores», de donde la utilización del plural no resulta sorprendente. Junto a la alteridad, bien podría haber alguna otra forma que cumpliera ese papel, sólo que Platón no lo menciona. Lo que parece indiscutible es que, entre los cinco géneros escogidos, el que cumple el rol diferenciador, éste no es otro que la alteridad. Repárese, además, que en 253 c3, Platón ha utilizado el término *aitía*, indicando expresamente la *causa* de tales diferenciaciones. Si a esto añadimos que sólo los géneros que son diferentes pueden mezclarse, entonces, indirectamente, tendríamos que la alteridad, lejos de ser mera consecuencia,²² se convierte más bien en *condición de posibilidad* de las combinaciones entre los géneros-formas. Veamos esto último.

20 Al respecto, Crombie señala con razón en *op. cit.* p. 405, que si en todo el *Sofista* se insiste en el aspecto relativo del no ser, en tanto A es *diferente* de B, no resulta extraño considerar que la alteridad sea el factor disgregador.

21 La naturaleza de lo diferente tiene muchas partes, nos recuerda Crombie, y sugiere, incluso, que lo mismo puede inferirse de la mismidad. Cf. Crombie, I. M. *Op. Cit.* pp. 404-405.

22 Véase, en este sentido, Cordero N. L., n. 240 *ad loc.* a *Sof.* 257 a 10, quien, siguiendo a Eslick, dice que el no ser es la consecuencia de la comunicación entre las formas.

Sobre la base de lo dicho a propósito de la alteridad en tanto causa de la diferenciación entre los géneros-formas, pasemos a examinar *Sof.* 255 e - 256 d, pasaje que pondría de manifiesto que la alteridad está a la base de la teoría de la combinación de los géneros-formas. De esta manera, el género de la alteridad poseería una jerarquía especial respecto de los demás, por invadir a todos los restantes géneros-formas y por dar razón de la diferencia entre ellos, siendo que sólo en la medida en que son diferentes pueden los géneros-formas mezclarse o combinarse entre ellos. Así, por ejemplo, la forma del movimiento es lo mismo que sí mismo en virtud de su participación en la forma-género de la mismidad, pero no se confunde con ella *gracias* a su comunicación con la forma-género de la diferencia. La particularidad del género del movimiento a lo largo del *Sofista*, como bien se muestra en el pasaje mencionado, es que, sirve a Platón de ejemplo para mostrar cómo los géneros se relacionan mutuamente y, con ello, dar razón del ser y del no ser.²³ Con este propósito, Platón argumenta, una vez expuestas las cuatro pruebas en favor de la existencia de cinco géneros-formas irreductibles entre sí,²⁴ que:

1) *el movimiento no es el reposo* (255 e14), 2) *pero es* (255 e16); 3) *el movimiento no es lo mismo* (256 a5), 4) *pero es lo mismo que sí mismo* (256 a 7-8); 5) *el movimiento no es lo diferente* (256 c8), 6) *pero es diferente de lo diferente* (256 c8); 7) *el movimiento no es el ser* (256 d8), 8) *pero es* (256 a 2-d9).

Esta argumentación muestra aquellas relaciones de que es posible, en este caso, el movimiento y los demás *géne*. Su estructura

23 Para toda esta cuestión, consúltense Marcos de Pinotti, G. E., (1995), *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Bs. As., Fundec, especialmente pp. 165-172.

24 Cf. *Sof.* 254 b - 255 e, a saber, *movimiento, reposo, ser, mismidad y alteridad*.

toma la forma de ocho enunciados que explicitan las vinculaciones entre los cinco géneros-formas y presentan, en apariencia, un aspecto contradictorio. ¿Cómo debemos entender, por ejemplo, el hecho de que el movimiento «es» y «no es»? ¿Qué pasa con los enunciados afirmativos y negativos? Para responder adecuadamente a estas preguntas, procedamos por partes.

Aclaremos, en primer término, que, por un lado, hay una serie de enunciados negativos de estructura a simple vista idéntica, al igual que acontece con los enunciados afirmativos. Sin embargo, reparemos en los dos primeros enunciados que dicen que 1) «el movimiento no es el reposo» y 2) pero «es». Éstos destruyen la simetría, por dos razones. En primer lugar, porque se usa allí la expresión «no es» en un sentido más fuerte que en los otros casos, para expresar que el movimiento es *absolutamente* diferente del reposo,²⁵ cerrando así toda posible relación entre estos géneros. Movimiento y reposo son el ejemplo paradigmático de formas que se excluyen mutuamente, son, al decir de Platón, absolutamente contrarios entre sí (*enantíotata allélois*),²⁶ siendo que la contrariedad es distinguida expresamente de la alteridad o diferencia. Como dijimos al comienzo, el *Sofista* no va a ocuparse del no ser como contrario del ser, sino de la alteridad,²⁷ rehusando toda significación extrema.

En segundo lugar, si consideramos el primer enunciado afirmativo de la serie (2), su particularidad es que le atribuye al

25 Cf., por ejemplo, *Sof.* 255 e 11-12.

26 Cf. *Sof.* 250 a 7-8.

27 Repárese que en *Sof.* 258 e6 - 259a dice: «*Que no se diga, entonces, que cuando nos atrevemos a afirmar que el no ser es, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto, respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, sea o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional*». Como bien observa Cordero en n. 259 *ad loc.*, Platón estaría proclamando que él no se ha ocupado del no ser parmenideo, es decir, del no ser que, en efecto, es contrario del ser.

movimiento una determinación que será fruto de la mezcla o combinación con el ser, y no con el género del que el movimiento se acaba de diferenciar, como ocurre en todos los demás casos. En efecto, encontramos que los enunciados que sostienen que 3) «el movimiento no es lo mismo», 5) «no es lo diferente» y 7) «no es el ser», significan que el movimiento no se identifica con ninguna de las formas *de las que participa*, i.e., no se identifica ni con la forma de la mismidad, ni con la forma de la diferencia, ni con la forma del ser, si bien *se relaciona con todas ellas*. En todos estos casos, puede decirse que la negación «no es» expresa la no-identidad del movimiento con cada una de las otras formas-géneros. Así pues, en lo concerniente a los enunciados afirmativos, Platón dice que 4) «el movimiento es lo mismo», 6) «es lo diferente» y 8) «es», refiriéndose a determinaciones que el movimiento posee en virtud de participar en los géneros correspondientes. Así «el movimiento es lo mismo que sí mismo», porque participa de la forma de la mismidad, «el movimiento es lo diferente», porque participa de la diferencia y «el movimiento es», porque participa del ser.

En suma, los enunciados negativos (3, 5 y 7) rechazan la identidad del género del movimiento con los otros cuatro y los afirmativos le atribuyen aquellas características que él posee en virtud de participar en cada uno de los géneros de los que se lo ha diferenciado. Cuando decimos, entonces, que «el movimiento es lo mismo y no lo mismo» - enfatiza Platón -, debemos tener presente que no hablamos en el mismo sentido, sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en sí, y cuando decimos que es no lo mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, es correcto afirmar simultáneamente que es no lo mismo». ²⁸A partir de lo expuesto, y

28 Cf. *Sof.* 256 a-b.

A partir de lo expuesto, y sin perder de vista que *la naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca*²⁹, como subraya Platón, podemos concluir que el no ser en tanto alteridad es un factor *fundamental* de la diferenciación entre los géneros-formas, y al ser esta diferenciación necesaria para que los géneros-formas puedan combinarse, indirectamente, es factor *posibilitante* de la combinación. Un doble rol conviene asignarle así a la alteridad, en tanto opera como *causa (aitía)* de las diferenciaciones entre los géneros-formas y, de manera indirecta, como *condición de posibilidad* de sus posteriores comunicaciones.

Nuestra lectura sitúa, pues, a la alteridad más cerca de la *causa* de las combinaciones que de la *consecuencia* de las mismas. No se trata, desde luego, de que la diferencia sea sin más la causa de que dos géneros-formas se combinen, pero sí en el sentido de que toda combinación reposa en la diferencia entre los géneros-formas que entran en relación, y es la alteridad, precisamente, la que obra como *causa* de diferenciación.

Godescalco de Orbais su teoría acerca de la predestinación divina: Un capítulo dramático en la filosofía medieval

Leonor Valencia

Universidad de Buenos Aires

Godescalco (S.IX), hijo del duque de Sajonia, ha sido ofrecido por sus padres a la Iglesia. Es monje oblatto en el Monasterio de Fulda, en Alemania. El marco histórico, el Imperio Carolingio que, tras la muerte de Carlomagno en 814, se encuentra bajo la autoridad de Ludovico Pío.

Ya en su adolescencia, Godescalco descubre que carece de vocación para la vida monástica; había tomado el hábito sin libertad e intenta abandonar el monasterio. En el año 829 el sínodo de Maguncia lo permite. Pero el abad del monasterio de Fulda, Rábano Mauro, se opone y apela ante Ludovico Pío: los niños consagrados por sus padres al estado religioso deben permanecer siempre en él, sostiene.

Todo lo que logra Godescalco de este enfrentamiento disciplinario con Rábano Mauro es cambiar de monasterio. Se traslada primero a Corbie y luego a Orbais. Y es allí donde lee a San Agustín y a Fulgencio de Ruspe (recordemos que Fulgencio de Ruspe -S.VI- defiende, en nombre de los obispos ortodoxos, la doctrina de San Agustín sobre la predestinación).

En Orbais elabora su doctrina de la

predestinación. El enfrentamiento ahora será doctrinario.

Godescalco es ordenado sacerdote. También esta ordenación presenta características propias: es el corepíscopo (prelado delegado) quien lo ordena sacerdote, sin conocimiento del obispo.

Luego de ser ordenado, Godescalco se ausenta del monasterio sin solicitar autorización y es considerado un fugitivo y un monje vagabundo.

Viaja a Roma y al norte de Italia. Huésped del Conde de Friul, da a conocer su *doctrina de la predestinación restringida o gemina praedestinatio*.

Transcurre el año 840; muerto Ludovico Pío, Lotario se proclama Emperador y Luis reina en Germania.

Noting, obispo de Verona, habiendo escuchado la teoría de la predestinación restringida, manifiesta su alarma a Rábano Mauro -causante, como hemos visto, de que Godescalco permaneciera en la Iglesia-. No obstante, Godescalco continúa la predicación de su doctrina, llegando hasta los Balcanes.

Godescalco regresa a Alemania en el año 848. Rábano Mauro es ya arzobispo de Maguncia. En ese año se reúne el sínodo de Maguncia y Godescalco es condenado por la propagación de aquella doctrina. Es mandado azotar y remitido a Reims para su reclusión, con prohibición de difundir sus ideas. Hincmar de Reims pasará ahora a ser su principal oponente.

Pero es tiempo de que describamos la teoría de la predestinación restringida:

La justicia divina ha castigado a todos los hombres por el pecado adánico, pecado que Dios permitió por razones insondables, pero en su infinita misericordia ha predestinado a la salvación, desde la eternidad, a un número reducido de hombres. Son los *electi*, a quienes ha librado del pecado adánico y otorgado su Gracia. El resto, ya condenado por el pecado adánico y cuya naturaleza caída los lleva a proseguir en el pecado, serán los *reprobi*. Y esta es la llamada *gemina praedestinatio*: un único acto de elección y dos consecuencias, los

elegidos han sido salvos, aquellos que no han sido elegidos y que ya estaban condenados, siguen condenados. Dios ha determinado aquellos que han de salvarse.

Es importante ver que Godescalco consideraba un único acto de elección pero cuya consecuencia no es única. Leemos en el capítulo VIII de *De Praedestinatione*: “*Testimonios de los evangelios - Acerca de la predestinación de los electos o de los réprobos y de la única elección de los electos*”.¹

Godescalco no duda de que su teoría de la predestinación traduce fielmente la doctrina de San Agustín al respecto. ¿Por qué entonces ha sido tan duramente castigado?

San Agustín: su lucha contra pelagianos y semipelagianos

Entre la herejías, las llamadas soteriológicas (las que tenían por objeto los medios de salvación del hombre) son consideradas también antropológicas, ya que se refieren al hombre. El pelagianismo y el semipelagianismo del siglo V se incluyen entre las herejías soteriológicas.

De acuerdo a los pelagianos, el pecado de Adán no es transmitido a su descendencia; la humanidad, con el libre albedrío de que ha sido dotada -libre albedrío que permanece incólume- puede evitar los pecados y obrar bien sin necesidad de ayuda sobrenatural. Es lo que se ha dado en llamar la “soberbia pelagiana”.

Los semipelagianos aceptan la necesidad del auxilio sobrenatural de la gracia, pero hacen depender del hombre el *initium fidei*, la primera elección, el primer impulso hacia el bien y rechazan, por insostenible, la restricción de la voluntad salvífica de Dios; la

¹ *Testimonia Evangeliorum - De Praedestinatione Electorum Sive Reproborum Et De Sole Electione Electorum - Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalco D'Orbais, D.C. Lambot, Louvain, 1945, pág. 197*

posibilidad de salvación debía ser válida para todos los hombres.

Es precisamente en la lucha que libra contra pelagianos y semipelagianos que San Agustín elabora su doctrina de la Gracia.

Las distintas postulaciones acerca de la necesidad o no de la ayuda divina para realizar el bien se centran básicamente en la consideración de las consecuencias del pecado original.

La interpretación de San Agustín de las Sagradas Escrituras afirma que Dios ha predestinado a algunos hombres a la salvación, a los cuales ha librado del pecado adánico y les ha otorgado su Gracia.

San Agustín menciona en sus obras la *Epístola a los Romanos* de San Pablo (nos referimos especialmente a *De la Corrección y la Gracia*, *De la Predestinación de los Santos* y *El Don de la Perseverancia*). Veamos algunos pasajes de la *Epístola a los Romanos*:

8, 29 - *"Pues a los que Él tiene especialmente previstos, también los predestinó para que se hiciesen conformes a la imagen de su Hijo..."*

9, 15 - *"Pues Dios dice a Moisés: 'Usaré de misericordia con quien me pluguiere usarla, y tendré compasión de quien querré tenerla'.*

9, 18 - *"De donde se sigue que con quien quiere, usa de misericordia, y endurece o abandona en su pecado, al que quiere."?*²

9, 21- 23 - *"¿Pues qué? ¿No tiene facultad el alfarero para hacer de la misma masa de barro un vaso para usos honrosos y otro para usos viles? Y si Dios, queriendo mostrar su justo enojo y hacer patente su poder, sufre con mucha paciencia a los que son vasos de ira, dispuestos para la*

*perdición; o bien, queriendo manifestar las riquezas de su gloria <las mostró> con los que son vasos de misericordia, a quienes Él ha preparado o destinado para la gloria¿dónde está la injusticia?*³

San Agustín por su parte establece que tanto la fe como el comienzo de la fe son dones de Dios. "El principio agustiniano es que la Gracia se anticipa a todo mérito humano",⁴ la Gracia no es virtud de ningún mérito anterior, sino que ella es la "causa de todos los buenos méritos".⁵

De esta manera, la Gracia es gratuita.⁶ Leemos: "Tened muy en cuenta que si alguna cosa se obra en nosotros de tal manera que la Gracia de Dios nos sea dada por nuestros méritos, tal gracia ya

3 Pablo - *Apóstol de Jesucristo - sus epístolas*, (1935), Edición de la Compañía de San Pablo dedicada a la Juventud Católica Argentina, Buenos Aires, Heroica

4 San Agustín, (1949), *De la Corrección y la Gracia*, Madrid, BAC, Introducción, p.72

5 San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*: Cap. 2, 3-6 - "...la fe por la que somos cristianos, es un don de Dios."... "De quién sino de Él puede proceder el mismo principio de la fe? Pues no se debe decir que de Él proceden todas las cosas exceptuada solamente ésta; sino que de Él y por Él, y en Él son todas las cosas." "...aquella Gracia que no es virtud de ningún mérito anterior, sino que es ella la causa de todos los buenos méritos..." "...nuestra capacidad, aun para el comienzo de la fe, proviene de Dios." "¿Acaso se ha de temer que no sea bastante poderoso para obrar la fe totalmente, de suerte que el hombre se arroge de su parte el comienzo de la fe para merecer solamente el aumento de ella por parte de Dios?".

6 San Agustín, *De la Corrección y de la Gracia*,_ Cap. 7, 12 "...todos ellos están incluidos en la masa de condenación a que dio origen el primer hombre. Y de allí son separados no por méritos propios, sino por la gracia del Mediador, esto es, son justificados gratuitamente por la virtud de la sangre del segundo Adán".

no sería gracia".⁷

¿Cómo se distribuye entonces esta gracia? "...la distribución de la gracia es obra de la libertad insondable del Creador...."⁸

Vemos que la doctrina de la predestinación de Agustín se ajusta a los enunciados paulinos. Resumamos los puntos principales: Gratuidad de la Gracia; Número limitado de los hombres predeterminados a la Gracia y a la Bienaventuranza Eternas; Misterio Divino (e insondable) de los motivos de esta elección; Condenación, por el pecado adánico, de aquellos que no han sido elegidos.

El sínodo de Orange (año 529) condena, en 25 cánones, las doctrinas pelagiana y semipelagiana; implícitamente, entendemos, se aprueba la doctrina de Agustín acerca de la Gracia y Predestinación Divinas. El Papa Bonifacio II, en el año 531, aprobó los cánones del sínodo de Orange, otorgando así infalibilidad al sínodo. Dichos cánones estaban integrados en su mayoría con las sentencias agustinianas recopiladas por San Próspero.

Si la gloria teológica principal de Agustín procede "de su lucha contra los errores pelagianos y de la decisiva luz que su genio supo irradiar sobre las intrincadas cuestiones de la caída original y de la Gracia"⁹ y la doctrina pregonada por Godescalco comparte los enunciados agustinos sobre la predestinación (en forma recurrente son mencionados San Pablo -*Epístolas a los Romanos, a los Corintios, a*

7 San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*, cap. 2, 6; y en Cp. 10, 19 "...si se discute o investiga el proqué cada uno es digno <de la virtud salvífica>....nosotros sostendremos que por la gracia o predestinación divinas".

8 Notas complementarias a *De la Corrección y de la Gracia*, BAC, Tomo VI de las Obras de San Agustín, p. 206 - EL MISTERIO EN EL SISTEMA DE LA GRACIA

9 Tixeront, *Histoire des dogmes*, T.I, pág 436, 512, citado en Intr. *De la Corrección y la Gracia*, p. 3

los Efesios, a los Gálatas- y San Agustín -De la Predestinación de los Santos, De la Corrección y la Gracia, De Civitate Dei- surge nuevamente la cuestión: ¿por qué ha sido condenado Godescalco?

Trataremos de esbozar la respuesta.

Proyecto Eclesial en el Imperio Carolingio

Desde el S.V hasta el S.VII "la Iglesia católica, la gran fuerza del porvenir próximo,... se contenta con vivir... su acción sobre el desarrollo de los acontecimientos, es nula o casi nula.....su influencia moral en la sociedad, imperceptible"¹⁰ evalúa Pirenne en su *Historia de Europa*. Será Gregorio Magno (540-604) quien la reavivará y le dará un proyecto. Consideraba las cuestiones dogmáticas resueltas; su interés estaba dirigido a las consecuencias morales y a la organización de la vida cristiana atenta a los fines últimos: la Iglesia era el instrumento de la salvación eterna. Durante el Imperio Carolingio continúa la Iglesia abocada a este fin con más intensidad aun. La Iglesia, es mediadora entre el hombre y la vida eterna en este momento que Godescalco presenta su doctrina, la doctrina de la predestinación restringida. Dios había elegido desde la eternidad a aquellos que habrían de salvarse únicamente reservaba a la Iglesia la administración del bautismo: las buenas obras y la salvación se resolvían en un terreno ajeno a la Iglesia.

Hincmar de Reims vislumbraba las consecuencias prácticas de la tesis godescalquiana: si estaba predeterminado quiénes se salvarían quedaba desvirtuada la predicación que hacía depender la recompensa divina de la ejecución de buenas obras por los bautizados.

La Iglesia sostenía que las buenas obras y el cumplimiento de

10 Pirenne, H., *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*, Libro II, cap.1, p.41

los preceptos religiosos precedían a la recompensa ultraterrena. Godescalco, en cambio, sostenía que la elección divina precedía y conducía a la realización del bien y a la bienaventuranza eterna.

La oposición a Godescalco también se manifestaba en una vertiente orientada hacia los atributos de Dios: la doctrina de la predestinación restringida posibilitaba interpretar que, junto a una predestinación al bien, había una predestinación al mal para con aquellos que no eran elegidos.

En el problema de las consecuencias prácticas encontramos un nuevo punto de contacto de Godescalco con Agustín. Cuando Agustín formula su doctrina de la gracia, los monjes del monasterio de Hadrumeto (cercano a Cartago) se planteaban los efectos que esta doctrina podría provocar;¹¹ Casiano y otros monjes de autoridad, en Francia, “mirando con horror”¹² su doctrina sobre el *numerus clausus electorum*, temían que la doctrina de la elección gratuita fomentara el quietismo y el indiferentismo. La respuesta será:

*“Mas algunos dicen: ‘La doctrina de la predestinación, según se acaba de definir, es perjudicial, hace inútil la predicación.’ ¡Como si esta doctrina hubiera sido perjudicial a las predicaciones de San Pablo!”*¹³

No obstante, aconseja omitir la expresión “algunos de vosotros” en el siguiente texto:

“El dogma de la predestinación por voluntad

11 Rondet, *Historia del dogma*, p. 165.

12 Introducción general al Tomo VI de las Obras de San Agustín, p. 39.

13 San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*, Cap.14, 34.

eterna y determinada de Dios es de tal manera que algunos de vosotros, recibida la gracia de la obediencia, vinieses de la infidelidad a la fe" Y agrega: "¿Qué necesidad hay de decir 'algunos de vosotros'?..."¹⁴

La restricción de la voluntad salvífica de Dios -sólo algunos estaban predeterminados a salvarse- constituía un problema. En estas líneas San Agustín anuncia el meollo de los ataques que la doctrina de Godescalco iba a sufrir.

En el S.V se atendía especialmente a la constitución del dogma. En el S.IX son las implicancias prácticas de la doctrina las que tienen primacía. Hemos visto que la doctrina de la predestinación de Godescalco no se aparta de la doctrina de la Gracia de San Agustín; no obstante, la doctrina pregonada por Godescalco ha sido arduamente combatida. Entendemos que ello obedece a una falta de coherencia entre:

- el conjunto de las afirmaciones allí incluídas, que, basadas primordialmente en la predeterminación

14 San Agustín, *De la Predestinación de los Santos*, Cap. 22, 58. "Mas si algunos obedecen, pero no están destinados a su reino y gloria, son fieles temporalmente y nada más y no perseverarán hasta el fin. Siendo como son verdaderas todas estas afirmaciones ¿no conviene a muchos el decírselos de tal manera que se hagan la aplicación personal y debemos evitar el decirles lo que esos de quienes me habláis en vuestra carta y cuyas palabras cité hace poco, a saber: 'El dogma de la predestinación por voluntad etema y determinada de Dios es de tal manera que, algunos de vosotros, recibida la gracia de la obediencia, vinieses de la infidelidad a la fe'. ¿Qué necesidad hay de decir 'algunos de vosotros'? Si hablamos de la Iglesia de Dios a una reunión de fieles, ¿para qué decir que algunos de ellos han abrazado la fe, injuriando a los demás, pudiendo decir, más caritativamente y más convenientemente: 'El dogma de la predestinación, por etema y determinada voluntad de Dios es de tal manera que, recibida la gracia de la obediencia, vinieses de la infidelidad a la fe, y recibiendo la perseverancia, perseveréis hasta el fin de la misma ?'".

divina a la salvación, reservaba un estrecho papel a la Iglesia

y

- el proyecto histórico eclesial, que reservaba en cambio a la Iglesia un importante papel en la salvación del hombre.

Otros teólogos ante el problema

Un nuevo sínodo, en Kierzy (año 849), presidido por Hincmar de Reims, reitera la condena a Godescalco. Las penas que impone son más rigurosas aún que las del sínodo de Maguncia:

- sus escritos son arrojados al fuego
- es azotado
- le quitan la investidura sacerdotal
- es encerrado en una prisión
- decretan: "imponemos a tus labios un eterno silencio"

Hincmar de Reims, no obstante los sínodos condenatorios, consulta a los mejores teólogos del reino para fortificar su posición. Ha publicado una carta pastoral dedicada a los simples de su diócesis (*Ad Simples*). Las contestaciones que recibe de los teólogos acerca del problema de la predestinación lo obligan a desistir de toda libre controversia.

Prudence de Troyes califica a Godescalco de "el más sabio entre los doctores: proclama la predestinación a la muerte y la predestinación a la vida".

Ratramma de Corbie llama a Godescalco "su amigo" y ataca el opúsculo de Hincmar "Ad Simples".

Floris, de la Iglesia de Lyon, reconoce los trazos esenciales de la doctrina de Godescalco y la Iglesia de Lyon deplora "ver condenada

la verdad eclesiástica”.¹⁵

Scoto Erígena se opone a la *gemina praedestinatio*, pero introduce una interpretación tan atrevida acerca del castigo a los pecadores que Hincmar se encuentra obligado a desconocer este trabajo.

En el año 855 el sínodo de Valence se expide en oposición a los cánones del anterior sínodo de Kierzy. Hincmar de Reims es visto como un enemigo del agustinismo y se prohíbe a los fieles la lectura de Hincmar y de Scoto.

La controversia acerca de la predestinación se calma, pero no desaparece.

Sínodo de Touzy y muerte de Godascalco

En el sínodo de Touzy (860), al que concurrieron tres reyes (Carlos el Calvo, Lotario II de Lorena y Carlos de Provenza) junto a preladados de 14 provincias eclesiásticas, se alcanza un acuerdo. Hincmar de Reims es quien más ha trabajado para lograrlo: presenta al sínodo, como proyecto, una larga carta en la cual expone la doctrina sobre Dios, la Trinidad, los ángeles, la Encarnación, la Redención e incluye allí, en breves líneas, una alusión a la predestinación que, por su ambivalencia, todos aprobarán.

“...<Cristo> que quiso que todos los hombres se salvaran, que con la muerte en la Cruz en pro de todos los deudores de la muerte.....de todos los que se salvarán, es decir, todos los predestinados...”¹⁶

15- Cappuyns, M, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, p. 120.

16 “...qui vult omnes homines salvos fieri...quique corporis morte in cruce pro omnibus mortis debitoribus...omnes qui salvandi sunt id est omnes praedestinati..”.

En efecto, cada posición doctrinal podía poner el acento en “todos los hombres” o en “todos los predestinados”.

Pero Godescalco no obtiene beneficio alguno con este acuerdo.¹⁷

Muere en 868, sin retractarse, manteniendo su doctrina de la predestinación divina restringida. Muere excomulgado, muere sin sepultura eclesiástica.

Predestinado o no, Godescalco de Orbais ha elegido su destino.

Bibliografía

Lambot, D.C., (1945) *Oeuvres Théologiques et grammaticales de Godescalc D'Orbais*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense.

Llorca, García Villoslada, Montalbán, (1963), *Historia de la iglesia católica, II, Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos,

San Agustín, (1949), *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo IV.

San Pablo, (1935), *Pablo, Apóstol de Jesucristo, sus Epístolas*, Buenos Aires. Edición de la Compañía de San Pablo.

Pirenne, H., (1985), *Historia de Europa desde las invasiones al siglo XVI*, Méjico, Fondo de Cultura Económico.

Rondet, H., (1972), *Historia del Dogma*, Barcelona, Ed.Herder..

Cappuyns, M, (1964), *Jean Sacot erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Beuxelles.

Bertelloni, F. (1994), *Juan Escoto Erígena y la controversia Sobre la predestinación*, Buenos Aires, F.F.y L. Sección Estudios Filosofía Medieval.

Filosofía Política

Emigración externa e “interna”

Claudio Oscar Amor

Universidad de Buenos Aires - Universidad de Quilmes

Entre Cuba y Montecarlo

Poner al descubierto la contradicción inmanente del liberalismo igualitario -la incompatibilidad de principio entre la causa de la libertad y la de la justicia social- configura un patrón recurrente de la crítica libertaria.

Esta vez, Robert Nozick pone el acento en la actitud ambivalente que John Rawls y otros como él manifiestan frente a dos formas de autoexclusión: si conceden a las personas plena libertad para abandonar (*de iure*) la comunidad de la que forman parte e incorporarse a otra, les niegan el derecho a la “emigración interna”¹ (i.e., a sustraerse de arreglos sociales obligatorios - v.g., de esquemas compulsivos de tasación-transferencia).

La ambivalencia -prosigue la objeción- involucra inconsistencia: a paridad de condiciones, diverso tratamiento. La incongruencia enfrenta a los liberales con un dilema: si permiten la emigración interna (y

¹ Por razones de economía expositiva, usaré en ocasiones “emigración” (entrecomillada) como una manera abreviada de aludir a la autoexclusión interna.

eliminan todo residuo de coacción del aparato redistributivo), terminan depositando el cumplimiento de propósitos de justicia en manos de la filantropía privada. Si, por mor de coherencia, desconocen el derecho a la emigración externa, convalidan una grave interferencia con la autonomía personal. El liberalismo, o se absorbe en el libertarismo, o desemboca en “caminos de servidumbre”: Montecarlo o Cuba son los destinos que esperan a Suecia.²

Emigración externa y justicia

Aunque no hace mención expresa del argumento de Nozick, Rawls parece tenerlo en mente cuando sostiene que “el derecho a emigrar no afecta lo que cuenta como una estructura básica justa” [1993: 277]: si ésta no ha de ser confundida (a la manera libertaria) con una simple asociación voluntaria, tiene que ser visualizada como un sistema cerrado, cuyo ingreso y egreso se producen sólo por nacimiento y muerte. Asentado ello, la admisibilidad de la autoexclusión externa resulta enteramente irrelevante desde el punto de vista evaluativamente acotado de la justicia política (en rigor, habría que decir que dicha cuestión ni siquiera se plantea: las fronteras de una sociedad rawlsiana son -conceptualmente- impenetrables). El corolario apunta directamente a la objeción de Nozick: la erección de barreras exteriores no vuelve injusta una sociedad (ni su levantamiento la torna justa). Desarmado uno de los cuernos del dilema, los defensores de un Leviathán redistributivo quedan liberados de la acusación de

2 El cuestionamiento a la prohibición de emigración interna exhibe otra faceta (independiente de toda mención a p y -p): el camino que conduce a la imposición de pautas redistributivas puede iniciarse en la creencia de que contribuir al bien de otros eleva la calidad moral del que colabora -sea que éste lo reconozca o no-, o en la convicción (igualmente perfeccionista) de que una sociedad en la que todos se interesan activamente por el bienestar de los demás -a la manera de una familia ampliada- es intrínsecamente mejor que otra en que cada uno está reconcentrado en su pequeño círculo (y se limita a abstenerse de dañar a otros).

inconsecuencia.

Esta estrategia de inatinencia (a la que Rawls es afecto) está viciada desde un comienzo: si lo que se busca es evitar la asimilación de sociedades a clubs e iglesias (o a asociaciones protectoras nozickianas) no es necesario postular que su composición es puramente explicable en términos biológicos: puede ganarse en realismo, sin pérdida de nitidez conceptual, admitiendo alguna combinación de parámetros volitivos y naturales de pertenencia y exclusión. Las sociedades efectivamente existentes responden a este modelo mixto (y, al mismo tiempo, hay agrupamientos de orden privado enteramente no electivos -como la familia). De hecho, lo que cuenta no es la manera como ciudadanos y fieles llegan a ser lo que son, sino el tipo de organización funcional a la que se incorporan, así como la índole irreductiblemente heterogénea de los elementos aglutinantes. Tanto la verosimilitud como la teoría sociológica descalifican el criterio de demarcación de Rawls: expatriados (e inmigrantes) irrumpen nuevamente en escena.³

Por lo demás, si la convergencia entre construcción teórica y common sense valorativo representa un test crucial de la aceptabilidad de una doctrina moral, disociar emigración de justicia le hace un flaco favor a la concepción rawlsiana: en el ámbito de su universo de referencia (la modernidad democrática), convicciones arraigadas y meditadas asocian Cortina de Hierro con violación de derechos, y rechazan que el asunto tenga una significación meramente ornamental en la edificación de una sociedad equitativa.

Otra variante de la epokhé también fracasa. Rawls podría verse

3 Establecer la aceptabilidad del derecho a emigrar no supone tampoco, como Rawls parece querer sugerir, pasar por alto el hecho de que los miembros de una sociedad (a diferencia de los de una asociación privada) la conciben como el escenario de su vida completa (¿no ocurre lo propio con los fieles de una iglesia?). Los emigrantes de A que hacen uso de ese derecho (por lo común, una minoría) tienen la misma percepción sobre la sociedad de destino, B (y lo mismo es aplicable a los integrantes de B -o de Z- que se convierten en inmigrantes en A).

tentado a considerar la cuestión de la emigración externa como un asunto de Law of Nations. Si ello fuera así, la "justicia como equidad" podría suspender el juicio sin exponerse a reproches: su jurisdicción coincide con la de un Estado-Nación. La delimitación de fueros, a los fines del abordaje teórico, es tajante: una "sociedad bien ordenada" constituye un sistema cerrado, aislado de otros.

El supuesto inicial es erróneo. Ciertamente, el hecho de que un Estado conceda a sus miembros el derecho a emigrar (o lo desconozca) posee innegables repercusiones en sus vínculos con otras naciones; el mismo reconocimiento depende en buena medida de la existencia de destinos potenciales: no hay emigrantes de A sin un B que los acoja. A falta de interconexión, el problema de la emigración no se plantearía. Sin embargo, es a propios, no a extraños, a quienes un Estado restrictivo afecta primaria o inmediatamente: elegir dónde vivir (o en qué ámbito realizarse como sujeto político) forma parte del interés de toda persona en controlar los aspectos centrales de su existencia.

Redistribución y autofinanciación: ¿un país, dos sistemas?

Permitir la emigración interna implica consentir la coexistencia de dos subsistemas distributivos con patrones de asignación heterogéneos: uno redistributivo -ahora de afiliación voluntaria-, y otro basado en el principio de autofinanciación. La gente tiene dos opciones: contribuir al provecho ajeno con el propio sacrificio, y beneficiarse con el de otros, o abstenerse de colaborar, y pagar sus propias cuentas.

¿Por qué preocupa tanto a liberales y socialistas esta "cohabitación" libertaria? ¿No significa acaso un avance en términos de pluralismo y libertad? La respuesta puede adivinarse: dos modelos significan, más tarde o más temprano, uno solo. Como consecuencia de fuertes presiones de mercado, lo que quede del welfare state entrará en colapso: menos adeptos, y más pobres (o más necesitados).

¿Qué es lo que produce este resultado? ¿Qué es lo que hace

que incluso aquellos que realizan de buen grado su aporte en un esquema universalmente obligatorio (por valorar los fines que éste persigue) se muestren renuentes en uno electivo, y prefieran la autofinanciación (aun a costa de que esos objetivos se frustren)? Lo que -según Nozick [1974: 257]- explica esta reticencia -que es más acentuada cuanto mejor es la situación relativa del sujeto, y mayor el número de quienes han "emigrado"- es que la contribución cuesta más, o reditúa menos.

La posición de los que permanecen empeora, en primer término, porque mejora las de quienes se van: cuando Onassis, que es un perdedor neto del sistema redistributivo, se excluye de él, sus competidores medianos corren el riesgo de quedar definitivamente fuera del negocio si no siguen sus pasos. Por otro lado, una emigración selectiva (los que más contribuyen, y menos reciben, son los primeros en marcharse) incrementa la carga de los que quedan: un rico comprometido con el ideal de "nobleza obliga" tiene más bocas para alimentar.

Más esfuerzo, menos frutos. La depreciación del aporte individual (que sobreviene a la disminución de la suma global de contribuciones) admite distintas versiones (algunas más maliciosas que otras): o, como sospecha Nozick, los redistributivistas aman a la Humanidad, pero no a los hombres concretos (por lo que si no se puede rescatar a todos, no se salva a ninguno); o se interesan por tal o cual, pero son reacios a dilemas del tipo: "¿a quién ayudar?"; o auxiliar a uno exige socorrer a los demás: el beneficio es indivisible, o que alguien lo tenga, y otros no, perjudica a éstos más que si nadie lo posee.

Emigración Interna, Justicia y democracia

Para que la separación de un esquema redistributivo obligatorio constituya un caso de **emigración** interior (y no una forma disfrazada de **evasión**) la ruptura implícita en la automarginación debe comprender

tanto los costos derivados de la pertenencia, como las ventajas emanadas de ella: el "emigrante" fiscal (si no es un vulgar free-rider) tiene que desaparecer a la vez como contribuyente (de impuestos redistributivos) y como beneficiario de transferencias.

Si esta condición ha de cumplirse, no es suficiente con que la exención de beneficios se prolongue desde el momento en que el "emigrante" resuelve autoexcluirse hasta que decide ponerle punto final (o hasta su muerte). La razón es que la relación entre las cargas y las ventajas derivadas de la pertenencia a un esquema redistributivo fluctúa a lo largo de las distintas fases de la vida del individuo: normalmente, tanto en las etapas iniciales como en la vejez lo que se recibe (sea en educación, sea en atención médica) excede largamente lo que se aporta (usualmente, cero) -desbalance que se equilibra en la adultez. Hay que evitar que el "emigrante" manipule su decisión de modo de explotar en su favor (y en perjuicio de otros) un balance intertemporal propicio de costos-beneficios (que se margine al comienzo del período activo, y se reincorpore a su término). La receta es imponer sobretasas de egreso y reinserción de una magnitud suficiente como para que el perjuicio de los que permanecen -calculado diacrónicamente- sea nulo.

Por otra parte, es responsabilidad del gobierno arbitrar medidas para contrarrestar la imprevisión, o la "debilidad de voluntad", de los que se salen -disponer, v.g., la obligatoriedad de ciertas formas, y niveles, de autoseguro. Tal intervención, aunque a simple vista parezca responder a un modelo paternalista (se obliga a los "emigrados" a contemplar sus intereses de largo plazo), reposa, en última instancia, en consideraciones de moral interpersonal: busca resguardar a los que se mantienen en el sistema redistributivo del desplazamiento de costos que ocurriría si al hijo pródigo se le ocurriera retornar al hogar paterno y careciera de los medios para desembolsar su canon.

No se ve de qué modo un nozickiano podría objetar estos requerimientos de justicia: si es inequitativo que los que se arreglan solos deban servir de bastón a los que no se atreven a dar un paso sin

algo de donde aferrarse, lo es también que éstos tengan que pagar el pato de los oportunistas (que remontan vuelo con el impulso de otros), o aliviar las heridas de los Superhombres que caen desde las alturas. Lo que justifica despejar el paso convalida que se cobre peaje: la “emigración” libre no es tan barata como proclama la publicidad libertaria.

La exigencia de que lo que espera a cada uno sea insensible a contingencias la encarece todavía más. Circunstancias ajenas a la voluntad hacen que la automarginación no sea una posibilidad al alcance de todos. Para quienes nacen con **handicaps**, la alternativa de convertir mala suerte bruta en opcional está bloqueada desde un principio (ninguna aseguradora brinda protección contra un perjuicio que ya se produjo); y los que enfrentan una probabilidad elevada de riesgo catastrófico afrontan primas que casi ningún presupuesto resistiría. Si es justo que los afortunados ofrezcan compensación a los desventurados, lo es que los “emigrantes” aporten, al momento de separarse, su parte proporcional del fondo redistributivo destinado ya a resarcir a sujetos incapacitados de “emigrar”, ya a equilibrar las chances efectivas de exclusión de “emigrantes” potenciales en inferioridad de condiciones.

La “emigración” ha perdido gran parte de su atractivo inicial (que procede en buena medida del hecho de que sus apologistas mantienen silencio sobre sus cargas ocultas -o, sencillamente, cierran los ojos ante ellas). El golpe de gracia lo da no lo que la justicia exige sino lo que la democracia permite. Los “emigrantes” son también electores -que, si las cosas ocurren como se expone en el apartado anterior, no tardarán en acumular votos y poder de **lobby**, y en explotarlos para relajar los requisitos de egreso y reingreso, y poner fin a la tutela estatal. El escenario imaginable es el Eldorado de los falsos héroes, que aspiran a la gloria de Cortés, pero no se atreven a quemar las naves.

Hobbes y la construcción científica de la política

Fernando Aranda Fraga

Universidad Adventista del Plata

Hobbes inicia la elaboración de su pensamiento político animado por el motivo de construir la política al modo geométrico, como una ciencia demostrativa. La compara con el orden imperante en la matemática, contrastándola con el desorden ideológico de los antiguos escritores políticos, que provocan sedición y desorden social.

Según Hobbes, la certeza de lo moral *“depende del hecho de ser una creación nuestra como las figuras geométricas”*.¹ También Spinoza pretenderá algo similar y esto es muy propio de una época dominada por el espíritu geométrico y la arquitectónica del saber. La finalidad de Hobbes en esta materia será construir una política racional.

A partir de su descubrimiento de los principios de Euclides se lanzó, partiendo de principios tomados como evidencias primeras, a la construcción de una filosofía social y política según el modelo de la ciencia mecanicista, como un sistema susceptible de ser deducido de tales

1 Bobbio, N. , Bovero, M., (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, F.C.E., p. 33.

axiomas. Hobbes percibió que los principios de la geometría euclidiana y de la física mecanicista animaban todos los movimientos, tanto astronómicos como fisiológicos. *“La intuición de que estas verdades se encontraban en el fundamento de la movilidad social no tardó en presentarse a su espíritu, más influenciado por la lógica de las deducciones que por el espíritu de fineza”*.²

Notemos que la intención de Hobbes es, básicamente, construir un sistema acorde con el espíritu predominante en la época, lo cual, en definitiva, no está diciendo que las dos grandes concepciones anteriores de la política, de Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino, fueran anticientíficas, sólo que éstos, en su elaboración, trataron de poner la ciencia en su justo lugar y por lo tanto darle cabida en los asuntos humanos y sociales, no susceptibles de ser mecanizados y matematizados, en una medida, a su criterio, más pertinente y adecuada. De aquí concluimos que el acto hobbesiano de relativizar y condicionar toda su filosofía política al curso que habían tomado los acontecimientos en su época, no conduce a otra cosa que a su desnaturalización, tal como ocurrirá y ocurre hoy en la posmodernidad con otras tantas disciplinas y componentes del mundo cultural. Por otra parte, además de esto, está la cuestión de qué es lo que se juzga como científico en cada época y lugar.

Esta intención, que a ojos vista aparece como fría y calculista, puede ser en parte justificada también por los avatares políticos de su época. Las permanentes luchas civiles en que se hallaba Inglaterra, el continuo suceder de revoluciones y la devastación en que estaba no se hacía otra cosa que ansiar el orden y la paz. Se llegó a vivir en un estado de vacío político que condujo a la sociedad al borde de la nada. En ontología política esto se entiende como un estado de no-ser o anarquía, mientras que cuando impera el orden, tal situación es sinónimo de ser. *Ya fuera en forma política o religiosa, el desorden*

2 Calderón Bouchet, R., (1980), *Las oligarquías financieras contra la monarquía absoluta*, Buenos Aires, Dictio, p. 224.

suscitaba el impulso a construir sociedades.³

El papel de la razón, al desplegar la potencialidad del conocimiento político, según Hobbes, se reducía a calcular (sumar y restar) consecuencias socio-políticas del significado previamente acordado a los nombres que expresan estos pensamientos. En esto consiste el papel creativo del hombre en política, como artífice del "gran *Leviathan*", y que a través de la creación y el acuerdo de un lenguaje político de reglas y definiciones, era capaz de ejecutar la abolición del estado de naturaleza e incorporarse a la sociedad. Por tanto el objeto de estudio de la filosofía política quedaba ahora acotado al tratamiento de reglas y definiciones: "*La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas*".⁴

Hobbes pensaba del siguiente modo: debido a que el razonamiento humano, influido por sus prejuicios y librado a su subjetividad, no producía más que desacuerdo, la solución estaba, pues, en formalizar los razonamientos sobre asuntos políticos al modo del razonamiento geométrico, que producía verdades infalibles. Esto haría de la política una ciencia objetiva en la cual se podría confiar. De este modo Hobbes creía que la política se fundaría en buenos cimientos,⁵ pero al mismo tiempo reconocía que el lenguaje que estaba

3 Wolin, S. S. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 260-261.

4 Hobbes, T., (1994), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto, (1980) Segunda edición en español, México, FCE, Segunda reimpresión, Argentina, FCE, Cap. XX, p. 170.

5 *Loc. cit.*

creando, preciso y científico, expresión de una razón libre de subjetividad y de impronta nominalista, se tornaba esotérico, con lo cual reconocía su renuncia al hecho de que el edificio de su filosofía política pudiera ser comprendido racionalmente en el mundo cotidiano. El hombre común tendría que habitar este edificio político bajo la forma de una imposición autoritaria, con lo cual el pobre ciudadano del mundo moderno, enajenado de su propio lenguaje, quedaba a merced de una elaboración científica de significados políticos que serían finalmente interpretados por un soberano absoluto, cuyo accionar se suponía (?) buscaría siempre la paz y la seguridad de sus súbditos.⁶

La modernidad se inicia con un reemplazo, que se da en todas las disciplinas, de la autoridad de Dios por la de la ciencia. Hay un mandato de la conciencia moderna que consiste en eliminar a Dios. lo sagrado, del centro de la sociedad y proteger la actividad intelectual de las creencias religiosas. El individualismo del hombre político de la modernidad no admite otra autoridad que no sea la propia conciencia. En esto se origina la decisión, libre, de pactar con sus semejantes, cediendo poderes y derechos a un juez imparcial que sea capaz de pacificar y proteger la sociedad.

Hilando algo más fino, podemos puntualizar los principales elementos que conforman el nuevo paradigma de la política instaurado por Hobbes, mediante la siguiente relación:

1. Intenta ser fiel al espíritu de su época, construyendo una filosofía política científica, a partir de una geometrización y mecanización de la realidad.
2. Como típico creador moderno, Hobbes rompe con toda la tradición e intenta una construcción *ex-nihilo* de la sociedad. Ni Aristóteles, ni Santo Tomás de Aquino, ni ninguna otra construcción sistemática de la sociedad, tienen cabida en su

propio sistema.

3. Se opone abiertamente a la concepción del hombre como animal político, lo cual anularía de raíz su sistema. Una vez hecho esto le asigna al hombre un signo inverso, que implicará un ferviente deseo de poder acceder a una situación mejor.

4. Su sistema se funda en la dicotomía entre estado de naturaleza-estado político; el primero dominado por la maldad, el desorden y la guerra, el último por la paz. Hobbes construye la idea de este estado de naturaleza como la peor situación posible, a fin de que su propuesta sea la única salida viable. Nadie podría no desear superar un estado tan nefasto y que atenta contra la propia vida.

5. A fin de evitar el estado de guerra y sacarlo definitivamente de tal situación, no acepta ninguna intervención que no se origine en el hombre mismo; su autonomía le provee, antes de entrar en el estado político, de un mínimo suficiente de racionalidad para acordar no atacarse. La única posibilidad de salvación de la muerte deviene de un pacto entre seres humanos libres.

6. Cualquier derivación de poder extraña al hombre mismo es espúrea, según Hobbes. No puede utilizarse ya más la religión para fundamentar el poder. Por lo tanto, tampoco invocarse ningún derecho divino de soberano alguno. Su poder viene de los pactantes, ahora súbditos, que acuerdan dejarlo en manos del soberano a condición de que éste los proteja.

7. El proceso es irreversible, a menos que el

soberano, quien nunca pacta, decida romperlo. Una vez establecido el contrato, si se cumplen las condiciones, no podrá alterarse ni anularse.

8. El subjetivismo humano queda anulado en virtud de la objetividad impuesta por el soberano, hacedor e intérprete de las leyes. El Estado y el soberano hobbesianos son deificados, pues su poder en la tierra es absoluto. Surge el temor al Estado y al soberano.

9. Se produce una reducción del concepto de libertad vigente hasta el momento. Se pierde la libertad positiva, fundamento de la politicidad y ejercida a través de esta importante función del ser social. Sólo le queda al hombre una libertad negativa, entendida como ausencia de impedimentos externos.

10. Lo anterior conduce a un enajenamiento del hombre de la actividad política. Los asuntos de Estado pasan a ser problemas de uno o unos pocos en quienes se depositó la responsabilidad de resolverlos.

11. Se confirma la vigencia del principio maquiavélico de que "el fin justifica los medios". Lo importante, en última instancia, para Hobbes, no son los hacedores del contrato social, sino quien lo sostiene: el Leviathan. El protagonista de la sociedad política no es el hombre, sino el Estado.

12. La filosofía política de quienes han de suceder a Hobbes durante la modernidad, será suavizada en varios aspectos, básicamente en lo tocante al absolutismo del poder, su división y el grado de libertad de los pactantes una vez unidos en

sociedad política, pero el contrato social seguirá siendo el fundamento de la política, y el eje en torno al cual gira éste es la autonomía de los individuos.

Conclusión

Hobbes impone un paradigma secular en la ciencia política y parte de la premisa fundamental de ir en contra de cualquier autoridad que no sea la del hombre dotado de la mentalidad de su época. Por esto es que se suprimen la autoridad de Dios, de la tradición, de la historia, etc.

El contrato social, a pesar de que puede llegar a crear una comunidad tan opresora como puede serlo el Leviathan, «*que pone fin a la guerra de todos contra todos con la condición de que todos se sometan a un poder central absoluto*»,⁷ opera, de acuerdo con la intención hobbesiana, como un llamado a la liberación, derribando los poderes fundados en la tradición y en la decisión divina. Pero su Leviathan, según las conclusiones puntualizadas, termina siendo el monstruo bíblico que inspiró su nombre: un poder demoníaco transformado en un Estado a cuya completa voluntad debe rendirse el ser humano. Quizás su tan mentada búsqueda de la paz termine siendo un precio demasiado alto a pagar por quienes junto a ella y hasta en su lugar, sostienen otros valores más importantes y que los definen como seres humanos al tiempo que ciudadanos. “*Hobbes optó por la paz como un bien absoluto. La historia demuestra que el hombre está dispuesto muchas veces a sacrificarla temporariamente en busca de justicia y libertad*”.⁸

7. Touraine, A., (1994), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, F.C.E., p. 26.

8. Braun, B., "Hobbes y las causas de la guerra civil". En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (Marzo 1980), Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, Vol. VI, Nº 1 p. 35.

En esto y en su clara distinción del modelo aristotélico de la condición natural del hombre como ser social, queda denotado lo revolucionario del pensamiento político de Hobbes y partiendo de él, de toda la modernidad. Así como ocurrirá con Kant, un siglo más tarde en gnoseología, también Hobbes dará lugar, al instaurar el contrato social como origen y fundamento del poder político, a un giro copernicano en la filosofía política. Es que ambos procesos dependen, en última instancia, de un mismo principio: la autonomía que en la modernidad adquiere el sujeto. Con Hobbes se inicia una nueva epistemología de lo político.

La libertad positiva y la libertad negativa y sus dificultades de aplicación a la filosofía de Spinoza¹

Guillermo Bianchi

Universidad Nacional de La Plata

Es típico tratar el problema de la libertad distinguiendo entre libertad positiva y libertad negativa. La libertad negativa es la ausencia de impedimento o constricción de una cosa sobre otra. En términos políticos es "la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos" (Bobbio, p. 97). Libertad en sentido positivo es la capacidad de autodeterminarse, significa autonomía. En lenguaje político indica "la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros" (Bobbio, p. 98).

Según el mismo Bobbio estas libertades se distinguen porque se refieren a dos predicados diferentes, de las que cada una es el predicado. La libertad negativa es una cualificación de la acción y la libertad positiva una cualificación

1 El argumento central de esta ponencia ya aparecía en mi monografía "La neutralidad ideológica y la libertad política en el *Tratado Teológico Político* de Spinoza". Agradezco al prof. Madanes la sugerencia de desarrollar el problema de manera independiente. En algunos puntos de la exposición de la postura de Spinoza sigo mi trabajo mencionado.

de la voluntad. Libertad negativa significa que mi acción no encuentra obstáculos en su realización, y libertad positiva que mi querer es libre y no está determinado "por fuerzas extrañas a mi mismo querer". Por ello le parece más adecuado hablar de libertad de obrar y de querer, "entendiendo por la primera "acción no impedida y no constreñida", y por la segunda "voluntad no heterodeterminada o autodeterminada"". Bobbio insiste en que ambos conceptos deben ser claramente distinguidos y, si bien no son incompatibles y hasta es bueno que políticamente se integren, sin embargo, no por ello podemos dejar de notar que son estrictamente independientes (Bobbio, pp. 102-105).

Berlin pareciera sugerir que no son dos conceptos independientes, cuando dice cautelosamente que ambos sentidos de libertad "pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que la forma negativa y positiva de decir la misma cosa" (p. 202), aunque inmediatamente pareciera cerrar esa posibilidad al señalar que "sin embargo, las ideas "positiva" y "negativa" de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes" (*idem*), limitándose a lo que él encuentra que se puede constatar en la historia de los dos conceptos.

Que históricamente se hayan presentado diferenciados no significa de por sí que sean conceptos lógicamente independientes, y esa podría ser su postura, pero, en general, es bastante claro al señalar que son "dos cuestiones claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente" (p. 191; cf. tb. p. 231), para finalmente indicar que "no constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida" (p. 237).

Por mi parte, intentaré mostrar que si bien la claridad conceptual aportada por tal distinción, [...] ésta se revela limitada si pretendemos comprender, a partir de ella, la concepción de uno de los filósofos modernos que se propuso con más claridad como el fin de toda su filosofía la libertad y que al mismo tiempo fue uno de los defensores

más decididos de la libertad de pensamiento y de opinión y de la tolerancia en el siglo XVII: Baruch Spinoza.

Por razones de espacio no podremos desarrollar sus argumentos, sino que iremos directamente a algunos puntos que nos competen. Por lo que todos conocemos de la libertad spinoiana podríamos fácilmente determinar que la libertad de que estamos hablando en *E* es una libertad positiva, ya que es libertad como autodeterminación. Efectivamente, indica que "se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar, y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera" (*E* 1, Def 7).

Entonces podríamos preguntarnos cómo hace un hombre para ser libre. La respuesta la encontraremos en su noción de *conatus* (*E* III 6-7), que es el esfuerzo por el que cada cosa, en cuanto está en sí, tiende a perseverar en su propio ser. El *conatus* es idéntico a la esencia de cada cosa y a su poder. Cuanto más poder tiene, más podrá soportar las determinaciones exteriores a que está sujeto por el hecho de formar parte del universo. En la medida que lo logra es autónomo, ya que no requiere apelar a causas exteriores para explicar sus estados, sino que puede hacerlo a partir de sus propios estados interiores anteriores. Cuando ello ocurre decimos que es causa adecuada² de sí mismo, y por ello que es activo.

La verdadera naturaleza del alma humana que el hombre trata de realizar por medio de su *conatus* es su razón, y es completamente autónomo en este sentido cuando no padece ninguna influencia externa sobre el hilo de su pensamiento y posee un conocimiento adecuado de las causas de sus estados. Pero es imposible que esto ocurra permanentemente por ser el hombre una cosa finita y, por tanto, su

2. "Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola" (*E* III Def. 1).

esencia actual está compuesta también por pasiones, que son determinaciones exteriores.

La razón, que es la expresión del *conatus* y que el hombre siempre que puede ejerce, consiste en una reflexión crítica sobre sus conocimientos, sus estados y las causas de estos. Aun cuando el alma fuera objeto de una pasión, puede reflexionar sobre ésta. Como una pasión implica una idea de las causas de esos estados, un examen de esas causas puede llevar a la corrección de la idea. La comprensión de las verdaderas causas de mi pasión produce la modificación de ésta, que deja así de ser pasiva. De este modo, mi conocimiento de la realidad y de mis propios estados es perfeccionado por mi razón.

La libertad de los hombres en el mundo de Spinoza es una libertad del entendimiento: la posibilidad de reflexionar libremente sobre sus objetos, aplicarse a las virtudes y no a los vicios, con la posibilidad, gracias a ese examen libre de las causas de los afectos, de modificarlos, y así, cambiar los efectos (sus propios estados). Y poder así llegar a vivir en libertad y “dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón” (*E V*, 10). Ahora bien, como esta libertad en sentido absoluto es imposible para los hombres por su condición de *modos*,³ estos pueden alcanzar una libertad relativa y un contento de sí, comprendiendo su lugar dentro de la naturaleza infinita, y haciendo todo lo que pueden según la dirección de su propia razón y *conatus*.

Volvamos a la distinción clásica de los dos conceptos de libertad. En un primer acercamiento podríamos decir de la libertad de *E* que es una libertad positiva. Si bien esto es correcto, no podemos olvidar cuál es el efecto de la reflexión sobre mis estados pasivos. Al conocer las causas adecuadas de mis pasiones, que me coaccionaban desde el exterior, las convierto en emociones activas, las conozco adecuadamente y ya no condicionan mi autonomía. “Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de

3 El modo es en otra cosa y es concebido por medio de ella, por lo cual, por definición, no puede ser completamente autónomo (*E I* Def. 5).

él una idea clara y distinta” (E V, 3; cf. tb. V, 4 Esc., V, 6). En la medida que elimino las causas de impotencia, al formarme por medio de mi libertad de conocimiento ideas adecuadas⁴ de mis afectos, elimino obstáculos que provienen de causas exteriores y la potencia de mi alma es libre, o sea, autodeterminada y libre de obstáculos al mismo tiempo. Por tanto, podemos decir que la libertad ética spinociana consiste en la autodeterminación del entendimiento o voluntad, y para que ello sea posible es necesario que el sujeto libre sea ajeno a cualquier tipo de coacción exterior que afecte esa autonomía. Ambos procesos conforman una unidad.

Pasemos ahora a la libertad política. En la naturaleza poder y derecho son sinónimos. De este modo, cada cosa de la naturaleza tiene tanto derecho como poder. Y, en virtud de la ley suprema de la naturaleza, que consiste en que cada cosa se esfuerza, cuanto puede, por mantener su propio ser, cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza. Aquí parecería que nos encontramos con el *conatus* de E fundando el derecho natural de los individuos (cf. *TTP* XVI p. 189) y, como veremos, la defensa de la libertad política.

Esta ley de la naturaleza es universal y se refiere a todos los individuos (humanos o no), y dentro de los hombres se aplica tanto a los racionales como a aquellos que se dejan conducir por el apetito (*TTP*, XVI 190). El derecho de cada ser humano se determina por el deseo y el poder, y no en virtud de la razón. Por tanto, cualquier cosa que un hombre considere *útil*, y la desee y tenga el poder para procurársela, tiene derecho a ella, mientras estamos bajo la sola regulación de la naturaleza, ya sea que la desee por la razón, por temor, por placer y que el poder de dominarla esté mediado por el engaño, la fuerza, la amenaza, el cálculo.

Para Spinoza la mejor forma de Estado es la democracia, cuyo

4 Una idea adecuada es una idea verdadera en tanto es considerada en sí misma, sin relación a su objeto (E II Def. 4).

fin es la libertad y seguridad de los pactantes, de tal modo que cada uno de ellos sigue procurando por su propia utilidad. Además, es el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo, ya que éste puede participar de las decisiones y se reserva ciertos derechos. Todos los hombres, racionales e irracionales, por su apetito buscan perseverar en su propio ser, conservar su naturaleza y su vida. El estado spinociano busca como prioritario asegurar que satisfagan libremente esta necesidad, mientras no afecten en otros lo que el Estado les está permitiendo que realicen en sí mismos.

El objetivo es que cada uno realice su esencia, sea racional o irracional, en tolerancia, concordia y ayuda mutua, que son factores que ayudan a esa realización. Para ello debemos garantizar la paz, la seguridad, pero además libertad de pensamiento, de expresión, de obrar en todo lo que no está prohibido y tolerancia religiosa, o sea, libertad negativa. Pero no debemos olvidar que esto es el resultado necesario del poder activo y el derecho de los individuos. Los límites a la cesión de los derechos al Estado está dado por las leyes necesarias de la naturaleza humana (*TTP*, XVII, 201). El fin es la autonomía, pero no la autonomía de la razón sino del deseo, controlado por ciertos principios racionales que aconsejan la paz y la seguridad, y que los hombres aceptaron en el momento del pacto por el que cedieron todos sus derechos al Estado.

Aquí aparece una diferencia entre *E* y *TTP*. En *E* lo que fundamenta la libertad es el *conatus*, en tanto que racional, mientras que en *TTP* es ese mismo esfuerzo pero compuesto tanto de ideas adecuadas como inadecuadas, o sea, el apetito o deseo (*E* III 9). Lo que justifica la diferencia es el contexto. Spinoza tiene en mente la concepción de la libertad de *E*, pero más tiene presente la esencia actual humana, por la cual muy pocos hombres son racionales y libres en el sentido que él postula en *E*. Y evita caer en el peligro de la libertad como autodeterminación, a nivel político, que es la posibilidad del

totalitarismo.⁵ Renuncia a postular como modelo social la libertad humana de *E*, que sabía que sólo muy pocos podrían alcanzar, y postula un modelo que evite el debate sobre la vida buena, causa de tantos conflictos.

En *E* el sujeto es una persona que busca ser libre, en un medio ideal. La tarea primordial es argumentar la manera en que el hombre puede ser autónomo. Aunque, por cierto, hace mención a obstáculos que se presentan en la vida de los hombres y que se las dificultan. Por ello postula la necesidad del Estado como garante de paz y seguridad. Se lo considera un factor que, mediante la solución de dificultades de la vida (luchas, miseria, etc.) y el otorgamiento de libertad de acción, es el mejor medio para asegurar la posibilidad de autonomía de los individuos más libres. Así afirma que “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (*E* IV 73).

En *TTP* se enfrenta con el medio político real, plagado de obstáculos y donde casi nadie en los hechos busca la libertad como autodeterminación racional. La tarea principal aquí es eliminar esos obstáculos para que los hombres que buscan ser autónomos y libres lo puedan ser (*TTP*, XVI, 195) y para que aquellos que quieran satisfacer sus apetitos también lo hagan libremente mientras no perjudiquen a los demás. El estado realiza esa tarea, dentro de lo posible, garantizando la paz y la seguridad y otorgando libertades negativas.

Un ejemplo de esto. Que el estado otorgue estas libertades es primordial para las ciencias y las artes, que sólo son cultivadas

⁵ Cf. Bobbio, Berlin y Spinoza (*E* III 31 Esc.). Sin embargo, hay algunos pasajes de *TTP* en que para evitar el peligro de facciones religiosas, parece despreocuparse de que gran parte del poder ideológico resida en el Estado, sin prever que esa fue una de las más poderosas formas de totalitarismo de los siglos XIX y XX. Spinoza aboga por la libertad ideológica de los individuos en el Estado, sólo que no previó que quien él creía que podía ser el mejor garante de esa libertad podía llegar a utilizar su poder ideológico como forma de dominación.

exitosamente por “quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios” (TTP, XX, 243). Nos encontramos con el fin que se propone Spinoza en política: no pretende, por imposible, una sociedad en que todos se dediquen a las artes, las ciencias, y sean racionales, sino que cada uno siga su naturaleza, dentro de un orden y una tolerancia mutua, y allí los hombres racionales, los científicos, los artistas, los librepensadores y, en general, los mejores hombres, podrán buscar la libertad y dar lo mejor de sí, en un ámbito de libertad de pensamiento y de expresión.

Ambas nociones de libertad en Spinoza no son independientes. La necesidad de las libertades negativas se fundamenta necesariamente en el estudio de los afectos y del conatus de los individuos. Si no se dan esas libertades se afecta la paz y la seguridad, o sea, se pone en riesgo la perseverancia en el propio ser de los hombres que conforman el Estado. Tanto en E como en TTP, la autonomía sólo es posible cuando hay libertad negativa, pero, a su vez, ésta surge de la necesidad natural de los hombres de autodeterminarse.

Bibliografía

Berlin, I., "Dos conceptos de libertad". En: (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Univ.

Bobbio, N., "Libertad". En: (1993), *Igualdad y Libertad*, Trad. de Aragón Rincón, Barcelona, Paidós.

Spinoza, B., (1983), *Ética*, trad. de Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis. (E).

Spinoza, B., (1986), *Tratado Teológico-Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid. Alianza Ed. (TTP).

Los límites de la crítica de MacIntyre al liberalismo. ¿La voz de la *tradición* o el grito conservador?

María Gabriela D'Odorico

Universidad de Buenos Aires

El liberalismo actual recibe una serie de críticas, basadas en la necesidad de rescatar el lugar de la *comunidad* para resolver la crisis de las sociedades contemporáneas. Sobre esta base se desarrollan una heterogeneidad de propuestas denominadas *comunitaristas*. Nos interesa presentar aquí algunos aspectos del *comunitarismo* a la escocesa de Alasdair MacIntyre, que ponen en duda la posibilidad de considerarlo una verdadera *crítica comunitarista al liberalismo*. Nos centramos especialmente en sus últimas obras¹, en las que su examen del liberalismo se despliega en un estudio pormenorizado acerca del origen, desarrollo y decadencia de la moral y la política occidentales.² El liberalismo actual es abstracto, porque se ha separado de tradiciones que le permitan comprender en cada cultura qué comportamientos son o no aceptables. MacIntyre propone el regreso al «paraíso perdido» de la

1 MacIntyre, A., (1994), *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EUNSA, (1992) y *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, RIALP.

2 Es el hilo conductor de *Justicia y racionalidad*.



tradición aristotélico-tomista, para resolver los problemas de la *justicia*.³

Señalaremos muy esquemáticamente, en virtud de la brevedad de esta exposición, las principales críticas de MacIntyre al liberalismo en relación con la cuestión de la *justicia*, a partir de las que extraeremos algunas consecuencias ético políticas.

En primer lugar el liberalismo es la causa de la crisis ético-política contemporánea. Ésta la interpreta MacIntyre como un estado de división y conflicto entre distintos fragmentos: las diferentes tradiciones (puritana, católica, judía, etc.) o etapas de desarrollo de la modernidad (ilustración francesa, liberalismo económico, ilustración escocesa, etc.) Estos sostienen concepciones incompatibles sobre la *justicia* y la *racionalidad práctica*, que impiden llegar a conclusiones comunes justificables racionalmente. El fracaso interno del programa liberal queda ilustrado en la imposibilidad de apelar a criterios impersonales mediante los cuales podrían arbitrarse racionalmente las disputas.⁴

En segundo lugar el liberalismo sostiene una concepción deontológica de la ética, dando lugar a imperativos morales vacíos. MacIntyre propone, a través de la teleología aristotélica, establecer conexiones entre la acción moral, los fines de esa acción y el conjunto de prácticas sociales que, configuradas en *tradiciones*, revelan esos fines como producto de esas prácticas. Como consecuencia, no se podrán separar *bien* de *justicia*, y no habrá ética sin teoría del *bien*. Como el *bien* debe entenderse como «bien-consustancial-a-una-práctica», sólo la articulación de prácticas virtuosas le da matiz moral a una sociedad y por ende la *justicia* debe resultar un concepto vinculado a la comunidad.⁵

3 MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 242-243

4 MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 19 y ss.

5 *op.cit.*, pp. 20 y 21

En tercer lugar el liberalismo se apoya en el supuesto de la neutralidad de la justicia. Un concepto de racionalidad distanciado de las relaciones sociales, neutro y universal, permitiría valorar racionalmente versiones rivales acerca de la *justicia*. La *justicia liberal* se convierte en un concepto neutral y abstracto pero vulnerable, porque el requisito de desinterés supone implícitamente una versión particular de la *justicia*, y porque aspirar a una racionalidad ideal es ignorar el carácter ligado al contexto histórico-social que necesariamente tiene cualquier conjunto sustantivo de principios.⁶

Por eso en cuarto lugar, el liberalismo es una tradición más. Lo demuestra el hecho de que tanto en política como en economía, es a través de preferencias individuales, cómo una variedad de necesidades, deseos y bienes reciben expresión. El peso que se da a una preferencia individual es cuestión del coste que el *individuo* quiere y es capaz de pagar, porque el *individuo* tiene prioridad en el orden social. El conflicto entre distintas preferencias, se resuelve con el criterio formal de *justicia* que mencionábamos.⁷

En quinto lugar, el liberalismo descansa en la superstición de la moralidad ilustrada. Ésta cree que puede llevar a la discusión cualquier punto de vista independientemente de su contexto histórico-social, y además arribar a resultados concluyentes.⁸ Para MacIntyre el criterio que define la moralidad y la *justicia* es «narrativo social», se sustenta en la tradición de la comunidad, y da el marco de referencia para elegir racionalmente en caso de conflicto. La «vida buena» del hombre queda definida como una «vida dedicada a buscar la vida buena», sin caer por ello en un círculo vicioso. Por eso la narrativa se puede convertir así en «narrativa universal».⁹ Pero además el diálogo

6 *op.cit.*, pp. 319 y 320

7 *op.cit.*, pp. 321 y 322

8 MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p.217

9 MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 337 y 338

entre tradiciones puede asimilarse, según MacIntyre, al aprendizaje de nuevas lenguas. Si dominar varias lenguas no significa traducir a un «esperanto moral», como pretendería el *liberalismo*, la verdadera universalidad sólo puede surgir desde la pertenencia a un tipo particular de comunidad moral de la que todo disenso ha sido descartado. El sujeto que puede hablar dos lenguas es alguien que ha aprendido a universalizar su propia perspectiva universalizando y/o relativizando su *tradicción* de origen. Los lenguajes universalizados de fin de siglo como el inglés, el japonés, etc., disponibles para todos independientemente de la comunidad de origen, son falsas formas de universalización. Ellos no muestran un vínculo estrecho entre la comunidad y la lengua y, al igual que la *tradicción* moderna, suponen que *pueden comprenderlo todo*. Desentendiéndose de la *tradicción* concreta que los origina, acentúan su «superioridad» frente a otras tradiciones.¹⁰ Según MacIntyre, el único camino racional de cualquier *tradicción* para acercarse a sus rivales ajenos intelectual, cultural y lingüísticamente, es admitir que la otra *tradicción* sea racionalmente superior con respecto a algo que resulte incomprensible desde la *tradicción* propia.¹¹

Y en sexto lugar, el liberalismo dio lugar al modelo antropológico *post-ilustrado*. Este hombre ideal al que tiende el liberalismo, está ajeno a cualquier *tradicción* porque posee criterios de justificación racional que ninguna *tradicción* puede satisfacer. El orden sociocultural de las *tradiciones*, es para él una serie de fiestas de disfraces que se falsean unas a otras, a las que se entra por un acto de voluntad arbitrario. Su lenguaje natural será algún lenguaje «internacionalizado». Siendo un «ciudadano de ningún lugar», aspira a «estar en casa» en algún lugar, pero considera las culturas de *tradiciones* retrógradas y subdesarrolladas.¹²

10 *op.cit.*, pp.355 y 356

11 *op.cit.*, p. 367

12 *op. cit.*, pp. 376 y 377

La propuesta de MacIntyre es un modelo explícito de contrailustración que da lugar a un claro retroceso en el tratamiento de las cuestiones de la *justicia*. Queremos señalar algunas imprecisiones teóricas y problemas no del todo resueltos que debilitan y quitan eficacia a su crítica. Es el caso de la ambigüedad de términos como *liberalismo* (que puede referirse al liberalismo del siglo XVIII, al actual, a las tesis de Rawls, o al procedimentalismo de Habermas); o *tradición* (tomada como sinónimo de «paradigma» de Kuhn, como escuela filosófica, o como ambigua condición para pensar cualquier proyecto).

MacIntyre considera la *tradición* como un razonamiento extendido a lo largo del tiempo, en que ciertos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de conflicto con enemigos externos a la *tradición* o por debates internos.¹³ Pero «acuerdos fundamentales» y «enemigos internos y externos» presentan una ambigüedad, que les permitiría fundamentar a partir de ella, la arbitrariedad de cualquier autoridad. Siempre y cuando esa autoridad remita de algún modo a la *comunidad*, podría definir la pertenencia y generar sistemas de exclusión no legítimos ante cualquier forma de disenso externa o interna.

Esto añade la dificultad de definir los límites del concepto de *comunidad* a partir de la *tradición*, ya que pueden ser tan estrechos y la comunidad tan homogénea que no se puedan admitir las diferencias.¹⁴ Así se deja abierta la posibilidad de pensar en instituciones que encarnen esa comunidad determinada, no sólo en términos de *representar* sino de *ser* la unidad de la comunidad. No es demasiado difícil imaginar que esa institución podría ser la Iglesia o afines, como puede inferirse a partir de ciertas afirmaciones no del todo fundamentadas.¹⁵ Este conservadurismo acrítico

13 *op.cit.*, p.31

14 Thiebaut, C.: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 112 y 113

15 MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 25, 51, 104, 105. Por ejemplo la carta encíclica del Papa León XIII *Aeterni Patris* (1879), es referente de la polémica con Nietzsche y con la Ilustración.

y caprichoso se reafirma aún más en la idea de que la *tradicción* aristotélico-tomista está en condiciones de elaborar una síntesis necesaria de *tradiciones*.¹⁶ Pero ¿por qué imaginar que dicha *tradicción* solucionará los problemas que enfrenta el liberalismo y superará la crisis? ¿Por qué no considerar la *tradicción* ilustrada como síntesis histórica?. Aún en el caso de aceptar una vuelta a la *tradicción*, ¿por qué hacerlo a una *tradicción* medieval?

Se puede agregar que la subjetividad no necesariamente debe ser pensada como un espacio interior privilegiado, dentro del cual ocurre el proceso de la representación y del conocimiento. El yo es el de un hablante que dialoga con otros hablantes y que se constituye en el proceso de comunicación. Así surge un sujeto que podríamos denominar post-convencional, porque no se rige por las convenciones dadas de su comunidad, en la asunción, la crítica, o la justificación de las normas. Se rige por la generalización de un proceso ideal, es decir por lo que todos pudieran querer y desear que se hiciese de manera generalizada, y esto es adoptar el punto de vista de la comunidad. Los individuos han de establecer la validez de las normas que les proponen, en términos del procedimiento ideal por el que cada sujeto se refiere normativamente a su comunidad, es decir en términos post-convencionales. Este sujeto es también un sujeto post-tradicional cuando se refiere a los procesos por los cuales su comunidad establece su legitimidad o su autoridad.¹⁷ Lo éticamente relevante es sólo lo que es bueno para todos por igual; esto define el punto de vista moral en términos de lo *justo* y no de lo *bueno*. Con la restricción de lo que es *bueno* para todos por igual, las consideraciones de la ética se limitan a las cuestiones de *justicia* determinadas por un interés generalizable.

La apelación de MacIntyre a la *virtud* y a la *eudaimonía* aristotélicas, en lugar de categorías como las de *responsabilidad* y

16 *op.cit.*, pp. 242 y 243

justicia, que son desechadas con la totalidad del *liberalismo*, merece una aclaración. *Virtud y felicidad*, sólo le alcanzaron a Aristóteles para fundamentar una igualdad entre iguales (ciudadanos de la *pólis*), por lo que aplicados a la sociedad contemporánea podrían ocultar las desigualdades y permitir retrocesos en las cuestiones de *justicia*. Por eso, ¿con qué sustituir la *pólis*, lugar ejemplar de vida en la que todos los hombres, que no sean esclavos o bárbaros, pueden realizar el *télos* o fin de una *vida buena*? En la modernidad, la filosofía ya no puede prejuzgar la pluralidad y multiplicidad de proyectos individuales y colectivos de vida. El modo de vivir queda en manos de los individuos socializados y sólo se puede ser enjuiciado desde la perspectiva del participante mismo. Por eso, lo que podría convencer a todos, se retrae a un procedimiento de formación tradicional de la voluntad común¹⁸ Así no toda crítica al formalismo liberal conduce a una antimodernidad, sino al contrario, la modernidad es el suelo tradicional ineludible desde el cual construir la reflexión. Esta es la trampa de la que MacIntyre no puede escapar y constituye su presupuesto teórico no reconocido. Lo manifiesta al caracterizar las *tradiciones* «de investigación *racional*», al rivalizar *racionalmente con liberalismo*, y en no poder eludir el carácter post-convencional y post-tradicional del sujeto contemporáneo. Esto le vale ser considerado un moderno a pesar de él.¹⁹

Pero, ¿qué significa este pensamiento en nuestra época y cuáles son sus consecuencias ético-políticas? Es claro que ilustra el rebrote de la derecha política frente a la globalización. Lo ayuda en sus pretensiones la crisis del *liberalismo* contemporáneo y el debilitamiento del concepto de razón que provee sentido al proyecto de la modernidad. Por eso nos preguntamos: ¿no serán estas formas «comunitaristas conservadoras», una reacción «esperable» al avance

18 Habermas, J., (1996), *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Técno, pp. 167-168

19 Thiebaut, C., (1992), *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p.106

del proyecto liberal? O más aún ¿no serán estas manifestaciones, especialmente acentuadas por el *liberalismo*, para caricaturizar a los peligrosos enemigos frente a los cuales no hay otra alternativa que el capitalismo globalizado? Si así fuera, es claro que MacIntyre no ofrece ni una verdadera crítica al *liberalismo*, ni un verdadero reclamo por la *justicia*.

Verdad y política en *Utopía*

José Luis Galimidi

Universidad de Buenos Aires

U*topía* de Tomás Moro constituye uno de los momentos fundantes del pensamiento político moderno. Es una combinación de elementos cognoscitivos y normativos que resulta en una construcción de consecuencias extremas, y se vuelve especialmente atractiva para un análisis situado desde nuestra condición postmoderna. Lo que sigue es un intento por mostrar que una de las notas distintivas del pensamiento utopista es su dificultad para conciliar dos nociones básicas en la constitución de la sociedad racional y secularizada: poder político y verdad discursiva. Se defenderá una interpretación que sugiere que, para Moro, cuando hay política no hay verdad, y cuando hay una verdadera república, ya no es necesaria la política.

1. Formalmente, *Utopía* (1516) se presenta como una ficción. Es el relato de un personaje - Tomás Moro-, embajador de Enrique VIII en la corte de Carlos de Castilla, que cuenta los diálogos mantenidos con un viajero humanista - Rafael Hitlodeo- y que transcribe, en especial, la descripción elogiosa de un estado maravilloso, situado en un lugar no precisado del lejano

Oriente. Pero el artificio literario es denso en marcas de adecuación histórica, de crítica y de especulación filosófica, y precisamente por esa razón ha recibido una consideración muy seria por parte de diferentes escuelas teóricas y movimientos políticos. Como los diálogos platónicos, *Utopía* soporta varias lecturas, pero exige en cada caso una decisión hermenéutica consciente. La que aquí se adopta supone, por parte de Moro-autor, un propósito de consistencia lógica, crítica y política que recorre todo el texto, y que toma a Rafael como portavoz de las convicciones cognoscitivas y prácticas de aquél. Rafael es el Sócrates de Moro. En el mismo sentido, se puede considerar que las afirmaciones de Moro-personaje, de carácter más conservador y emitidas desde un discreto segundo plano, intervienen unas veces como refuerzo, otras, como moderada objeción, pero, en todo caso, expresando un diálogo interno en la doctrina integral que intento reconstruir.

2. Si se acepta el marco de lectura precedente, se puede mostrar que en el proyecto práctico de Moro opera una concepción de verdad que, siguiendo a Ferrater Mora,¹ podemos llamar trascendental, u ontológica. Lo que es en sí es razón y fundamento de lo que aparece o se realiza, y así, las instituciones, las prácticas y las creencias que analiza el texto se revelan valiosas y auténticas, o no, en la medida en que respetan, o tergiversan, la verdadera naturaleza de las cosas. La idea es que nada bueno puede resultar si se desconoce, por ignorancia o por malicia, el orden natural de las cosas humanas, y, del mismo modo, que todo malestar personal o social es, en última instancia, producto de una falta de correspondencia entre la claridad del concepto y su imperfecta realización. Con esta lógica, las descripciones de Europa del siglo XVI y de la república de Utopía (*partes destruens* y *construens* respectivamente) se enfrentan como momentos contradictorios. En una, se ve que la mayoría de los hombres sufre una

vida miserable en beneficio de los pocos y peores, quienes se valen del fraude privado y de leyes comunes que los favorecen y a cuyo cumplimiento se llama -indebidamente- lo justo (Libro II, p.148).² En la otra, en cambio, el bienestar de todos está garantizado por instituciones diseñadas para inhibir y extirpar el crecimiento de todo posible vicio que atente contra la armonía entre sus ciudadanos (Libro II, p.151). En términos del asunto que quiero plantear -la oposición entre la práctica política y la verdad- se puede adelantar que el esquema lógico indicado determina que engaño, injusticia y miseria son consecuencias necesarias en toda constitución que tergiverse el significado filosófico del concepto de *res publica*. En la *pólis*, la verdad o falsedad del discurso son reflejo de la autenticidad o falsedad de las cosas.

3. Para estudiar el paisaje social y político desde una perspectiva que aúne consideraciones de facticidad, utilidad y deber, Moro adopta un modelo -casi un reduccionismo- economicista. Sobre el final del texto, Rafael repasa las razones de su entusiasmo por Utopía, diciendo que ésta no sólo es la mejor, sino la única que puede reclamar con justicia el nombre de república, porque ahí, habiendo eliminado la propiedad y el interés privados, la gente se ocupa seriamente de los asuntos públicos (II, 146). El sistema de la propiedad común es el único que verdaderamente provee al bienestar de todos sus miembros, porque distribuye con equidad las condiciones materiales indispensables para poder vivir "con espíritu alegre y sereno", libres de preocupaciones por el sustento, según lo que genuinamente significa la riqueza (*Ibid.*). Este ordenamiento, al evitar de raíz la ambición y la facciosidad, protege a la sociedad de los males internos que puedan corromper la perfección del sentido de cooperación.

El mismo argumento en negativo se usa para denunciar la injusticia e inequidad del resto de las naciones, que han sancionado

2 Cito con mi traducción al castellano, según la edición en inglés de Surtz, E., (1964), *Utopía*, New Haven and London, Yale University Press.

un sistema jurídico que permite que unos pocos, que no trabajan, o que se dedican a tareas “no esenciales”, vivan en el lujo y manden sobre la mayoría, la cual, a su vez, se ocupa de lo indispensable para todos (alimentos, construcción, servicios, etc.) y apenas gana para vivir miserablemente (II, p.147). Estos estados, que toleran el fraude privado y además lo legitiman con la fuerza pública, no son sino

“... una conspiración de los ricos, que apuntan a sus propios intereses en el nombre y con el título de la república”. (II, p.148)

La distorsión esencial que implica tomar el dinero y no las cualidades y necesidades de los hombres como medida de todas las cosas (I, p.52) se traslada a las diferentes esferas de la vida pública. En forma eminente, esto se aprecia en la política exterior de los príncipes europeos, que -dice Rafael- en lugar de aplicarse a gobernar bien las tierras que ya tienen, promueven guerras innecesarias para extender sus dominios, “con razón o sin ella” (II, p.147). De la misma manera, al considerar la política de gabinete, aparecen, de un lado, reyes que retienen el nombre pero faltan a la majestad de su autoridad, ya que no cuidan el interés de sus súbditos (I, p.47), y, del otro, consejeros que no discuten con honestidad por temor a perder sus posiciones de privilegio. Se dan así reuniones en las que, para conservar el cargo, es necesario asentir a las decisiones más malvadas. Sobre este punto Rafael opone su principismo ante las objeciones de Moro, quien defiende una “*philosophia civilior*” que propicie las mejoras progresivas sin arriesgarse al cambio radical que supondría aplicar fundamentos intransigentes, ajenos al escenario de las cuestiones relativas a la autoridad (I, p.48-9). La respuesta de Rafael es que, tal como son las cosas, no sólo no hay lugar en la corte para un consejero honesto y humano, sino que tampoco habría ventaja alguna en acomodar el propio juicio moral a las condiciones vigentes. La verdad no puede decirse a medias, aduce, y agrega que Cristo dejó un mensaje transparente,

que ordenó difundir. Al subordinar su ley divina (no matar, no faltarle al pobre, etc.) a la conveniencia de los hombres se invierte el orden de las cosas, y sólo se consigue “que los hombres sean malos con un mayor consuelo” (I, p.51).

El cuadro desolador del siglo XVI se completa cuando Rafael cuestiona el sistema de justicia vigente. La crítica es doble: en Inglaterra no sólo se ha permitido que se multipliquen las normas y se compliquen los procedimientos a un grado tal que siempre será posible una argucia para favorecer a algún rico, o para penar a algún pobre, sino que, llegado el caso de que estén en cuestión los intereses de la Corona, no existen garantías contra un fallo judicial parcial y especioso (I, p.44-5). Es decir: cuando el sistema, diseñado para favorecer la acumulación desigual de bienes y prestigio, no consigue en su formalidad defender los intereses del dominio, se recurre a la corrupción de los jueces, o al poder tirano.

4. Frente a la confusión e injusticia que reinan en los estados que defienden la propiedad privada, la sociedad de Utopía está regulada por un principio de economía de los recursos materiales y espirituales. La base moral y religiosa de la constitución utopiana consiguió anular las diferencias de traducción entre la ley natural y la ley positiva, así como entre el concepto de buena persona y el de buen ciudadano. Esta identidad es el fundamento de una sociedad sin conflictos, y favorece el ahorro de energía y de tiempo que en las demás sociedades se dispendia en las múltiples exigencias de la competencia, de la desconfianza y de la vanidad.

Repasemos cuatro aspectos significativos de la constitución utopiana:

i) El sistema jurídico consta de pocas leyes, sencillas y entendibles por todo ciudadano mínimamente instruido. Por esa razón, en Utopía no hay abogados: además de que no son necesarios, se quiere evitar que una profesión improductiva promueva, por intereses

sectoriales y corporativos, la proliferación parasitaria de litigios.

ii) El libre acceso a los bienes esenciales (vivienda, alimentación, vestido, trabajo y educación) implica la supresión de las diferencias económicas, y libera a la esfera del reconocimiento del poder tiránico del dinero y de la nobleza de cuna. Utopía es una meritocracia representativa, y lo que afuera se toma como signo de poder y valía (los vestidos finos, la posesión de metales valiosos) aquí se mira con indiferencia, y aún la costumbre manda que el oro y la plata sean señales públicas de deshonor (II, p.85). Siempre hay de lo necesario para todos, ya que se produce y se trabaja sólo en "lo esencial por naturaleza"; se anulan así las causas sociales del deseo de dominio y de acumulación, y las exigencias del reino de la necesidad ya no perturban el libre cultivo del espíritu, ni distorsionan la circulación del prestigio genuino. El vicio de la vanidad, dice Rafael, "no puede tener lugar en absoluto en el esquema utopiano" (II, p.76).

iii) El sistema político de Utopía suprimió la puja electoral y la negociación parlamentaria. La ley castiga severamente, con inhabilitación de por vida, a quien realice acciones proselitistas (II, p.114), y considera que es un delito capital que un senador discuta o reciba consejos relativos a cuestiones propias de su cargo fuera del recinto de la asamblea (II, p.67).

iv) En sus relaciones exteriores, los utopianos no suscriben tratados. Creen que, en el mejor de los casos, los pactos explícitos redundan apenas sobre la mutua solidaridad que la naturaleza ordena a los pueblos, y que, las más de las veces, las palabras traicionan el espíritu de hermandad natural, ya que dan pie para pensar que sólo los pactos evitan la enemistad y la mutua destrucción (II, p.116-8).

5. En suma. Coordinando las afirmaciones críticas de Rafael sobre la sociedad europea con su descripción elogiosa de la vida en la isla ideal, vemos que la doctrina de Tomás Moro, determinada por una lógica de consecuencias totalizadoras, no considera posible la coexistencia de la política y la verdad. En la Inglaterra del siglo XVI, la

propiedad privada es el pecado original que corrompe la base de todo el sistema, impidiendo que se gobierne, se legisle y se administre justicia en correspondencia con la verdad metafísica que exige proveer al bien general. Si el horizonte es de lucha por el dominio, y de resistencia contra la miseria, el pensamiento estratégico domina necesariamente la totalidad del espacio discursivo, de las prácticas institucionales y de las costumbres. Por tanto, nadie que tenga alguna cuota de poder, o que aspire a tenerla (y allí no tener poder equivale a sucumbir) puede arriesgarse a decir las cosas tal cual son. De manera recíproca, en la Utopía de la propiedad común de los bienes, cada ciudadano adaptado ha internalizado las normas de la virtud, y las condiciones objetivas -la geografía, las instituciones y las costumbres- están diseñadas para reforzar el sentimiento de pertenencia y comunidad, y para eliminar toda causa y todo objeto de lucha. El fundador Utopo, como un demiurgo, ha dado realidad a la verdadera sociedad; en su república no hay conflictos legítimos, ni entre los miembros, ni en el interior de la conciencia de cada utopiano. Pero, por esa misma razón, tampoco se toleran las diferencias o las interpretaciones divergentes. Utopía es una sociedad perfecta, que surgió sin proceso, y que inhibe todo proceso: cualquier objeción sólo puede empeorarla, ya que la eidética imperante percibe el cambio como corrupción. En otras palabras: reina la verdad, pero ya no se discute en serio, ni se permite hacer política.

Ahora bien, la agudeza con que la obra en cuestión ha apabullado al pensamiento moderno resalta todavía más la inquietud que provocan ciertas tensiones del texto. En gran medida, Moro tiene razón, sin más. Lo atestigua el hecho de que la tradición democrática moderna en general, y el pensamiento socialista en particular, no han hecho más que desarrollar su programa crítico, buscando mecanismos institucionales que moderen o eliminen la agresión y el dominio que la competencia por la acumulación económica privada provoca en detrimento del bienestar general. Sin embargo, al presentar la verdad discursiva y la competencia política, o civil, como espacios incompatibles, Moro se opone al flujo histórico que viene pensando

con tanta profundidad, y del cual extrajo los elementos para su innovación teórica. La vocación de verdad, en cada hombre y en cada grupo social, es un *dato* de la autoconcepción moderna, con consecuencias que Moro no parece justipreciar. Su modelo platonizante, con su desdén por los pactos, por la pluralidad y por la disidencia, pierde contacto con uno de los logros más perdurables y potencialmente más emancipadores de la razón moderna: la autolimitación respecto de las certezas apodócticas, y la consiguiente revalorización de la facultad honestamente negociadora.

En términos de las teorías del estado de los siglos XVII y XVIII, a las que contribuyó a fundamentar, podemos decir, ya para terminar, que Moro desarrolló hasta el límite ciertas líneas de fuerza que el diseño institucional moderno se esforzó por realizar y moderar. Es como si el entusiasmo teórico provocado por su hallazgo, combinado con su aversión por el poder corruptor de la contingencia, hubiese teñido su lente con un tono único, y no le hubiese permitido apreciar que la realidad *en sí* estaba asumiendo un carácter plural y contradictorio. Es verdad que el desencantamiento del mundo obligó a aceptar la estrategia como relación preponderante entre los actores sociales, pero también es cierto que cada ciudadano habría de internalizar el mandato de responsabilidad por la salud moral de la ciudad, lo cual implicaba el respeto por la variedad ideológica y la revalorización del disenso y de la incertidumbre. Inmersos en la crisis del fin de milenio, estamos obligados a reconocer que verdad y política no se han podido reconciliar, pero, en el interior de la conciencia humanista contemporánea, ambas exigencias siguen considerando el acercamiento recíproco como una tarea por cumplir.

Prácticas de subjetivación y Ciencias Humanas en el período genealógico de Michel Foucault

Flavio Gigli

Universidad del Comahue

- **¿**Qué tormentos hay en el otro mundo (...)? preguntó Iván con una animación extraña.
- No me hables! Antes había para todos los gustos: ahora se recurre cada vez más al sistema de las torturas morales, al remordimiento y otras trivialidades por el estilo.

Dostoyevski; *Los hermanos Karamazov*.

Los estudiosos de la obra de Foucault a menudo tienden a concebir *El orden del discurso* como el texto que inaugura el segundo período de su itinerario filosófico, también llamado período genealógico. Como en las obras pertenecientes al período arqueológico, Foucault se pregunta allí por las condiciones de posibilidad del discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo. Pero a diferencia de ellas, intenta demostrar que el discurso no es una superficie de contacto o de choque entre "las palabras y las cosas", sino un conjunto de reglas adecuadas a una práctica, y que esas reglas definen un determinado régimen de los objetos. Todo discurso se traza de acuerdo a un juego de permisiones y de restricciones. En esta primera instancia Foucault elabora un

concepto de poder que equipara con el de represión. Cuando define los efectos del poder por la represión -en la que, v. gr., la producción de la palabra se encuentra controlada, seleccionada y distribuida-, está dando una concepción puramente jurídica del poder e identifica al poder con una ley que solo expresa un no, que prohíbe, que censura, que reprime. Unos años más adelante el propio Foucault advertirá que la imagen de un poder específicamente represivo es una imagen pobre. Esta concepción permite dar cuenta de algunos tipos o instancias de poder -justamente las más obvias- pero no otorga elementos para comprender el funcionamiento del poder. "... la prohibición, el rechazo, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites más extremos. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas" ¹ En los libros más importantes del período genealógico. en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*, Foucault analizará el poder de manera diferente:

- a.- introduce la expresión "relaciones de poder" en sustitución de la de "poder" (a secas);
- b.- concibe el poder esencialmente como productor;
- c.- estudia de qué manera poder y saber se implican mutuamente;
- d.- investiga la constitución de los dispositivos de poder, como diagramas de fuerzas activas y reactivas.

En su libro sobre Foucault, Gilles Deleuze analiza el problema anterior en lo que denomina "Postulado de la legalidad": el poder, en lo fundamental, no es represivo o no actúa por medio de mecanismos de represión; estas no son sino estrategias extremas del poder. "Un poder (...) en el momento en el que influye sobre los cuerpos, no actúa

¹ Entrevista "No al sexo rey" realizada a Michel Foucault por Bernard Henry-Levy, pág. 156. En Foucault, M., (1981), *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza.

necesariamente a través de la violencia y de la represión”.² Aun a riesgo de ser reiterativo, es necesario hacer notar que el énfasis de la frase de Deleuze se encuentra en el adverbio “necesariamente”. Tal como lo percibió Deleuze, Foucault parte de una concepción positiva del poder: el poder es productor; de hecho el poder produce lo real, induce placer, forma saber, produce discursos, genera verdad, y en lo que interesa a este trabajo, produce subjetividades.

Durante los siglos XVII y XVIII en la mayoría de los países de Europa, comenzó a implementarse lo que Foucault denomina en la *Historia de la locura en la época clásica* “el gran encierro”. Pobres, vagabundos, locos, criminales, homosexuales, prostitutas, libertinos, son encerrados indiscriminadamente en establecimientos creados para tales efectos. Toda aquella persona acusada de perturbar el buen orden burgués debía ser encerrada con el objeto de ser regenerada, entre otros, bajo el imperativo laboral. Sin embargo, es a partir del siglo XIX donde el encierro se especifica de manera más notable, de acuerdo a la función de la institución y a los individuos que la habitan. Los grandes internados son sustituidos por casas de corrección más pequeñas y funcionales, que pueden agruparse bajo el nombre general de asilos. Como se sabe, es en este momento histórico (aproximadamente en la década de 1830) donde surge la cárcel como el único y ejemplar establecimiento para el castigo de diversos tipos de delitos. De manera isomórfica a la cárcel, bajo el célebre modelo del panóptico, nacen otras “instituciones de secuestro” como la fábrica, el hospital, el manicomio, la escuela, el reformatorio, y demás. Con ellas se inaugura para Michel Foucault la sociedad disciplinaria, sociedad que bautiza con el nombre de panoptismo, pues según Foucault es Jeremy Bentham quien con su modelo del panóptico “previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social”.³

2 Deleuze, G., (1987), *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, p 54.

3 Foucault, M., (1995), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, p. 98.

Estas instituciones de secuestro funcionan bajo un objetivo específico. La cárcel busca regenerar a los delincuentes, la escuela persigue el objetivo de enseñar a los alumnos, el hospital el de curar a los enfermos, la fábrica se propone organizar el trabajo de los operarios para producir un determinado producto, y así sucesivamente. No obstante, todos estos establecimientos persiguen un objetivo no siempre manifiesto, pero que parece ser el más fundamental: ellos funcionan como aparatos de normalización de individuos.

Vayamos a un ejemplo. En las fábricas de las primeras décadas del S XIX los operarios son observados por los patrones durante la totalidad o casi totalidad del tiempo de trabajo. Esta observación comporta una forma de ejercicio del poder, pues el poder se ejerce por medio de la mirada. Quienes detentan el poder llevan a cabo un examen permanente sobre los individuos, a partir del cual se toman medidas aprobatorias para lo que se considera normal y de castigo para aquello que se juzga anormal. El poder disciplinario encauza a los individuos por medio del examen, tecnología que combina elementos de la vigilancia jerárquica y la sanción disciplinadora. El hecho de encerrar y vigilar a los sujetos dentro de una institución, fue generando un saber sobre sus conductas, sus rendimientos y sus capacidades. Se trata de un poder que extrae un saber de los individuos controlados: por un lado se realizan anotaciones técnicas de los mecanismos de producción, la forma del trabajo, la elaboración de los productos; pero a la vez se llevan adelante toda una serie de anotaciones relativas a los sujetos: formas de conducta, modos de adaptación y de relación, instancias de comportamiento. Estos registros constituyen un seguimiento continuo de los sujetos; reproducen su pequeña historia de vida dentro de la institución. La sistematización de estos "archivos de poca gloria" dará nacimiento a algunas de las ciencias humanas como la criminología, la psiquiatría, la psicología, la pedagogía y la antropología, por citar unas pocas.

Vale decir que, para Foucault, el nacimiento de las ciencias humanas se produce bajo la matriz de la sociedad disciplinaria. Por cierto que la finalidad de las instituciones de secuestro no era la de establecer un determinado saber sobre el individuo. No es éste un objetivo racionalmente buscado, un propósito concebido previamente, una especie de proyecto maquiavélicamente diseñado para la constitución del sujeto humano como problema científico. Más bien es éste un efecto no deseado de las prácticas de vigilancia y un dato concreto acerca del modo de conformación histórica de las ciencias del hombre. La era de las disciplinas se caracterizó por dar a luz un saber sobre el hombre inscripto en el dualismo normal-anormal.

Pero la Modernidad, además de instrumentar las disciplinas, orquestó otra forma de tecnología del poder. Este problema Michel Foucault lo abordó en *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Desde las primeras páginas propone un absoluto rechazo a la «hipótesis represiva»: el siglo XIX, lejos de reprimir las sexualidades diferentes, produjo toda una multiplicación de sexualidades diversas, promovió la dispersión y el refuerzo de las mismas. Es cierto que en ese momento la pareja legítima, heterosexual y monogámica tiende a funcionar como una norma; no obstante, se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales, a los homosexuales, a los maniáticos y a los furiosos. A todas estas figuras, que antiguamente apenas estaban advertidas, les toca ahora realizar la difícil tarea de confesar una verdad que se asienta en la sexualidad. A partir de allí son posibles los análisis cada vez más rigurosos que permiten distinguir las sexualidades desviadas y los sujetos que las detentan; el adulterio o el rapto se diferencian -y mucho- de las específicas del modo «contra-natura» de ejercer el sadismo, practicar la sodomía o violar cadáveres. Comienza entonces a dibujarse todo un mundo de la perversión, que supera ampliamente las figuras definidas anteriormente por la ley natural o la ley civil. Son los «niños demasiado avispados, niñas precoces, colegiales ambiguos,

educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños: pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias, los tribunales y los asilos; llevan a los médicos su infamia y su enfermedad a los jueces. Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos».⁴

De esta manera comienzan a constituirse en prototipos subjetivos todos esos perversos que los psiquiatras del siglo XIX bautizaron con nombres extraños: los exhibicionistas, los fetichistas, los zoófilos, los automonosexualistas, los invertidos, Estos extraños nombres remiten a una naturaleza que escapa de la norma, y al mismo tiempo, inauguran un nuevo horizonte en la clasificación y ordenación de los sujetos. La mecánica del poder no pretende suprimir ni excluir toda esta nueva disparidad sexual sino darle una nueva realidad analítica; constituye un principio de especificación y de constitución de los sujetos.

Pero no sólo las perversiones; como se afirmaba más arriba, Foucault defiende que la Modernidad llevó a cabo una verdadera promoción de las sexualidades múltiples. Sexualidades que aparecen con la edad -como las del bebé o del niño-, las que se fijan en gustos o prácticas -las del gerontófilo, del fetichista, del invertido-, ... las que pueden establecerse de un modo difuso en ciertas relaciones -sexualidad de la pareja médico-paciente o maestro-alumno-, las que habitan determinados espacios -las del hogar familiar, de la escuela, de la cárcel-; estos comportamientos polimorfos fueron sacados a la luz, intensificados e incorporados mediante una estrategia antigua pero resignificada: la confesión. Esta nueva tecnología del poder exige atención, exámenes y observaciones constantes; requiere la puesta en marcha de preguntas y respuestas como una forma de dar a luz las

intimidades.

A Foucault le interesa principalmente la exigencia, la compulsión a hablar sobre el sexo, y que en esta confesión se encuentre la verdad que define al sujeto que la enuncia. "Pero yo, de lo que hablo (en esta investigación) es de aquello por lo que se dijo a la gente que, en su sexo, se hallaba el secreto de su verdad".⁵ Nuevamente, el poder no es en esencia represor sino productor. Ahora bien: es posible realizar la historia de estas y otras prácticas confesionales (como las que se constituyen a partir del Concilio de Letrán), pero el autor prefiere priorizar su estudio durante la época victoriana, puesto que a partir de este momento histórico «el hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión».⁶ La confesión de la verdad es un procedimiento de individuación que se extiende a la justicia, a la medicina, a la pedagogía, a la psiquiatría, a la psicología, Esta forma de poder-saber constituye un dia-logos entre dos personas -una búsqueda de la verdad, de "su" verdad, a través de la palabra- y se implementa a partir de preguntas que reclaman confesiones íntimas y secretas. Los mecanismos confesionales parecen inscriptos en el corazón de numerosas ciencias del hombre, no para articularse sobre el pecado o la desviación sino para fundar un discurso verídico sobre el sujeto.

Al estudiar los procesos de constitución histórica de las ciencias del hombre, Foucault no persigue motivos epistemológicos. Analiza estas ciencias como un producto de tecnologías del poder que han generado y reforzado mecanismos de coerción tanto social como individual. La emergencia del hombre como objeto de un saber original, producto del examen y de la confesión, se erige como un nuevo

5 Entrevista titulada "El juego de Michel Foucault", pág. 148. En Foucault, M.; (1991), *Saber y verdad*, Madrid, La piqueta.

6 Foucault, M., (1990), *La voluntad de saber*, Buenos Aires, S XXI, p. 75.

problema científico. Los individuos sometidos al imperio de la norma; los sujetos sujetos a mecanismos de confesión de la verdad son producto de la Modernidad. Quizás también de nuestra propia época.

Behemoth: de la guerra civil al fascismo

Alberto Pérez

Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo quiero presentar el abordaje de Franz Neumann acerca del nazismo, a partir de su producción en el *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfS) y de su obra fundamental sobre el tema *Behemoth: The Structure and The Practice of National Socialism 1933-1944*. Para una completa presentación del asunto sería necesario referirse al debate que se sucitó entre los miembros del Institut für Sozialforschung (IfS), lo que por razones de espacio aquí es imposible.

Al analizar el tema del nazismo Neumann hace un fuerte hincapié en la consideración del Derecho. En el primer artículo para el ZfS: «*Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft*», (Z f S, VI, 3, 1937) se concentra en la función que cumple dentro de la sociedad burguesa la estructura legal; primero hace una revisión histórica general sobre el tema, y luego atiende al siglo XX, poniendo en cuestión los cambios operados en el período del nazismo. Analiza centralmente los dogmas jurídicos liberales: la generalidad de la ley, la independencia de los magistrados y la separación de poderes. Neumann los estudia en el período de la república

de Weimar cuando se afianza el desarrollo del capitalismo monopolista, y en su continuación en el nazismo. Los cambios económicos que introduce el capitalismo a principios del siglo XX hacen que los legisladores no traten ahora con competidores individuales dentro de un mercado libre, sino con los poderes de grandes monopolios, que anulan la base de la sociedad liberal clásica. La generalidad de la ley es un verdadero anacronismo histórico. Hitler la suplanta por un decisionismo, arbitrario y no igualitarista, presentado como la doctrina del «institucionalismo» fascista, en el que se reemplaza a los individuos por las corporaciones. Esta tendencia de la teoría jurídica fascista significa la eliminación de la generalidad de la ley positiva, liberal y, la anulación del fundamento racional de la ley. Por este motivo, la ley fascista es simplemente *ilegítima*. Por otra parte, esta tendencia que se registra en los países fascistas, puede verse también en desarrollo en el campo más general del capitalismo monopolista, de modo que se trata de un problema más amplio para Neumann.¹

El análisis se apoya en una perspectiva marxista, que cautelosamente mantiene un equilibrio entre crítica a la sociedad burguesa y reconocimiento del valor de sus logros históricos:

«La igualdad ante la ley es seguramente 'formal', esto es: negativa. Pero precisamente Hegel, quien conoció más claramente la insuficiencia de la mera determinación formal-negativa del concepto de libertad, ya advirtió sobre ello, sobre desechar esa determinación»²

1 Aquí Neuman pone en juego la interpretación continuista en cuanto al origen del nazismo. Se apoya en el historiador Eckart Kehr a quién elogia y que es uno de los creadores de esta corriente interpretativa del nazismo en lo historiográfico.

2 Neumann: Op.Cit.: pag. 565: «Die Gleichheit vor dem Gesetz ist sicher 'formal', d. h. negativ. Aber gerade Hegel, der die Unzulänglichkeit der bloss formal-negativen Bestimmung des Freiheitbegriffes am Klarsten erkannt hat, hat schon davor gewarnt, diese Bestimmung wegzuerwerfen. Traducción mía.

En su segunda colaboración para el *ZfS: Types of Natural Law*, (*ZfS*, VIII, 3, 1939), Neumann analiza diferentes variantes teóricas de Derecho Natural apuntando a defenderlo como contención contra las «teorías y prácticas autoritarias». En este sentido, sigue la misma orientación que en su anterior artículo. Neumann pone en conexión cinco tipos básicos de teoría del Derecho Natural: conservador, absolutista, liberal, democrático y revolucionario; con tres actitudes filosóficas fundamentales respecto de la naturaleza humana: optimista (Locke y Hooker), pesimista (Epicuro, Spinoza y Hobbes) y agnóstica (Rousseau). El esquema vincula la posición pesimista de la naturaleza humana con el absolutismo. Por otro lado, la posición optimista, en rigor debería desembocar en una teoría anarquista, ya que no es posible desarrollar una teoría consecuente del Estado y una fundamentación del carácter coercitivo de la ley, si el hombre es bueno por naturaleza; ésta es la posición en la que se encuentran Adam Smith y Locke. Neumann comparte la posición agnóstica de Rousseau, según la cual el hombre en estado de naturaleza, no es «ni bon ni méchant»; esto permite encontrar una solución en el terreno de la teoría política, ya que puede conducir a una organización política democrática, conciliadora de los intereses universales e individuales. En cualquier caso, la posibilidad de asegurar la libertad tiene que ver con la fundamentación racional, tanto de la ley como de la Teoría Política.

En estos primeros trabajos para el *ZfS*, Neumann mantiene su línea de análisis, y cierra el segundo concluyendo:

«Los principios que son todavía válidos, aunque no solamente derivados del Derecho Natural son: la generalidad de la ley, la igualdad de los hombres, la prohibición de decisiones legislativas individuales, (...) Esto puede ser poco. Pero esta pequeñez está en completa oposición

Finalmente, en el «*Behemoth...*» desarrolla un análisis más amplio del fenómeno del nazismo⁴, que ocupa casi seiscientas páginas. La obra se compone de una sección dedicada al surgimiento histórico del nazismo a partir del «colapso de la República de Weimar», otra sobre la organización del «módulo político» del nazismo, otra sobre la «economía monopólica totalitaria»⁵ y, finalmente, un ensayo en el que presenta su visión más profunda sobre el nazismo. Desde la arquitectura de la obra se puede pensar la conexión con la obra de Hobbes: *Behemoth, or the Long Parliament*. Hobbes también hace un largo estudio histórico antes de cerrar los cuatro diálogos, que conforman su trabajo, con su aproximación al fenómeno de la guerra civil inglesa. Leviatan, monstruo marino, y Behemoth, terrestre, ambos dominarán hasta el Juicio Final y, representan dos aspectos de la política. Uno, la organización social racional, constructiva, que desemboca en el Estado y, el otro, la pulsión irracional que desemboca en el conflicto no resuelto y en la disolución del orden. La teoría política debe pensar en estos dos hemisferios que conjuntamente conforman su égida.

Hobbes cuenta la historia de un ciclo «concluído»: comienza

3 Neumann: Op. Cit. pag. 361: «The principles which are still valid, although not solely derived from Natural Law, are the generality of the law, the equality of men, the prohibition of individual legislative decisions, (...) This may be little. But that little stands in complete contrast to authoritarian theory and practice. Traducción mía.

4 En realidad, aunque la referencia central sea la del nazismo, nunca se abandona la perspectiva del debate sobre el fascismo y, se incorporan permanentemente comparaciones con los otros sistemas fascistas.

5 Neumann se opone al concepto de «capitalismo de estado» de Pollock y, este es uno de los ejes más importantes de la polémica sobre el nazismo en el IFS al que ya nos referimos.

con la disputa de soberanía entre Carlos I y el Parlamento presbiteriano, luego el *Rump*⁶ tiene el poder, luego pasa a manos de Oliver Cromwell, de él a su hijo Richard, unos meses en los que nadie detenta el poder y, luego nuevamente a el *Rump*, que termina por transferirlo a Carlos II. Ciclo: Estuardos-guerra civil-Estuardos; legitimidad-ilegitimidad-legitimidad. La crítica fundamental de Hobbes al Parlamento Largo es haber desatado una acción política que destruye lo constituido sin refundar un orden legítimo en su lugar. La lectura de Neumann coloca al fascismo en la fase de ilegitimidad del ciclo hobbesiano y toda su interpretación desde el Derecho apunta en ese sentido. Pero aquí hay una asimetría entre las obras de ambos autores. Neumann escribe ante un proceso de final abierto. La primera edición de su obra es de 1942 y la segunda de 1944, en ambos casos cree que el curso de los hechos corrobora su perspectiva. El objetivo es la derrota del nazismo y ello impone presentar «un cuadro exacto del enemigo». Este es el propósito de su *Behemoth*.

Me interesa revisar dos aspectos de este cuadro del nazismo:

1) el balance de la experiencia de Weimar y, 2) la cuestión de la naturaleza jurídica del III Reich.

Respecto del primero, Neumann comienza el registro del proceso histórico que culmina en el nazismo con la época del Imperio Guillermino. Desde entonces, se inicia la construcción de las condiciones de aparición del nacional socialismo. Las clases dominantes articulan una triple línea de defensa contra el avance de la socialdemocracia, organizando el Estado imperial sobre tres pilares: a) burocracia, b) ejército, y c) acuerdo entre el capital agrario e industrial. De todas maneras, la estructura política del imperio tenía grandes debilidades que se manifiestan finalmente después de los resultados

⁶ Expresión despectiva que significa: resto, o bien, cola de los pájaros. Alude al Parlamento de los independientes, sin los presbiterianos ni la Cámara de los Lores.

de la primera guerra. Alemania es derrotada y debe aceptar las condiciones de la «nueva libertad» de Wilson. Vive un breve interregno revolucionario durante 1918 y, en 1919, se establece la constitución de Weimar que hecha las bases de la experiencia republicana alemana moderna.

En este contexto, comienza a manifestarse la continuidad⁷ de aquellos elementos provenientes del Estado guillermino. Por una parte, la política se orienta a controlar el «peligro bolchevique», coincidiendo en esto Hindenburg y Ebert pero, además, la estructura de la burocracia, el ejército y el acuerdo económico de las clases dominantes convierte al experimento constitucional de Weimar en una empresa de difícil realización. Desde el punto de vista constitucional, se establece la doctrina del pluralismo, que pone al Estado como un organismo más entre los diferentes organismos sociales: iglesia, sindicatos, partidos políticos, grupos profesionales y económicos. Esto configurará una situación de debilidad permanente; especialmente porque en lo económico, desde 1918, comienza a desarrollarse un proceso de profunda concentración a través del surgimiento de los grandes trusts industriales y del dominio de los carteles internacionales. En este marco político económico, la acumulación de influencia política de la socialdemocracia, tanto en el Reichstag, como en los sindicatos, comienza a carecer de relevancia real, ya que los carteles, por el hecho de producir internacionalmente, son inmunes a las huelgas, por más prolongadas que éstas sean y, además, porque el poder ejecutivo concentra la iniciativa política, obligando a la socialdemocracia a negociar permanentemente el mal menor. Presionada por el avance cada vez más visible del partido nacional socialista, la historia de la República de Weimar se convierte en una suma de concentración económica, endeudamiento internacional (principalmente con EE.UU.), incapacidad política de los líderes de la socialdemocracia, que hasta

ultimo momento no se dan cuenta de la verdadera situación política a la que se enfrentan, irresponsabilidad en el manejo de la economía (que incluirá a Alemania en la crisis del 30), y una prolífica construcción de la contrarrevolución valiéndose de las estructuras heredadas del antiguo régimen guillermino.

En cuanto al segundo aspecto, quisiera comenzar con la reseña que Korsch dedicó al *Behemoth*⁸ donde critica el abordaje jurídico del nazismo con toda crudeza:

«desdichadamente el autor está dominado hasta un punto extraordinario por lo que comunmente se describe como mentalidad jurídica. En este sentido su ataque crítico al nazismo nos recuerda vivamente aquellos dos Manifiestos con los cuales en 1850, para decirlo con palabras de Marx, 'las dos fracciones derrotadas de la Montaña, los socialdemócratas y los democráticosocialistas, se esforzaron por demostrar que, aunque el poder y el éxito nunca hubieran estado de su parte, ellos sin embargo habían estado siempre de parte del derecho eterno y de todas las demás verdades.»

Neumann se diferenciaría solamente por defender el derecho positivo en lugar del derecho eterno. Korsch lamenta el abordaje de Neumann que lo conduce a una teoría paradójica a la que es necesario reprocharle su contenido moralizante. Ciertamente Neumann es consciente del tipo de operación crítica que realiza y, en el prólogo a la primera edición en español de 1942, dice:

8 Korsch, K., (1982), *Escritos Políticos*, México, Folios, Tomo II, p. 440. Subrayado mío.

«Seamos consecuentes y apliquemos a la Alemania nazi y a la Italia fascista reglas verdaderamente jurídico-morales».⁹

Neumann conoce el riesgo que le señala Korsch e igual decide correrlo, Veamos como lo hace.

Revisados preliminarmente los elementos históricos que conducen a la aparición del nacional socialismo, Neumann apunta a la conformación político-ideológica del fenómeno nazi. La particularidad del nazismo consiste en que por apoyarse en una teoría política confusa, de consistencia nula, y despojada de toda belleza teórica interna, obliga, en principio, a un análisis sociológico. Es necesario trascender su vacuidad teórico discursiva para llegar a un núcleo verdadero:

*«La ideología del nacional-socialismo contiene elementos de idealismo, positivismo, pragmatismo, vitalismo universalismo, de la teoría de la institución y, en resumen, de todas las filosofías concebibles. Pero estos diversos elementos no están integrados, se emplean sólo como procedimientos para fundar y ampliar el poder y para fines de propaganda».*¹⁰

No puede responsabilizarse a ninguna teoría o corriente filosófica, ideológica o política por el nacional-socialismo, ya que este carece por completo de una teoría política racional o, siquiera, de una teoría antirracional.

9 Franz Neumann: *Behemoth*....: pag. 9.

10 Idem, 510.

Desde este punto se lanza el análisis de Neumann contra el nazismo valiéndose de una categoría negativa que intenta apoyarse en la caracterización del Estado nazi.

*«Pretendía Hobbes que Behemoth, que retrataba a Inglaterra durante la época del Parlamento Largo, fuera la imagen del no-estado, una situación que se caracteriza por la falta de derecho».*¹¹

Pero aunque Neumann lo plantee así, la idea de no-estado no está tomada de Hobbes y, en ella debe verse un aporte propio. Neumann describe el poder en el nazismo como depositado en cuatro grupos -estudiados en detalle en la primera parte del libro-: ejército, partido, burocracia e industria. Estos grupos detentan el poder a través de la estructura nacionalsocialista,

*«Me arriesgo a sugerir que estamos ante una forma de sociedad en la que los grupos gobernantes controlan al resto de la población de una manera directa, sin que medie ese aparato racional, aunque coercitivo, que hasta ahora se conoce con el nombre de estado».*¹²

Pese a evocar a Hobbes el no-estado nazi no es la dilución de la legitimidad de un régimen como el caso de los Estuardos sino, una construcción premeditada que desarticula cualquier forma racional de Derecho y, que aún no es Estado siquiera en el sentido restringido de ostentar una unidad en el poder político.

11 *Idem*, 507.

12 *Idem*, 518.

Revisada ahora la aproximación jurídica al nazismo aparece en la categoría del no-estado un aspecto descriptivo, que nos presenta la estructura política del nazismo y, un aspecto crítico, que marca el límite posible de la noción moderna de Estado, que se diluye al abandonar su contenido racional.

“Uso público” y “uso privado” de la razón en Kant

Mariana Rojas-Bermúdez

CONICET

En diciembre de 1784 apareció publicada, en la *Berlinische Monatsschrift*, la célebre «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». ¹ La cuestión que haría reaccionar a Kant, así como a buena parte de la *Aufklärung* alemana, había sido formulada en un artículo recogido en esa misma revista, en diciembre del año anterior. De todas las definiciones propuestas, la de Kant es la más conocida y citada; quizá porque contiene, en forma condensada, varios de los rasgos distintivos de ese movimiento: la proclamación y defensa de la *autonomía* de la razón, en todos los ámbitos; el motivo moral de la *emancipación*, al cual obedece la formación moderna de un «espacio público», y el valor conferido a la *educación* en ese proceso. Menos conocida, aunque no menos clave para la comprensión del programa político que Kant presenta en este escrito, es su distinción, a primera vista, paradójica, entre «uso público» y «uso privado» de la razón.

¹ Las obras de KANT serán citadas según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlín (desde 1902); las cifras romanas corresponden al número de tomo, y las arábigas, al número de página.

I. Por «uso público de la razón», Kant entiende «aquél que alguien hace de ella *en cuanto docto* ante el conjunto del público del *mundo de lectores*» (VIII, 37). Por «uso privado», en cambio, «el uso que le está permitido hacer en un determinado *puesto civil* o función pública que le ha sido confiado» (*ibidem*).

La utilización de los términos «público» y «privado» en este pasaje ha sido señalado con alguna frecuencia por los intérpretes como una inversión de significados. En la actualidad, tenderíamos a pensar el ejercicio de una función pública como parte de nuestra vida «pública», y como un asunto «privado», quizá, la redacción de un escrito fuera de nuestra vida profesional. En el siglo XVIII - escribe Laursen - la utilización de «público» para referirse exclusivamente a los escritores instruidos y al «mundo de lectores» debe haber sorprendido, cuando menos, a los juristas. En la terminología legal de la época, en efecto, *Publikum* como sustantivo, y *öffentlich* como adjetivo significaban, fundamentalmente, «lo que pertenece al príncipe o a altas autoridades y no a meras personas privadas», y «relativo» o «al servicio del Estado». ² En ese sentido, el cambio operado por Kant en la terminología legal podría ser considerado como una provocación;³ o, mejor, como el rechazo liso y llano del uso del término por parte de los juristas, y la adopción del uso del término entre los «escritores independientes», en un número creciente publicaciones.⁴ Para Laursen, la terminología de Kant habría servido, incluso, para «subvertir el lenguaje del

2 Cf. Laursen, J.C., «The subversive Kant. The vocabulary of «Public» and «Publicity»». En: *Political Theory*, (1986), Vol. 14 Nº 4, pp.585-587

3 Cf. Hölscher, L., «Öffentlichkeit». En: O. Brunner y otros (edits.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4, Stuttgart 1978, p.420. Citado por Laursen, *op.cit.*, p.586

4 Cf. Laursen, *op.cit.*, pp.586-587

absolutismo» e «introducir una doctrina subversiva». ⁵

Al presentar el «uso público» y el «uso privado» de la razón, empero, Kant remite expresamente a dos usos contrapuestos que la fórmula canónica, atribuída a Federico II, expresa en estos términos: «¡*Razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced!*» (VIII, 37, 41). Obedecer es el uso «privado» de la razón. ⁶ El destinatario de los «mandatos soberanos» (Dotti) es aquí una parte de la «máquina» social - como Kant llama a la administración burocrática del Estado -, el miembro pasivo de cierto «mecanismo o unanimidad artificial» (*ibidem*). El uso de su razón debe restringirse a considerar «el interés público» de la comunidad. El oficial no puede discutir una orden dada por un superior; el ciudadano no puede negarse a pagar un tributo impuesto por el fisco; el sacerdote no puede cuestionar los símbolos de la Iglesia a la que sirve, porque atenta contra la estabilidad de la comunidad, y merece, por tanto, ser castigado.

Razonar libremente, por el contrario, es el uso «público» de la razón. Como «hombre instruido» [Gelehrter], ese mismo individuo «puede, efectivamente, razonar, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo» (*ibid.*). Lo que está aquí en juego no es la persistencia del «ser común», sino la Ilustración, i.e. la capacidad de servirse de su propia razón. Ésta es «un derecho sagrado de la humanidad» (VIII, 39). Renunciar a ella o impedir su desarrollo «es un acto ilegítimo y sacrílego» (*ibidem*). El argumento de Kant - que emplea aquí la Idea de «pacto social» - es el siguiente:

La piedra de toque de todo lo que puede ser

⁵ *ibidem*, pp. 584 y 588

⁶ Cf. Lyotard, J.-F., (1986), *L'enthousiasme. Critique kantienne de l'histoire*, Paris, p.86

decidido como ley para un pueblo reside en la pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? (VIII, 39)

Para Kant, es contradictorio que un pueblo, como conjunto de seres racionales, se oponga al desarrollo de la Ilustración, o, dicho de otra manera, al desarrollo de su capacidad de pensar por sí mismo. Ahora bien: lo que ni siquiera el pueblo tiene el derecho de decidir para sí mismo, menos aun puede decidirlo el monarca: pues «su autoridad legislatora descansa, justamente, en el hecho de que reúne toda la voluntad del pueblo en la propia» (VIII, 40).

El oficial, el ciudadano, el sacerdote, y «con mayor razón aun los que no están limitados por ningún deber ligado a la función pública» (VIII, 41) - ¿los periodistas y escritores independientes? -, tienen «el derecho», y hasta «el deber» de comunicar públicamente sus pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de las órdenes impartidas, la inconveniencia de un tributo, los defectos de un símbolo, la legislación, o de exponer lo que, a su juicio, constituye una injusticia para la comunidad. Y ello, sin restricciones.

II. El «público» al cual el ciudadano instruido se dirige por escrito, empero, no es, como pudiera parecer, el «pueblo», con quien los «tutores» o funcionarios del Estado están en contacto *directo*, y sobre el cual el gobierno, por su intermedio, trata de ejercer influencia. Tampoco es idéntico al «público» de «la comunidad académica», como la palabra «*Gelehrter*» podría sugerir. Su «público» es, antes bien, «el público propiamente dicho», «toda la comunidad»; en tanto «*mundo de lectores*», es «el mundo», «la sociedad cosmopolita» (cf. VIII, 37-41).

En *El conflicto de las Facultades*, Kant explicará que los pensadores libres, los filósofos, si bien constituyen, «en el seno del

pueblo», «los anunciadores e intérpretes» «de los derechos naturales», «no se dirigen *confidencialmente* al pueblo, (en la medida en que éste toma muy poco en cuenta, o en absoluto, este problema y sus escritos)» (VII, 89). Precisamente *porque* su «público» *no es* el «pueblo» existente, sino «el mundo de lectores», «el conjunto de los seres racionales», «la sociedad cosmopolita», *deben* poder publicar sus ideas, «para que el pueblo pueda progresar hacia mejor» (*ibidem*), o - como lo expresa Lyotard -, para que el pueblo «fenoménico» se aproxime al «nouménico» lo más posible.⁷

Esta diferenciación de «usos» (o «roles») y de «públicos» es invocada por Kant en su contestación al rescripto real del 1º de octubre de 1794. En su descargo contra la acusación de «deformar y rebajar ciertos dogmas capitales (...) de las Santas Escrituras» «en tanto educador de la juventud», Kant argumenta que una cosa es lo que enseña «en tanto educador de la juventud (...) en sus lecciones académicas»; otra, lo que, «en tanto educador del pueblo difunde en sus escritos», y otra, lo que, como «erudito de una facultad» discute con sus pares, «en un libro incomprensible y cerrado para el público» (VII, 7-9).⁸

Una cuestión que la filología kantiana debería contestar - comenta Bien - es si a esos distintos roles corresponden, efectivamente, contenidos totalmente diferentes, i.e.: si entre el Kant de las lecciones académicas y el Kant de los escritos existe una diferencia esencial de contenido, o solamente formal.⁹ Lo que, por lo pronto, uno podría

7 Cf. Lyotard, *op.cit.*, p.89

8 Se trata de *La Religión en los límites de la simple razón*.

9 Cf. Bien, G., «*Räsonierfreiheit und Gehorsampflicht*». En: G. Funke, G., (edit.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 6.-10. April 1974*, Berlin/New York, Teil II.2, p.626

preguntarse es si la siguiente observación de Hamann no tiene algo de razón:

Desde luego, se trata de conciliar las dos naturalezas, la del menor de edad y la del tutor; pero hacer a las dos hipócritas, contradictorias entre sí, no es ningún secreto que deba ser sólo predicado, sino que aquí reside, precisamente, el nudo de toda tarea política. ¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud? (..) el uso público de la razón y de la libertad no es otra cosa que un postre voluptuoso. El uso privado es el pan de cada día.¹⁰

III. El primer aspecto de esta crítica fue considerado y, de alguna manera, contestado por Kant, tomando como ejemplo un «cargo público» bastante delicado. Según Kant, el predicador que, en calidad de docto, expone públicamente los defectos que cree encontrar en el símbolo de la Iglesia a la que sirve, no hace «nada que pudiera ser un cargo de consciencia». Pues,

(..) lo que enseña en virtud de sus funciones como mandatario de la Iglesia, lo presenta como algo que no puede enseñar según su propio juicio, sino que él está en su cargo para exponer según instrucciones y en nombre de otro. (VIII, 38)

Puede comprometerse a exponer principios que no acepte con plena convicción,

10 .Cf. Hamann, J. G., «Carta a Ch. J. Kraus del 18-12-1784». En: Maestre, A., (comp.), (1989), *¿Qué es Ilustración?*, trad. A. Maestre y J. Romagosa, Madrid , pp.35-36

(..) puesto que no es imposible que en ellos se encuentre escondida alguna verdad, y que, en todo caso, no se halle nada contradictorio con la religión íntima. Pues, si él creyera encontrar esto último, no podría en conciencia ejercer su cargo; tendría que renunciar. (ibidem)

El segundo aspecto de la crítica de Hamann nos parece bastante lúcido, porque apunta hacia uno de los puntos, quizá, más vulnerables del programa político kantiano, a saber: su alcance.

En vísperas de la Revolución francesa, Kant está firmemente convencido de que un gobierno monárquico - que, debe tener, por cierto, «un ejército numeroso y bien disciplinado» «para garantizar la seguridad pública» (VIII, 41) - es compatible con «un espíritu de libertad», y es, incluso, preferible a otras formas de gobierno. Este «espíritu de libertad», empero, depende, en última instancia - como lo prueba la proliferación de reconocimientos a Federico II hacia el final del artículo - de una decisión soberana.

La invocación a la obediencia y al respeto del orden establecido que acompaña al razonar crítico es - como escribe Dotti - «expresiva de un credo, según el cual toda reforma debe canalizarse institucionalmente». ¹¹ Una revolución - argumenta Kant a favor de este credo - puede derrocar el despotismo personal y la opresión social, «pero nunca conseguirá la verdadera reforma del modo de pensar» (VIII, 36). Hoy pensaríamos, quizá, que una alteración del sistema social es, muchas veces, precondition de cualquier posibilidad de crítica al sistema social, y también, precondition de cualquier aprendizaje

11 Cf. Dotti, J. E., «*La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica*». En: Sobrevilla, D., (comp.), (1991), *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*, Actas del Coloquio de Lima, Lima , p.151

racional.¹²

Comparado con los «inconvenientes» del absolutismo, y los gravámenes y vejaciones que suponía, para las capas menos favorecidas, el ejército del «monarca ilustrado», el «uso público» de la razón nos parecerá, como a Hamann, una «compensación» bastante magra. Kant, sin embargo, no lo vio así. Concibió la Ilustración como un proceso circular y dialéctico, que, al desarrollar la inclinación al pensar libre, repercutiría, a su vez, sobre la forma de sentir del pueblo, haciéndolo más capaz de la libertad de actuar, y acabaría, finalmente, por influir sobre los propios principios del gobierno.

Etica

«Humanitarismo» versus justicia en el Sistema Democrático Constitucional

Angela Sierra

Universidad de La Laguna, Islas Canarias

Sistema Democrático-Constitucional y valores

Se ha insistido, en el pensamiento político contemporáneo, que una de las características más específicas de la democracia representativa es la subordinación de las instituciones a la libertad personal y colectiva. Pero, igualmente, se ha insistido en la necesidad, como instrumento de preservación del sistema democrático-constitucional, de que *las instituciones representen valores*, que sean asumidos por los ciudadanos en la convivencia cotidiana y que, a su vez, sirvan de freno, en cada momento, a la acción de aquéllos que pretenden que sus intereses personales se impongan, socialmente, como si fueran valores. En particular se ha propugnado el valor de la justicia. A pesar de que la incertidumbre y el desconcierto se apoderan de quién, ocasionalmente, se atreve a darle un significado funcional y moral.

No es casual. En el sistema democrático la posibilidad de llegar a una transacción sobre fines y medios, siempre está presente, cuando no la

necesidad. Y este hecho aleja de nosotros una cultura de la seguridad, como la que impulsaba a Spinoza a dotar a la ética de un rigor similar a la de la geometría. La existencia de una razón unitaria sobre cuyas certezas basar las definiciones de conceptos tales como bien, justicia, o, incluso, felicidad se contemplan como un esfuerzo intelectual, que se aviene penosamente con una práctica común en la convivencia social de la fragmentación del sentido. ¿Quiere esto decir, que hemos entrado en una cultura en la cual los valores y su alcance dependen del carácter que les otorguen los sujetos colectivos, o, circunstancialmente, los individuos, cuando las contradicciones provocadas por las propias correlaciones de fuerzas en el seno de la sociedad y el reflejo que éstas alcanzan en el ámbito institucional les obliguen a alterar lo que entienden por justo? Cabe preguntarse, si hay razones, al margen de las debilidades transitorias de los sujetos sociales para estas transmutaciones.

Seguramente, no es ajeno a esta situación de incertidumbre el carácter problemático que otorga a los valores y al significado de los mismos la fragmentación de la vida colectiva en un universo de conflictos, negociaciones, disensos y consensos prácticos que alejan de nosotros la posibilidad de alcanzar un sentido universal, no digo unitario, de lo que se entiende por justicia.

Pero, además, hay que tener en cuenta que, igualmente, esto efecta, en el seno de la sociedad civil, a la necesidad de redefinir la responsabilidad ética del sujeto colectivo que cuestiona al alcance de estos valores, según reglas de juego que están fuera de los valores mismos, que son exteriores a ellos, y que tienen que ver con el malestar producido, porque, supuestamente, la transformación del mundo se ha limitado a una nueva interpretación de éste y la búsqueda radical del reino de lo justo ha quedado limitada a establecer un sistema de graduaciones negociadas de lo injusto y de lo justo, de modo que en la vida colectiva, los sujetos sociales puedan asumir su situación no,

como injustos absolutos, sino como injustos relativos. O para decirlo de otro modo, para aceptar la justicia funcional y, socialmente, pactada, como la única justicia posible.

Un ejemplo práctico de la funcionalidad de esas nociones lo constituye el *"humanitarismo"*, como ideología y la «acción humanitaria» como práctica. Una práctica, que ha devenido, como valor, en sustituto de la justicia, si bien pretendiendo siempre inspirarse en ésta.

a) Las debilidades de la acción humanitaria

Como instrumento de cambio social la acción humanitaria es ineficaz. Nadie pretende que lo sea, por otra parte. A través de la acción humanitaria se actúa sobre las víctimas del propio sistema democrático-constitucional. Su debilidad como sustitutivo estriba en que las acciones humanitarias curan heridas que abren las políticas fragmentarias. Así, que la acción humanitaria tiene unos límites, está condenada a delegar las soluciones en aquéllos que se emplean en hacerlas imposibles.

Y, si se propone esta cuestión, como tema de reflexión, es porque el creciente papel que el «humanitarismo» ha alcanzado en los últimos quince años y el prestigio que durante los mismos ha ganado, sobre el fondo de la crisis del Estado-Providencia, como instrumento político, lo que ha impulsado a algunos a definirla, como la vía para instrumentar, una nueva moral solidaria, *«la moral de la urgencia»*, cuyas limitaciones no se cuestionan ni se pretende resolver para hacerla más apta en beneficio de un cambio duradero de las condiciones de los países que sufren un crisis. De hecho, se ha instalado en los foros internacionales, en las carteras ministeriales y hasta en los cuarteles militares, como expresión, aparente, de un neo-realismo ético, que renuncia a la justicia, como objetivo, por otro, representado por la acción humanitaria, *cuyos fines son más cercanos y posibilistas*, habida cuenta

que no engendran la necesidad de ningún cambio en la distribución de la riqueza, ni en las relaciones de poder existentes.

b) La urgencia, categoría moral

De hecho, la urgencia ha devenido en categoría política. Y la mejor demostración de ello y de la generalización, en el sistema democrático-constitucional, de ese nuevo neo-realismo ético está en el hecho de que, aun existiendo ONGS dimanantes de la sociedad civil, una parte importante de estas organizaciones son extensiones de los poderes públicos, cuyas intervenciones humanitarias se hacen visibles, a través de ellas, y son visualizadas en el espacio social. No estando claro cuál es el objetivo, si paliar las situaciones que provocan la «*crisis humanitaria*» o que se *visualice* socialmente la acción humanitaria de los poderes establecidos.

Las razones que han causado la *necesidad de la acción urgente* se disuelven en la niebla de las complacencias, porque éste es uno de los efectos de la acción humanitaria en este fin de siglo. La complaciente «*renaturalización*» de la desigualdad, de la discriminación, de la marginación bajo el genérico nombre de «*crisis humanitarias*». Una fórmula que ha aparecido recientemente y que ha sido reivindicada por todos los protagonistas, organizaciones humanitarias, prensa y gobiernos, para designar los espacios de intervención de los profesionales de la reparación. Mientras, las intervenciones alcanzan reconocimiento en los media, sobre las desigualdades mismas sobreviene el silencio.

Otro efecto, especialmente significativo, es que desplaza la política del terreno de la deliberación y de la responsabilidad, dónde le sitúa la persecución de lo justo, hacia el terreno de la piedad. Es la exigencia misma de la justicia, como condición de la vida social, la que naufraga, como una inconveniencia, en un retórica bientencionada

que transmuta la moral misma en una moral de ambulancia, con independencia del coraje de los voluntarios y de su presunta buena fe.

c) La reivindicación de lo justo, una forma de estar en el mundo

El «*humanitarismo*» no es una política susceptible de regular las relaciones entre los ciudadanos ni una diplomacia que concierna a las relaciones entre los Estados. Se trata de un movimiento de neo-realismo ético que se levanta sobre la crisis de las ideologías utópicas y el hundimiento de las políticas desarrollistas en el tercer mundo, que se sitúa, como discurso no en el campo de lo justo, *sino de lo perentorio*. Ninguna promesa para el porvenir, ninguna reivindicación de cambio. Sólo cercanía a las víctimas. El valor de la justicia, como instrumento de dignificación social y su reivindicación, como forma de estar en el mundo, parece oponerse al sistema democrático-constitucional, que tiende a convertir el «*humanitarismo*» en un instrumento de gran utilidad política, pero de escasa calidad moral.

Maternidad por encargo en el mercado laboral

Ofelia Abril

Universidad de Buenos Aires

Es hora de recordar a Kant: "los seres humanos no son como las mercancías, pues no tienen precio; ellos tienen, en cambio, dignidad".

En este trabajo se plantean algunas reflexiones sobre la maternidad por encargo en la esfera del mercado laboral y los diversos problemas que pueden originar este tipo de práctica. En este planteo se da prevalencia al aspecto económico laboral, pero puesto que es un fenómeno complejo en ella se puede diferenciar el plano psicofísico como hecho biológico, el plano económico y las leyes del mercado que lo rigen que da lugar al contrato, y el plano social y cultural que dan lugar a la maternidad como configuración socio-cultural de la reproducción humana.

Según las teorías antropológicas las relaciones de filiación y parentesco se hallan presentes en todas las culturas. La descendencia se concibe como un deseo de la pareja humana, como un deber hacia sí mismo, hacia el grupo o la sociedad y la dificultad surge ante la infertilidad. La respuesta a este problema en concordancia con nuestra cultura que privilegia la consanguineidad como práctica social, proviene de la ciencia y la

tecnología. Es por esto, que al hablar hoy de infertilidad se habla de técnicas de reproducción asistida, respuesta que se inserta y potencia a las demandas de carácter individual y social respecto de las relaciones de filiación y parentesco y han dado lugar a una nueva actividad laboral regida por las normas de mercado: la maternidad por encargo.

Nuestro entorno cultural incluye desde hace décadas la atención del rol de la mujer en las prácticas sociales, y la maternidad ha sido la práctica hegemónica que definía el lugar de la mujer en la sociedad. En la actualidad este lugar es tomado desde otra perspectiva: algunas mujeres 'trabajan bajo contrato comercial' de 'madres portadoras' para quienes deseen constituir una familia (biparental o monoparental) y que se ven imposibilitados por motivos orgánicos o psicoiógicos.

Según Max Charlesworth

Los acuerdos de alquiler pueden presentar distintas variantes (a) del modo tradicional donde la madre social y biológica contribuye con el óvulo pero al nacer el niño la madre portadora lo entrega según lo pactado o (b) donde tanto la madre social final como el padre contribuyen con los gametos, el embrión se forma por FIV y después se transfiere a otra mujer que llevará a cabo la gestación y más tarde lo entregará a sus padres genéticos.¹

Pero, en ambos casos el problema recae en el acuerdo comercial y la posibilidad de su legitimidad ética.

Elizabeth Anderson sostiene que el contrato involucra a tres partes:

a los padres contratantes, a la portadora y al

agente que viabiliza el contrato. Los padres-contratantes acuerdan en pagar al agente para encontrar una madre subrogante y para efectuar los acuerdos médicos y legales pertinentes a la cuestión. La portadora acuerda por una paga y la asistencia médica adecuada al caso, ser inseminada con el esperma del padre o que se le implante el gameto, comprometiéndose en ambos casos a llevar a término el embarazo y renunciar a sus derechos parentales transfiriendo la custodia a los padres contratantes.²

¿Cuáles son las consideraciones que permiten legitimar el alquiler de vientres como una nueva forma de trabajo femenino sujeto a las leyes del mercado?. En función de este propósito se presentan los argumentos a favor y contra de este tipo de contrato.

Argumentos a favor del contrato

Algunos sostienen que es la única esperanza para algunas personas de formar una familia, biparental o monoparental, y que por motivos de orden orgánico (infertilidad en parejas heterosexuales, imposibilidad en parejas homosexuales) o psicológico (temor al parto, temor a desfigurar el cuerpo, temor a los trastornos funcionales del embarazo), o por la dificultad de calificar a algunas personas como padres adoptivos y por ende, no estar facultados legalmente para la adopción.

La maternidad por encargo puede considerarse una labor de amor, un acto altruísta que tendría que ser permitido e incluso fomentado.

2 Anderson, E., "Value in Ethics and Economics". En: *Is a woman's Labor a Commodity?* (1995), Harvard University Press, U.S.A., P.168.

El contrato de embarazo no es distinto a otros tipos de contrato actualmente aceptados, por ejemplo, inseminación artificial, adopción, nursery, etc.³ los que suponen una situación similar al uso del cuerpo que hacen los atletas y las modelos que cobran por su trabajo.

Una ventaja importante sería que a través de la condición reproductora femenina, algunas mujeres pueden incluirse en la esfera pública y social, liberando a otras, por ejemplo, mujeres empresarias, modelos, etc., de estereotipos opresivos femeninos y les facilitarían el ejercicio de participar según sus aptitudes en el ejercicio de la vida pública.

Argumentos en contra del contrato

El contrato de embarazo plantea nuevos conflictos éticos porque representa una invasión por parte del mercado a una esfera novedosa: la de la función específica femenina, el trabajo de gestación. Se lesiona el respeto y la consideración debidos a la mujer, entendiendo que respetar a una persona es tratarla en concordancia con los principios que ella acepte racionalmente, principios consistentes con la protección de su autonomía e intereses racionales; y tratar a una persona con consideración es responderle con sensibilidad respecto

3 Robertson, *Madres sustitutas, no tan novedoso después de todo*, en F. Luna, A. Salles, *Decisiones de vida o muerte, eutanasia, aborto y otros temas de ética médica*, Bs.As., Sudamericana, 1995. "Las parejas estériles que buscan madres sustitutas contratan abogados y firman contratos con mujeres seleccionadas a través de anuncios en los diarios. En este momento, la práctica probablemente involucra como máximo, a unos pocos cientos de personas. Pero, es posible que la atención reiterada que le dedican programas televisivos como *Sixty minutes* y *Phil Donahue Shaw* y la prensa popular produzca mayor demanda, ya que miles de parejas estériles pueden encontrar madres sustitutas como respuesta a sus necesidades reproductoras. Lo que empezó como una empresa que involucraba a unos pocos abogados y médicos en Michigan, Kentucky, y California es ahora un fenómeno nacional." p. 271. "La pareja debe estar dispuesta a gastar alrededor de 20.000 a 25.000 dólares, dependiendo de los honorarios de los abogados y de la oferta y la demanda de madres sustitutas." p. 273

de sus relaciones emocionales con otros y abstenerse de manipularlos para el logro de nuestros propósitos.⁴

El contrato de maternidad subrogante es objetable en tanto socava las condiciones sociales para la autonomía femenina; usa las normas del comercio en forma manipulativa y usa a la madre subrogante para satisfacer las emociones de las otras partes del contrato. No se reconoce a la madre como persona digna de consideración ni se respetan sus emociones. Afirmar el respeto que se debe tener hacia el amor que la madre siente por su hijo, no en función de inexorables instintos maternales, es afirmar su derecho a desarrollar una perspectiva autónoma respecto de los intereses de otros que desean apropiarse de su capacidad reproductiva.

Este concepto de respeto se relaciona con el concepto de autonomía, entendiendo por acción autónoma "la acción racional y libre que implica el principio liberal de no interferencia en tanto... las acciones autónomas no han de ser sometidas a restricciones tendientes a ejercer control por parte de otros",⁵ "... o es (prima facie) incorrecto someter las acciones (incluyendo las elecciones) de otros a influencias restrictivas".⁶ En el caso de la maternidad por encargo, la noción de autonomía también se relaciona con la de consentimiento informado. Según éste la madre portadora debe ser informada con precisión de las probables consecuencias del embarazo, por ejemplo, los riesgos físicos y psicológicos implicados, información que debería darse para respetar sus intereses y derechos .

Otros conflictos emocionales son inherentes a la transacción

4 Anderson, E., *op. cit.* p. 175

5 Beauchamp, T., Childress, J., *"Principles of Biomedical Ethics"*, 3ª. Ed. New York, Oxford University Press, 1989.p. 72 en M.V. Acosta Perspectivas bioéticas en las américas, FLACSO, año 1, No.2, 1996.

6 Childress, J. , (jan-feb.1990) *The place of Biomedical Ethics*, Hastings, Center Report, p. 13.

comercial. La maternidad por encargo puede ejercer presiones indebidas sobre mujeres pobres que realizan esta transacción motivadas estrictamente por razones económicas. Además, se pueden generar situaciones de presión en el hogar de la madre sustituta cuando entrega el niño o la niña a los padres contratantes pues no sólo es separado de la madre sino también de sus hermanos o hermanas. Y por último si el padre contratante es el padre biológico, en el hogar de los padres sociales, se puede dar una asimetría de relación con su pareja respecto de la crianza del niño o niña.

La aplicación del contrato de alquiler reduce a las madres subrogantes de personas merecedoras de dignidad y respeto a objetos de uso, en tanto objetos de transacción comercial ya que una de las partes del contrato no es tomada en consideración: el contrato no sólo es irrespetuoso respecto de la madre subrogante sino también es cruel.⁷

¿Qué involucra establecer un contrato en una economía de mercado?

Como se ha dicho, la maternidad por encargo, en cuanto convenio comercial, está inscripta en las normas de una economía de mercado. El individuo puede participar en las transacciones del mercado, si concibe instrumentalmente sus relaciones con los demás y se abstrae de preocuparse por los intereses específicos de aquellos con los que entabla relaciones mercantiles. En este marco cualquier persona es intercambiable por otra, y en este caso un útero es equivalente a otro.

La relación mercantil excluye las cualidades personales, las emociones y los intereses como aspectos irracionales de las conductas de los individuos, ya que la racionalidad económica es entendida como racionalidad instrumental. En cambio, las cualidades personales, las

7 E. Anderson, Op. Cit. "Sus cuerpos y su salud están subordinados a los intereses de los padres contratantes, los que, a través de la cobertura legal, ejercen un control potencialmente ilimitado sobre las actividades de la madre gestante, incluso pueden forzarla a dejar su trabajo, planes de viaje y actividades de recreación." p. 197.

emociones, los intereses son ámbitos de las acciones humanas en la esfera privada. En el ámbito del mercado la libertad se concibe como una cuestión de derecho, pero en algunos ámbitos de la crítica feminista, la libertad se concibe como una cuestión de poder. Pero, el poder del que dispone el capital en el mercado de trabajo se basa en el menor poder de aquellos cuya capacidad de trabajo compra, hecho que provoca una asimetría significativa, particularmente en este tipo de contratos. Por otra parte, este tipo de convenio refuerza un modelo patriarcal destructivo del altruísmo femenino que involucra falta de autoestima, alienación para beneficio de otros, en cuanto implica sometimiento de su cuerpo y vida emocional. Este modelo lejos de afirmar la libertad y la dignidad de la mujer tiende a considerarla como rehén de una clase social más privilegiada, que puede comprar sus servicios.

Algunos autores comparan esta actividad laboral con el trabajo de la prostituta quien aporta su habilidad técnica al servicio de la gratificación de otro a cambio de un precio.⁸ Lo paradójico es que ella vende su cuerpo persuadiéndose que no se vende a sí misma, que no se involucra en este acto. Si aceptamos que "*Es imposible entregar el propio cuerpo, sin entregarse, dejarlo utilizar, sin ser humillado*",⁹ y cuyo disfrute no puede venderse sin además darse, debemos aceptar que todo trato que implique vender o alquilar el cuerpo resulta lesionante para la autonomía del ser humano.

La mujer, en tanto madre portadora, acepta que su función generadora sea separada de su persona y que otros se sirvan de su

8 Gorz, A., (1995) *Metamorfosis del trabajo, búsqueda del sentido*, Madrid, Sistema, "La prostitución no se limita evidentemente al servicio sexual. Hay prostitución cada vez que dejo que cualquiera me compre, para disponer a su capricho de lo que yo soy sin poder producirlo en virtud de una capacidad técnica: por ejemplo, la fama y el talento de un escritor venal, o el vientre de una madre portadora." p. 194.

9 Ibid. P. 193.

vientre para lograr sus fines pagándole por este uso. El contrato de embarazo daña a la autonomía de las madres subrogantes sobre sus cuerpos y sentimientos, ya que sus cuerpos y su salud están subordinados a los intereses personales de los padres contratantes, los que, a través del contrato, ejercen un control potencialmente ilimitado sobre las actividades de la madre gestante; y si se infrigen las condiciones pactadas la madre portadora puede estar sujeta a demanda. Tampoco se acepta la comparación de este tipo de exigencias con las que figuran en otros tipos de contrato, por ejemplo, el de atletas profesionales o soldados voluntarios porque los intereses satisfechos por el contrato de embarazo son estrictamente privados.¹⁰

Conclusiones:

1- ¿La maternidad por encargo puede ser un trabajo como cualquier otro o es lesionante para la dignidad de la mujer? 2- ¿Las partes que intervienen en la transacción están en pie de igualdad?.

El contrato de embarazo incluye normas comerciales para darle precio a un hijo y socava las normas del amor maternal y paternal que deberían gobernar nuestra relación con él, además de degradar al hijo a nivel de un bien, por lo tanto, no es un servicio válido sino que lesiona la dignidad de la madre y también la del hijo o hija.

La relación entre padres y madres contratantes y madre portadora no colocan a ambos en un pie de igualdad, puesto que si así fuera se deberían respetar los sentimientos y emociones de la madre portadora y no manipularlos en función del logro del objetivo de la otra

10 E. Anderson, *op. cit.*, "... La agencia trata de conseguir el mejor contrato para sus clientes y para sí misma, mientras que dejan a la madre subrogante el cuidado de sus propios intereses. Esta situación da lugar a que las agencias manipulen las emociones de las madres para lograr los mejores términos para su contrato, apelando a motivaciones de amor y generosidad o intimidándolas con aspectos relacionados con la moral y la ley" p. 176.

parte.

La maternidad es una relación en la que se pone en juego ternura, afecto, sentimientos, que ,como tales, no son ni medibles ni intercambiables pues son de índole privada, por lo tanto, son refractarios a toda medida de rendimiento y como tal escapan a las normas del mercado, ya que pertenecen a un dimensión inalienable de la existencia. Ahora bien, en esta práctica, cuál sería el lugar de la ética? Si la ética pudiera inspirar la regulación de este tipo de trabajo, instalado ya en la práctica, no habría conflicto, pero si la ética se identifica con el éxito, rendimiento y eficacia acordes con las leyes del mercado, todos nos convertiríamos potencialmente en bienes de uso.

Por lo expuesto, se puede inferir que este tipo de servicio es otra señal significativa de la deshumanización del trabajo en la sociedad liberal.

Charles Taylor: fenomenología del "hombre *light*"

Daniel Berisso

Universidad de Buenos Aires

En esta breve exposición pretendo desviar la frontera trazada entre comunitaristas y liberales en torno a la antinomia *justicia-vida buena*, con la intención, tal vez, de hacer justicia a ciertas controversias específicas. Este planteo contribuye a focalizar una faceta conflictiva del pensamiento de Charles Taylor, un comunitarista muy particular. Y dicha pretensión me lleva a sugerir que el citado debate, tal como se ubica en el contexto de Taylor, remite a una envolvente discusión que lo precede en el tiempo. Me refiero a la polémica en torno a la *hermenéutica* y la *crítica de las ideologías*. De todos modos, la energía de mis esfuerzos se agotará en la antesala de dicho problema, tan sólo señalándolo y sin introducirse en él.

Comenzaremos describiendo, a viva voz y al unísono con Taylor, una finisecular presencia que nos es enteramente familiar: el *hombre light*. Aquel que ha perdido la esperanza radical en la historia. Aquel que ha sofocado la repuesta a las preguntas más profundas como precio a cambio de una tranquilidad mediocrizante. Aquel que ha echado agua sobre la fuerza incendiaria de las tradiciones para habitar un mundo edulcorado por una democracia vacía y espiritualmente derrotada.

Aquel que ha elegido la estrechez académica como juiciosa asfixia de valores fuertes, presuntamente peligrosos.

Si pretendemos conducir este encendido monólogo por los rieles más cautos de la reflexión, no podemos menos que invitarlo a que nos deje algunos interrogantes: ¿Qué significa según Taylor una «valoración fuerte»? y ¿en qué consiste el citado *peligro* que encierran dichas valoraciones?

De acuerdo a Taylor las consideraciones filosóficas sobre el valor arrastran un legendario equívoco, propiciado por la prédica distorsionante del discurso naturalista. Este paradigma que despuntó impulsado por corrientes científicas del siglo XVII, fue creciendo hasta constituirse en el núcleo epistemológico de una variada constelación de teorías que envuelve tanto a los esquemas formales de cuño neokantiano como a las posturas subjetivistas de raíz neonietzscheana. Y naturalista es toda cosmovisión que, al modo de las ciencias naturales, postula un mundo axiológicamente *neutro*, en el cual nuestros juicios evaluativos se comportan como meras proyecciones subjetivas de rango *opcional*. De ahí que se parta de un yo atemporal y devaluado, cual si la identidad fuera pensable como puro hecho empírico, independiente de toda orientación en un *espacio moral*. Pero para Taylor el mundo no descansa silenciosamente ante los ojos de un observador neutral y desarticulado, sino por el contrario, toda observación se constituye a partir de supuestos valorativos que nos aferran a ese mundo. De ahí que el valor, propiamente dicho, no deba confundirse con el deseo «en bruto» descargado de todo ideal o deliberación moral. Esta expresión fragmentaria y autocomplaciente del espíritu, solo opera de manera *proyeccionista* -no circular- y describe la definición de lo que podríamos llamar «valoración débil». La evaluación fuerte, sin embargo, no se contenta con semejantes puntualidades y tiende a desarrollar una narrativa de lo altamente significativo, trascendiendo la mera factualidad del deseo hacia el plano de los ideales más elevados. Pero si estos ideales devienen de *ineludibles horizontes históricos*, la conformación misma del yo describe un permanente tránsito entre

bienes vitales y bienes constitutivos. Según Taylor ninguna de estas dos instancias es independiente de la otra, y articular un bien constitutivo es aclarar lo que está implícito en la vida buena a que uno adhiere.¹ Pero esto es precisamente lo que no hace la persona irreflexiva, el *hombre light*.

Durante largo tiempo lo altamente significativo se vinculó a la religión. Pero con el proceso de secularización que condujo del deísmo a la Ilustración las formas tradicionales de fidelidad y creencia cayeron en la obsolescencia y el descrédito. Taylor no asocia directamente esta decadencia a fenómenos tales como la industrialización o el avance de la ciencia. El pretende aislar el contenido (*explanandum*) en que mejor se expresa dicha secularización. Y éste se expresa en el hecho de que la gente ya no piensa que su vida sea incomprensible si Dios no existe.² El orden providencial en las sociedades pretéritas era la única fuente de orientación disponible, el único horizonte constitutivo de la yoidad. Y si bien con la pérdida de certidumbre religiosa que atrajo la ilustración hemos logrado una cierta *ganancia epistémica*, también quedamos empantanados en un peligroso proceso de segregación de bienes precedentes, y en el artificio naturalista de una autoafirmación débil. Porque lo que no se ve es que esta posición, si bien es mejor, no lo es en términos absolutos, ya que descansa en un campo residual fértil y activo. Pues de acuerdo al criterio circular ya expuesto, la secularización no es otra cosa que la expresión vital de un bien constitutivo que ha quedado oculto: la noción cristiana de *benevolencia* como fuente primigenia del humanismo occidental. Esta constituye el soporte del contexto ilustrado de naturaleza, como enorme red de seres engranados. Sin embargo la racionalidad autónoma y desvinculada de su tradición ha generado un «yo puntual» que encarna,

1 Taylor, Ch., (1996), *Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, pp. 327 .

2 *Ibid.* p. 330

según Taylor, una proyección antropológica incorrecta. Y con el énfasis proveniente de esta aseveración, Taylor enjuicia a Allan Bloom y demás críticos de la actual tendencia al individualismo entre los jóvenes profesionales americanos.³ En tal modismo, asegura Taylor, late la fuerza del poderoso ideal de autofidelidad e interiorismo, que remite a Agustín o Rousseau, de modo inseparable de la práctica altruista o socialmente sensibilizada. Pero la incapacidad contemporánea de reconocer los recónditos impulsos morales de nuestras inclinaciones, ha llevado a que éstas naufraguen en la horfandad de su indefinición, como simples muestras de hedonismo autocomplaciente. El liberalismo neutral tan sólo ha servido a esa complicidad entre justicia formal y subjetivismo, que en nada ayuda a liberar al hombre de su pesada carga de apatía. Más bien alimenta formas tibias y vacilantes de existencia, o degradadas y parasitarias, como lo son el narcisismo y la corrupción. Y con ello el liberalismo político, bajo el manto de la neutralidad, cobija alegremente a su más poderoso y rapaz enemigo. Taylor parece apostar a un progresivo reencantamiento como audaz antídoto ante tal burocratización. Pues, ¿que otra cosa es el *hombre light* sino aquella gris y deambulante presencia bajo una escuálida justicia desarticulada?

Ahora vayamos a la segunda pregunta que sugirió aquella presentación, esto es, ¿en qué consiste el peligro -reconocido por Taylor- que encierran las valoraciones fuertes?

Permítaseme afirmar que en su laboriosa empresa, Taylor ha salteado habilmente aquellas incitaciones provenientes de la *filosofía de la sospecha*, de Marx, Nietzsche y Freud. Pues su concepto de «bien constitutivo», sin más, nada aclara acerca de las posibles variantes de dicha operancia. Lo que él denomina «constitutivo» podría officiar como instancia fundante y a la vez enriquecedora, pero también como *forma ideológica* y mutiladora de los bienes vitales. Taylor no ofrece una herramienta clara para analizar estas posibles disonancias. Y es en este punto donde la mera «articulación» no ofrece garantía

alguna acerca de la validez moral de dicho engarce. El mismo Taylor advierte este peligro, admitiendo que «las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad». ⁴ Pero ¿cómo, sin apartarse críticamente de la circularidad que él propone, podemos aprehender de la historia, a fin de no reproducir indefinidamente el triste saldo de dichos aplastamientos?. Taylor afirma que la ilustración no pierde nada con la edificante tarea de reconocer sus fuentes. Pero quizá dicho reconocimiento pierda mucho de fuerza político emancipatoria, desentendido de una racionalidad crítico ilustrada. Tal vez la falta de crítica sea la forma más culturalmente densa en que se hace presente el *hombre light*.

Tanto Gadamer como Taylor elevan el paradigma de la traducibilidad entre lenguajes, por sobre el esquema de la socialización en un lenguaje primario. Ambos acentúan la reproducción histórica de las formas de vida. Tanto Habermas como Gadamer y Taylor, admiten la raíz histórica de los conceptos de las ciencias, lo cual dota al sujeto cognitivo de un particular y supuesta densidad frente a su herencia cultural. Pero para Habermas tal *circularidad* no actúa como petrificación de las «bondades» atraídas por la autoridad. Pues la reflexión cobra independencia y «deja huellas». La reflexión, para Habermas, encarna una *fuerza retroactiva* capaz de articular un sentido de justicia horizontalmente distributiva, con un criterio de justicia como *reparación* histórica.

Por estas razones creo entender que la antinomia justicia-vida buena, debe ceder parcialmente su protagonismo en beneficio de una incursión al interior mismo de esa «vida buena». Y esto remite al tan largo como vigente debate emprendido por Habermas y Gadamer, acerca de la hermenéutica y la crítica de las ideologías.

4 Taylor, Ch, *Fuentes del yo*, p. 541

Concepciones de la ciudadanía y educación ciudadana

María Victoria Costa

Universidad Nacional de La Plata

La categoría de ciudadanía, así como también el tipo de educación que ésta requiere, ha vuelto a ser tema de debate en la actualidad. En nuestro país, la discusión en torno a los Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica ha puesto de manifiesto la necesidad de repensar los fundamentos teóricos de la enseñanza de la ética y la ciudadanía, así como también los procedimientos legítimos para la selección de contenidos en el área. Desde la perspectiva de la fundamentación teórica de la educación ciudadana, tanto autores de orientación universalista como comunitaria han discutido las cuestiones ético-políticas que plantean las instituciones educativas, dada su función clave en la formación de los miembros más jóvenes de la sociedad y su posible contribución a la equiparación de oportunidades y a la inclusión cívica no discriminatoria. En el presente trabajo, me ocuparé de señalar la conexión entre dos propuestas de educación ciudadana enmarcadas en la tradición del liberalismo político y las concepciones de la buena ciudadanía y la democracia que éstas suponen.

En primer término, resulta conviene señalar que la “educación para la ciudadanía” contiene cierto

número de ambigüedades y tensiones, conectadas con las distintas interpretaciones existentes del concepto de "ciudadanía" en el contexto de diferentes tradiciones sociopolíticas, aún si circunscribimos su discusión dentro del marco de sociedades democráticas contemporáneas. Estas ambigüedades y tensiones pueden caracterizarse en líneas generales en términos de interpretaciones máximas y mínimas de los rasgos centrales de la ciudadanía: el tipo de identidad que proporciona ésta a un individuo o grupo, las virtudes a ella asociadas, el alcance y el modo de participación política que requiere, así como también los prerequisites sociales para su vigencia plena.¹

Desde una perspectiva mínima, la ciudadanía confiere a los individuos una identidad sólo de tipo formal o legal, cierto estatus civil asociado con un conjunto de derechos y obligaciones derivados de la pertenencia a un ordenamiento jurídico. En el polo opuesto, la identidad queda delimitada en términos sociales, culturales y psicológicos, reclamando cierta conciencia de sí en tanto miembro de una comunidad con una cultura compartida -lo cual incluye un sentido del bien común, de ciertos lazos y lealtades fuertes o aún constitutivas del yo-. Las virtudes y el tipo de participación requerido por las distintas concepciones de la ciudadanía también se delimitan desde mínimos a máximos, conectados con concepciones análogas de la justicia y la democracia: el ciudadano es un individuo privado que se limita a elegir representantes, o un miembro plenamente participativo, crítico y comprometido con la transformación de su sociedad. Finalmente, en relación con los prerequisites sociales de la ciudadanía, los enfoques mínimos se apoyan en una concepción formal y legal, frente a los que proponen tomar en consideración la incidencia de las desventajas sociales en la posesión de una ciudadanía efectiva.

En el nivel de aplicación de estas concepciones al ámbito educativo, la discusión toma como uno de sus ejes centrales el grado

1 Cfr. McLaughlin, T. "Citizenship, diversity and education: a philosophical perspective". En: *Journal of moral education* (1992), v.21 n°3.

de comprensión crítica y cuestionamiento necesarios para la ciudadanía. Las distintas propuestas abarcan un espectro que va desde la lealtad y el patriotismo acrítico hasta la aceptación reflexiva de principios y procedimientos democráticos, junto con el desarrollo de disposiciones y capacidades para la participación en procesos colectivos de tomas de decisión o en otras actividades transformadoras de la sociedad. Otro de los ejes del debate consiste en la delimitación de virtudes y capacidades ciudadanas que deberían orientar la educación, frente al desafío de conciliar las restricciones que impone una concepción de la justicia fundada en la libertad e igualdad de las personas con las demandas de diversas comunidades que buscan inculcar en sus miembros una concepción substantiva de la buena vida. A fin de ilustrar este debate, presentaré las tesis de William Galston y Amy Gutmann acerca de los fundamentos de la educación ciudadana.

William Galston considera que el propósito fundamental de la educación ciudadana consiste en la formación de individuos que apoyen a su comunidad política y sean capaces de desarrollar eficazmente sus vidas en el seno de la misma. Este objetivo resulta, en su opinión, muy difícil de conciliar con los fines de una educación de tipo filosófica o científica, orientada a la búsqueda de la verdad y a la indagación racional. A diferencia de la educación filosófica que es universalista, la educación ciudadana estaría fuertemente delimitada por el contexto de un orden político particular al que debería prestarle su apoyo. Si bien este autor reconoce que los sistemas democráticos están fundados sobre principios capaces de resistir la indagación racional, considera que ello no reduce la brecha entre indagación racional y educación para la ciudadanía. En primer lugar, en el nivel teórico, se plantean disputas filosóficas en torno a la fundamentación de nociones como la libertad, la igualdad, o el significado del bien humano. En segundo lugar, en el nivel práctico, el objetivo de fortalecer una comunidad política vía procesos de indagación racional resulta efectivo sólo en unos pocos casos. La solución consiste entonces una pedagogía más bien de tipo retórico. Por ejemplo, una investigación

histórica rigurosa conduciría indefectiblemente a una revisión de la conducta de las figuras centrales de la historia de un país. A ella se le opone una historia más noble y moralizante, más adecuada a la luz de los fines de la educación ciudadana, entendida como "...un panteón de héroes que confieran legitimidad a las instituciones centrales y que constituyan objetos dignos de emulación".²

A fin de defender la posibilidad de implementar una educación ciudadana unitaria para sociedades complejas, pluralistas y multiculturales, respetuosa de la diversidad y aceptable para todos los grupos, Galston apela a la idea de una ciudadanía compartida. Esta rescata un elemento común, un conjunto de instituciones comunes y de principios que subyacen a éstas, que serviría de punto arquimédico para diseñar una educación válida. De allí se derivan también un conjunto de virtudes necesarias para la vida en común que se deberían promover, tales como: la disposición a pelear por el propio país; la disposición a obedecer la ley; la independencia; la tolerancia; el respeto por las excelencias y los logros individuales; la disposición a respetar los derechos de otros; y la capacidad de evaluar el desempeño de los funcionarios públicos. También, reconoce Galston, sería deseable cierto desarrollo de la capacidad para participar en el discurso público y para evaluar políticas de acuerdo con las propias convicciones, aunque estas habilidades corresponden más bien a los líderes políticos, al igual que la paciencia para trabajar en un marco de diversidad social y la habilidad para conciliar una política sabia con el consenso popular.

Así como una educación ciudadana resulta defectuosa si apunta a la crítica de la propia sociedad y la propia historia, tampoco debería estructurarse "...para inculcar en los chicos una reflexión escéptica sobre los modos de vida heredados de los padres o

2 Galston, W. "Civic education in the liberal state". En Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and the moral life*. (1989), Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, p.91 (la trad. es mía).

comunidades locales".³ La idea socrática de que una vida sin examen no merece la pena de ser vivida, plenamente recomendable desde el punto de vista filosófico, resulta ilegítima -según Galston- si se pretende construir sobre ella un sistema de educación pública. Esto equivaldría a apoyar cierta noción del bien humano que no responde a necesidades funcionales de las instituciones sociopolíticas y que entra en conflicto con convicciones profundas de muchos ciudadanos leales. Incluir este tipo de ideales de excelencia personal en la educación ciudadana significa para Galston prescribir una concepción particular acerca de cómo los seres humanos deben vivir sus propias vidas -esto es, de un modo autónomo- lo cual sería en su opinión incompatible con las bases mismas de una democracia liberal.

En oposición a las tesis de Galston, Amy Gutmann propone una educación ciudadana partidaria del desarrollo de la capacidad de deliberación crítica en torno a proyectos políticos alternativos, que se justifica a partir de una teoría de la democracia. Si bien la autora no afirma como objetivo de la misma el logro de la autonomía individual, considera que el desarrollo de las capacidades y virtudes necesarias para la buena ciudadanía conllevan en gran medida su promoción:

La amplia coincidencia entre las habilidades y virtudes de la ciudadanía democrática y la individualidad (o autonomía) ayudan a explicar por qué esta convergencia, a pesar de sus fundamentos aparentemente divergentes, no es una mera coincidencia. Las conclusiones convergentes reflejan el hecho de que la mayoría (si no todas) las mismas habilidades y virtudes que son necesarias y suficientes al educar para la ciudadanía en una democracia liberal son aquellas también necesarias y suficientes para

3 Galston, *op. cit.*, p.99.

*educar a los chicos en la deliberación acerca de su modo de vida, en el sentido más general (y menos político). Por consiguiente, es comprensible que exista en la práctica política liberal poca diferencia entre educar para la ciudadanía y educar para la individualidad o autonomía.*⁴

Dada la existencia de desacuerdos sobre el valor relativo de la libertad y la virtud, sobre la naturaleza de la buena vida y el buen carácter, la autora sostiene que ninguna autoridad puede imponer legítimamente una concepción de la buena vida individual por medio de las instituciones educativas. Sin embargo, como bien señala Gutmann, el respeto por las concepciones privadas del bien se funda en una teoría política de la justicia que afirma una noción de bien público, es decir, un ideal de sociedad democrática que garantiza las oportunidades y la libertad de elección de los ciudadanos. Partiendo de la afirmación del valor de un modo democrático de vida quedan delineadas las características de su propuesta para la educación ciudadana.

Gutmann elabora una teoría de la educación democrática, estructurada a partir de tres principios normativos, los cuales proveen de una instancia crítica contra una educación inadecuada para la ciudadanía democrática y que pueden formularse en los siguientes términos:

P1 (deliberación): *La educación en una sociedad democrática debe proporcionar la habilidad de participar efectivamente en los procesos democráticos.*

4 Gutmann, A. "Civic education and social diversity". En: *Ethics* 105, 1995; p.573 (la trad. es mía).

P2 (no discriminación): *Ningún niño educable puede ser excluido de una educación adecuada para participar en los procesos políticos que estructuran la elección entre buenas formas de vida.*

P3 (no represión): *Ni el Estado ni ningún grupo pueden utilizar la educación para restringir la deliberación racional acerca de concepciones diferentes de la buena vida y de la buena sociedad.*

La teoría democrática de la educación de Gutmann enfatiza la importancia de capacitar a los ciudadanos a fin de preservar los fundamentos intelectuales y sociales de la democracia, pensada no como procedimiento de regla de la mayoría, sino como un ideal de sociedad cuyos miembros están equipados por la educación y autorizados por la estructura política para gobernar. Ello supone el cultivo de la capacidad de deliberación racional y la implementación de políticas tendientes a eliminar prácticas represivas y discriminatorias, que limiten la capacidad o el deseo de algunos individuos o grupos de participar en los procesos colectivos de toma de decisión, o de evaluar sus propias preferencias en la vida privada. Si bien un Estado democrático permite a los adultos vivir tanto vidas examinadas como no examinadas, debería jugarse para Gutmann a favor de la primera opción, ante la necesidad del desarrollo de la capacidad de ejercer el juicio político, que es difícilmente dissociable del juicio sobre cuestiones privadas.

Tal como queda de manifiesto en esta polémica, la educación ciudadana no puede ser ajena a controversias, en tanto depende de la afirmación al menos implícita de alguna concepción de la justicia, la buena sociedad y el buen ciudadano. A mi entender, la fortaleza de la propuesta de Gutmann reside subrayar los fundamentos normativos

de la democracia, entendida como el único sistema que garantiza a los ciudadanos un tratamiento acorde con su dignidad y sus derechos de participación. Si bien la educación para la autonomía ha recibido una serie de críticas que no podemos desarrollar aquí, relacionadas tanto con la definición conceptual de la autonomía y como con su implementación en el ámbito educativo, me interesa destacar la imposibilidad de rechazar la pertinencia de la autonomía en la educación ciudadana y sostener al mismo tiempo una concepción de la democracia que no se vea reducida a aspectos mínimos o formales. El rechazo de la reflexión crítica sobre la sociedad, la historia o el modo de vida de la propia comunidad, la defensa del patriotismo acrítico, y la diferenciación entre virtudes para ciudadanos comunes y para líderes, constituye la vía escogida por Galston, quien adhiere coherentemente a una democracia formal. Por ello, una crítica eficaz de sus opiniones sobre la educación cívica no debería apuntar a la búsqueda de inconsistencias formales sino sobre todo a las falencias de la teoría de la democracia que estas tesis suponen.

Ahora bien, aún si aceptáramos la tesis de Galston de que la educación ciudadana tiene como meta central el logro de la adhesión efectiva a un sistema político, es discutible que una pedagogía retórica sea capaz de ofrecer bases sólidas para la tolerancia, el respeto mutuo y demás virtudes necesarias para el florecimiento de una comunidad política democrática. En otras palabras, una defensa de la democracia basada en un mero consenso pragmático resulta claramente insuficiente, en particular si pensamos en su aplicación en países como el nuestro, que no cuentan con una fuerte tradición democrática y de respeto por los derechos individuales. Si atendemos a la aplicabilidad de las concepciones de la educación ciudadana para el diseño de programas educativos, podemos contar con otros elementos para la evaluación de las mismas.

Tal vez la posibilidad más interesante que ofrecen estas propuestas es su utilización como "concepciones modelo" para la discusión de programas existentes, como por ejemplo, los contenidos

básicos comunes para la educación básica de nuestro país. Haciendo la aclaración de que existen una serie de tensiones en el documento final de los Contenidos Básicos Comunes derivadas de su origen a partir de concepciones teóricas muy diferentes entre sí, tensiones que complican la evaluación global del texto, considero que la noción de ciudadanía que presentan se acerca a las propuestas de tipo mínimo “a la Galston”. En mi opinión, encontramos allí una lectura moralizante de la historia y la sociedad, que evade el tratamiento desde la perspectiva de la justicia de cuestiones ético-políticas que son fuente de controversia, y que merecerían ser objeto de un auténtico debate democrático.

Análisis ético del tratamiento del trasplante de órganos por parte de los medios masivos de comunicación

María Graciela de Ortúzar

Universidad nacional de La Plata

Introducción

En el vertiginoso mundo de finales del siglo XX, el accionar de los medios de comunicación masivos y los retos que ocasiona la tecnología aplicada a la medicina merecen ser estudiados examinando en qué medida se propicia la incorporación creativa de la tecnología junto con la educación moral de la población sobre dichos temas. En el presente trabajo nos interesa desarrollar algunas cuestiones morales acerca del trasplante de órganos. Esta temática resulta por diversos motivos particularmente atractiva a los medios de comunicación -tal vez por tratarse de la muerte de una persona y de la vida de otra, como momentos cruciales directamente vinculados, o por el accionar de decenas de personas, máquinas y aparatos en una dura lucha contra el tiempo y las distancias durante el operativo de procuración de órganos-.

Por razones de espacio, sólo analizaremos el caso del no respeto de la obligación de mantener el anonimato del dador y del receptor de órganos por parte de los *mass media*. Para ello utilizaremos como marco teórico una teoría moral de corte

universalista que nos permita determinar las ventajas y desventajas de cursos alternativos de acción en este caso. Podemos anticipar que, en nuestra opinión, difundir la identidad del donante y del receptor de órganos atenta contra la obligación de los profesionales de respetar la confidencialidad y el anonimato de ambas partes, reglas que están destinadas a la protección de los intereses del paciente, de su familia y de la familia del donante.

Marco teórico

Partiremos de la definición de la moralidad o sistema moral¹ como un sistema público en donde todos los agentes morales conocen las reglas que rigen su comportamiento y controlan sus acciones en función de cumplir con dichas reglas. La moralidad se relaciona con la sociedad en general, es decir con prácticas e instituciones sociales como las leyes y los códigos de ética profesional.

Todos realizamos juicios morales y elegimos o deberíamos elegir entre varias alternativas de acción tomando en cuenta este sistema público. Más allá de las variaciones particulares podríamos decir que existe un marco común, universal, compartido por todos, sobre qué es lo correcto y lo incorrecto. La moralidad, según la perspectiva filosófica de Bernard Gert, tiene como fin la minimización del daño sufrido por las personas.

Ahora bien, una teoría filosófica de la moral se propone explicar y justificar la moralidad, las razones por las cuales existen acuerdos o desacuerdos morales. La elaboración de una teoría moral constituye la tarea del filósofo especialista en ética. El filósofo explicita las reglas sobre las cuales existe un consenso reflejado en el nivel más básico del lenguaje: todos estamos de acuerdo en prohibir matar, causar dolor, provocar discapacidades, privar de la libertad, privar del placer,

1 Seguidamente desarrollaremos como marco teórico la teoría moral de Bernard Gert. Gert, B., (1988) *Morality*, Oxford University Press seleccionada por su utilidad práctica.

engañar, romper una promesa, hacer trampa, no obedecer la ley (cuando la ley es justa), no cumplir con nuestras obligaciones. En algunos casos, puede estar justificado romper alguna de estas reglas, pero para ello tendríamos que recurrir a la aplicación de un procedimiento de justificación. Según Gert, esta justificación involucra *mostrar que una persona racional imparcial puede defender públicamente una acción de este tipo. De lo contrario, esta acción resulta moralmente incorrecta y deberá ser penalizada o sancionada con la reprobación pública.*

¿Podemos defender entonces la violación del anonimato del dador y del receptor en el caso del trasplante de órganos por parte de los medios masivos de comunicación?

Análisis de la situación

Existe un precedente en la legislación nacional de trasplantes, ley 21.541, donde se establece la prohibición de revelar la identidad del donante.² Dicho artículo constituye un antecedente fundamental donde algunos de los aspectos éticos del trasplante de órganos quedan explicitados a través de la ley, la cual prevee ciertos castigos ante su incumplimiento. Esta reglamentación se puede justificar atendiendo a una serie de razones morales que pasaremos a desarrollar seguidamente .

Cuando consideramos una ruptura a una regla moral debemos determinar, en primer lugar, los rasgos moralmente relevantes de la situación para conocer ante qué clase de violación nos encontramos. Para ello resulta útil contestar el siguiente cuestionario:

- 1- ¿ Qué reglas morales han sido violadas?
- 2- ¿ Qué daños pueden ser
 - a) evitados ?
 - b) prevenidos?
 - c) causados?

- 3- ¿ Cuáles son los deseos relevantes de la gente afectada por esa violación?
- 4- ¿ Cuáles son las creencias racionales relevantes de la gente afectada por esta violación?
- 5- ¿ Tiene uno la obligación de violar la regla moral en consideración a otra persona ?¿Es ésta la única posición posible ?
- 6- ¿ Qué bienes están siendo promovidos ?³

En síntesis, lo que estamos tratando de evaluar es qué daños pueden ser causados o prevenidos o qué bienes se promueven o pueden promoverse.

Pasaremos a realizar un análisis del caso planteado respondiendo las anteriores preguntas:

1- En líneas generales, se viola la regla de obedecer una ley (respetar el anonimato) y de cumplir con la obligación de confidencialidad en la relación médico-paciente cuando los profesionales de la salud difunden esta información. Si avanzamos en el análisis de las consecuencias de no respetar el anonimato, observaremos que también se estaría violando la regla de no causar dolor y de no causar discapacidad.

2- Pueden ser causados o pueden ser prevenidos y eliminados los siguientes males:

a) Pueden ocasionarse problemas psicológicos en el receptor, quien se halla aislado e inmunosuprimido luchando por su vida. Es posible que sea afectado psicológicamente con el problema de la identidad que explicaremos más adelante. Por otra parte, lo cual es más grave, puede sentir culpabilidad por la muerte del donante y llegar a rechazar el órgano .

b) También debemos atender a los posibles problemas psicológicos en la familia del receptor. Tanto el receptor como su familia se hallan en un trance delicado debido al continuo duelo por la enfermedad del ser querido. Su universo psicológico se vería complicado

por el duelo de la otra familia y los sentimientos de culpa que se generan ante el sentimiento de alegría y optimismo por el conocimiento de la existencia de un donante cadavérico (lo cual implica la muerte de una persona) y la posibilidad de vida del receptor (ante el trasplante inminente).

c) Con respecto a los problemas psicológicos en la familia del dador, puede suceder que no acepten la muerte del ser querido y que sus sentimientos se mezclen con las fantasías que genera el trasplante, pueden pensar que el dador vive a través del otro (lo cual también contribuye al problema de la identidad). Algunas familias han expresado su intención de “querer agrandar la familia” incorporando al receptor en el lugar del ser fallecido.

d) Pueden surgir problemas socio-económicos entre la familia del dador y del receptor. En otras palabras, puede ocurrir que la primera busque recibir algo a cambio, o que la segunda, por agradecimiento, desee suministrar un bien material. Esto está terminantemente prohibido por la ley. El trasplante de órganos constituye un acto de donación y nunca puede ser considerado una transacción por las consecuencias nefastas que este hecho traería aparejado (El tema de la venta y comercio de órganos y su relación con los medios de comunicación merece una investigación aparte).

e) Por último, para el público el pedido reiterativo de donación de órganos puede constituir una presión hacia la donación y una falta de respeto hacia el duelo de la familia. Toda presión para la donación se halla estrictamente prohibida y , en general, resulta contraproducente ya que puede tener efecto de *boomerang* , es decir generar actitudes de rechazo. La necesidad de la donación de órganos exige continuidad y permanencia en la información suministrada por los medios y otras instituciones, pero requiere suma delicadeza en la consideración de la vida y la muerte. En resumen, los efectos sensacionalistas no resultan positivos. Por ejemplo, en algunos casos se difunde sin cuidados, de manera amarillista e instrumental, la identidad de los niños en urgencia, sin tener en cuenta el resto de las personas que se hallan en las mismas

condiciones, y televisando al mismo tiempo el dolor de una familia que ha perdido un ser querido y a la cual se la acecha con la cámara luego de la entrevista para la donación.

3 y 4- Los afectados, el receptor y la familia del dador y del receptor, por su situación delicada y compleja, merecen la **protección de sus intereses y derechos** por parte de todo el equipo médico y el respeto de la sociedad. La violación del anonimato atenta contra sus intereses y derechos. Si bien algunas familias de pacientes en lista de espera en urgencia aceptan hacer pública su identidad en pos de salvar su vida es imprescindible considerar que ellas se encuentran en una situación desesperada y resultan vulnerables. No sólo son utilizados por un sector de los medios -no todos- sino que la difusión excesiva de estos casos atenta contra sus intereses

5- No hay necesidad alguna de violar la regla moral. La información sobre a quienes se derivan esos órganos y cómo evolucionan puede ser dada sin revelar la identidad del receptor, revelando sólo el sexo, la edad y el estado actual de esas personas. En el caso del dador sería prudente y correcto respetar el duelo de la familia.

6- Se está protegiendo así la salud y el bienestar de los receptores y el derecho del anonimato tanto de los dadores como de los receptores.(véase también el punto 2)

El problema de la identidad en el trasplante de órganos

El trasplante es una técnica terapéutica relativamente reciente que ha sido posible gracias al acelerado avance tecnológico. Sin embargo, la adaptación cultural frente a las prácticas del trasplante, la comprensión y conocimiento del mismo, requiere tiempos distintos, muchos más lentos.

Cuando una persona dona solidariamente los órganos de un familiar fallecido puede, en sus fantasías, creer que de esa manera la persona seguirá viva a través del otro. Esto es entendible por el *shock*

emocional y por el rechazo que produce la muerte del ser querido. Más allá de la carga sentimental que le atribuimos a ciertos órganos, como el corazón, sabemos que en el acto del trasplante de corazón no se trasplanta el alma de una persona a otra sino el músculo del corazón que reemplazará en sus funciones al órgano enfermo del receptor. Se trata de un hecho relativamente simple desde el punto de vista objetivo, pero sus consecuencias subjetivas son sumamente complejas. Por más que trasplantemos el corazón, los pulmones, los riñones, las córneas, etc de "Juan" (un donante cadavérico) a "María" (una receptora), sabemos que María no se está transformando en Juan sino que sigue siendo la misma.⁴

Este problema de la identidad no sólo puede plantearse en los familiares del donante o en una tercera persona, sino, lo que es más grave, puede plantearse en el mismo receptor. ¿Qué siente entonces el receptor?

El paciente trasplantado debe cuidarse y ser cuidado por la posibilidad de rechazo y por la necesaria fase de aclimatación a los efectos de los inmunosupresores. Dicho paciente requiere no sólo atención médica sino tratamiento psicológico antes y después del trasplante. El trasplante modifica la conciencia de sí ligada a su propio cuerpo. El órgano del dador puede permanecer en la imaginación del receptor como impregnado de la identidad personal de su antiguo propietario. Sobreponerse al sentimiento de culpa y de dependencia con respecto a su salvador exige que supere el problema de identidad, ya que, de no superarlo, podría caer en un rechazo del órgano sólo por motivos psicológicos sin que medien razones médicas.

El órgano trasplantado es simplemente un injerto biológico, funcional, que reemplaza a otro órgano enfermo y realiza su trabajo. El receptor debe integrar ese órgano no sólo desde el punto de vista médico sino también psicológico. Ahora ese órgano es de su propiedad y necesita de una gran disciplina, voluntad y tenacidad para integrarlo y reponerse.⁵

4 Véase Bernard, J., (1990), *De la Biologie a l' éthique*, Buchet-Chasterl, París.

5 Desclos, J., (1994), *Trasplante de órganos*, San Pablo.

Conclusiones

Por todas estas razones considero que debe mantenerse la obligación de confidencialidad y anonimato sobre los datos del donante y del receptor. Debería repensarse la necesidad de imponer límites a la utilización y exposición de casos delicados con fines espúreos y sensacionalistas. En otras palabras, la violación a la regla de mantener el anonimato del dador y del receptor no estaría públicamente justificada debido a los males que la misma trae aparejado como el rechazo del trasplante, los problemas psicológicos, los problemas económicos, las presiones en el imaginario social, etc. No existiría ningún beneficio desde el punto de vista moral en permitir la violación de dicha regla.

Como hemos visto, la moralidad tiene como objetivo minimizar el daño, y para ello debería garantizarse el respeto a las leyes y el cumplimiento de las obligaciones y deberes profesionales. La anterior ley nacional de trasplantes prohibía la violación del anonimato. La ley actual no contempla dicha regla o bien no se halla reglamentada su prohibición, lo cual sería recomendable y constituye nuestra propuesta. Es de esperar que la reglamentación y penalización de las leyes y violaciones a las mismas sea efectiva a través de las facultades y poderes, fundamentalmente el legislativo, del Estado.

Consideramos que los *mass-media* poseen una responsabilidad absoluta por el contenido de lo que divulgan. Afortunadamente no todos los medios dejan de medir las consecuencias morales del tratamiento descuidado y amarillista del tema del trasplante de órganos. Algunos de ellos asumen la obligación de educar a la población como misión diaria.

Para finalizar, concluimos que a los medios de comunicación masivos les cabe un papel central en el respeto por los intereses del receptor, su familia y la familia del donante, como en la educación moral de la población en general sobre temas tan actuales, complejos y delicados como el trasplante de órganos.

Los métodos de la razón pública

Javier Flax

Universidad de Buenos Aires

Lo que vamos a sostener en esta exposición -contra quienes consideran innecesario el contractualismo de Rawls- es que consideramos válida a su metodología, aun cuando no sea un método excluyente.¹ Esta metodología propone el contrato en la posición original y el equilibrio reflexivo.

Como es sabido, la obligación, si no se funda meramente en la coacción requiere otro fundamento, el cual puede hallarse en el derecho natural religioso o racional, o bien en una razón compartida públicamente.

Siguiendo la tradición iniciada por Rousseau y seguida por Kant, la obligación política sólo puede sostenerse en la medida en que tenga su origen en la autonomía. La obediencia no es la obediencia a una voluntad que se impone por su poder, sino que es la obediencia a las leyes autoimpuestas.

1 En uno de los libros más recientes referidos a la cuestión, (1995), *Teorías de la justicia*, Barcelona, Gedisa, Brian BARRY muestra cómo es posible deducir los principios de justicia sin pasar por la posición original (cf. cap.6). No podemos dejar de recordar que para Rawls su método no es excluyente. De hecho ya en uno de sus primeros escritos «Esbozos para un procedimiento de decisión en teoría moral» (1951) Rawls ensayaba otro método que garantizara la imparcialidad.

Por eso, una Constitución no puede ser simplemente el resultado de un compromiso fruto de una negociación en la que sólo se sostienen intereses no-públicos. Esto supone una imposición de aquel que se halla en mejores condiciones para negociar y significa, además, una Constitución frágil en la medida en que la obligación resultante será desobedecida cuando cambien las condiciones de fuerza. Si la regla de la mayoría refleja intereses privados o no-públicos, los principios y las normas establecidas no reflejarán el bien común y -siguiendo con nuestro razonamiento- generarán una obligación endeble.² En otras palabras, se requiere como fundamento estable de la obligación una razón compartida públicamente.

Lo que Rawls propone como fundamento de la obligación es precisamente la construcción de principios básicos de justicia en la posición original. En ella recurre a la toma de decisiones acorde con la regla maximin de la teoría de los juegos, neutralizando a su vez los posicionamientos estratégicos que supone el conocimiento de la propia posición y los propios intereses particulares o no-públicos mediante las condiciones de imparcialidad que supone limitar la información a través del recurso al «velo de ignorancia». La posición original no sólo supone la determinación de los principios de justicia que definen los derechos, libertades y oportunidades básicos, sino también los criterios para determinarlos.

Esos criterios exigen que los principios sean generales, universales en su aplicación, que establezcan prioridades, y constituyan una instancia última de apelación. Pero, sobre todo, deben ser públicos. Será esta última exigencia la clave para determinar la aceptabilidad de los principios. Sin publicidad como condición de la aceptabilidad no puede haber una auténtica obligación ni una obediencia genuina.

II-La condición de publicidad remite directamente a Kant. Entre

2 Cf *The Social Contract*, bk.IV, chap.II, «The Idea of Public Reason», *Political Liberalism*, pp.219-220

otros textos, es *La paz perpetua* donde Kant pone de manifiesto la importancia de la publicidad: «Son injustas -afirma- aquellas acciones cuyos principios no soportan ser publicados» [apéndice 2]. Más aún, la publicidad es considerada como el principio trascendental del derecho público. Esto no significa otra cosa que una especie de criterio según el cual el ocultamiento o el secreto son un índice de injusticia con la consiguiente inaceptabilidad por parte de los ciudadanos. Precisamente, uno de los rasgos fundamentales de una sociedad bien ordenada es que se halla regulada por una concepción pública de la justicia, es decir, por una concepción de lo recto y la justicia que todos aceptan y saben además que los otros aceptan.³

Kant reconoce en ese mismo apéndice a *La paz perpetua* que la publicidad es un criterio negativo que sirve para saber qué no es justo, pero no para establecer qué es justo. De todos modos esto supone un avance.

Para afinar el análisis recurriremos a «El constructivismo kantiano en teoría moral» donde Rawls distingue tres niveles de publicidad. El primer nivel es el referido a la publicidad como condición de aceptabilidad de los principios. Pero este primer nivel parece depender de un segundo nivel. Este otro nivel se refiere a las creencias generales de una sociedad, las cuales pueden sostenerse mediante métodos de indagación y formas de razonamiento públicamente compartidos por el sentido común. Son ellos los que permiten evaluar la aceptabilidad de los principios. Hay además tercer nivel de la publicidad que se refiere a la justificación completa de la concepción de la justicia en un sentido reflexivo. Por eso, sólo cuando se da este tercer nivel puede hablarse de una *condición de publicidad plena*.⁴

Este tercer nivel evidentemente se refiere a la aplicación reflexiva

3 cf. Rawls, J., «El constructivismo kantiano en teoría moral». En: *Justicia como equidad y otros ensayos*, (1989), Madrid, Tecnos, p.142.

4 cf. Rawls, J. «El constructivismo kantiano en teoría moral». pp.156-157

de una metodología como la que supone el equilibrio reflexivo. La publicidad plena no es otra cosa que la meta propia de la filosofía política en tanto pretende -cito- «articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común», el cual es vacilante e inseguro y requiere autoclarificarse.⁵ El equilibrio reflexivo es aquel que surgiría al confrontar los principios hallados en la posición original con las convicciones de esa cultura pública, en la medida en que se trate de juicios ponderados. De lo que se trata, entonces, es de encontrar la coherencia de conjunto confrontando los principios con los juicios bien madurados de las concepciones de nuestra cultura, pero en la medida en que ello no ocurre hay que proceder a sucesivos ajustes. El problema es que como no hay intuiciones, los principios son construidos y ninguna variable es fija.

Una concepción de la justicia -dice Rawls- no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente.⁶

Veamos entonces con qué juicios se comparan los principios de justicia. Es un dato el hecho de nuestros juicios morales; poseemos, por lo tanto, un sentido de justicia. Pero debemos distinguir nuestros juicios cotidianos de aquellos que Rawls denomina juicios ponderados (*considered judgements*) o juicios bien meditados, fruto de la deliberación. Sin embargo, aun estos juicios pueden ser erróneos, de allí la necesidad de someterlos a la reflexión crítica bajo la forma de

5. Cf. Rawls, J., op.cit p. 139

6. Rawls, J., *Teoría de la justicia* p. 39

equilibrio reflexivo. Algunos resistirán, otros deberán ser revisados o descartados. Ahora bien, entre los *juicios ponderados* los hay materiales y formales. Mientras los materiales son valorativos de acciones, situaciones o instituciones, los formales son aquellos que más arriba denominamos criterios formales, y consisten en propiedades de los juicios materiales, por ejemplo, la universalidad o la publicidad. Se supone que son los criterios formales los que fijan los procedimientos en la posición original, y de ella surgirán los principios básicos que permitirán revisar nuestros *juicios ponderados* materiales. La construcción de la posición original posibilita un modo de establecer una metodología compartida para la reflexión crítica, aunque no pretende ser una metodología exclusiva. El problema es que no se trata de una especie de ecuación donde hay una variable fija, sino que todas las variables son susceptibles de modificación. Entonces no hay elementos que permitan establecer desde dónde realizar el ajuste del conjunto en tanto no hay cómo determinar los «puntos fijos» porque no hay fundamentos inamovibles, sino fundamentos falibles resultantes del propio equilibrio reflexivo. Es por ello que Rawls admite que se trata de un equilibrio inestable. Prueba de ello es la dificultad para alcanzar un acuerdo sobre la justicia distributiva o sobre el "principio de la diferencia".

Frente a esto hay dos posiciones extremas que ponen la carga de la prueba o bien en los *juicios ponderados* materiales, o bien en los formales.⁷ En el primer caso, toda la construcción de la posición original es considerada una táctica para justificar los juicios ponderados materiales. Esta sería sin duda una función ideológica.

La otra alternativa supone interpretar la construcción de la posición original desde una justicia procedimental pura en la cual sólo tuvieran lugar las condiciones formales. De acuerdo con ésta, la cualidad

7 Schmidt, J. realiza un exhaustivo estudio de la cuestión en «La *original position* y el equilibrio reflexivo». En: Kern, L, y Müller, H. P. (comps.) (1992), *La justicia: ¿discurso o mercado?*. Barcelona, Gedisa, . cf.pp.100-101.

normativa del procedimiento elegido se traslada al resultado. Por lo tanto la corrección de los principios se sustentará en la corrección del procedimiento. Esto tiene sus inconvenientes. En primer lugar, no se podría considerar a la posición original el resultado de un equilibrio reflexivo, en la medida en que los juicios materiales no tendrían lugar en su construcción. Podemos adelantar que ambas posiciones son visiones unilaterales de la concepción de Rawls, y en consecuencia son incorrectas. En consecuencia, habría que preguntarse cómo se llega efectivamente a la posición original sin caer en el intuitivismo o en un vacío formalismo.

III- Efectivamente, esta construcción no se reduce al procedimentalismo teórico y formal, sino que a nuestro juicio el constructivismo de Rawls evade la disyuntiva entre procedimentalismo y justificacionismo ideológico, en la medida en que la construcción normativa se realiza sobre la reconstrucción previa de las reglas y valores de la cultura pública construidos en las prácticas de la sociedad. La construcción en la posición original supone juicios materiales y formales existentes en la cultura pública. La cuestión es establecer el método que permita explicarlos y, así, validarlos o no. Y si la construcción contractual se sostiene sobre una reconstrucción tal, no quedan demasiadas posibilidades para el intuitivismo.

Creemos que si esta cuestión tiene alguna respuesta es en la propia concepción sostenida por Rawls antes de su Teoría de la justicia en «Two Concepts of Rules», donde la obligación se fundamenta de una manera claramente humeana.

Como expusimos en otro lugar, la teoría de la justicia de Hume constituye precisamente un modo válido de fundamentar la obligación a partir de los hechos, aunque no de cualquier hecho, sino de aquellos que luego Searle denominará «hechos institucionales» en su artículo «Cómo derivar el «debe» del «es»». Es precisamente la construcción de estas reglas la que nos brinda la clave para comprender cómo se puede gestar la obligación sin necesidad de postular supuestos valores

previos ni leyes naturales evidentes, ni, por supuesto, mediante el expediente de la coerción. Si las reglas fundamentales son construidas mediante la interacción social como lo es el mismo lenguaje, los más público de todo, lo que hace Hume es realizar una reconstrucción de ese proceso.

El concepto de práctica -recordemos- exhibe cómo de la descripción de una acción se pasa a la definición de una regla y a la puesta en vigor de su obligatoriedad en la medida en que define un sistema sin el cual sería imposible coordinar los movimientos de los actores. Las normas fundamentales de la teoría de la justicia de Hume no son sino un claro ejemplo de esta concepción de reglas constitutivas. Son una suerte de metanormas que definen el sistema de justicia. Las normas subordinadas pueden variar su contenido normativo con la especificidad cultural de cada caso. Si la estabilización de la posesión es considerada una ley fundamental, cómo se lo realice y qué límites tenga puede variar de cultura en cultura.

En resumen, para el liberal Hume las instituciones se van modelando espontáneamente en las prácticas sociales sin necesidad de un contrato normativo. Las tres leyes fundamentales de su teoría de la justicia son el resultado de una reconstrucción reflexiva de lo construido empíricamente en la interacción social. Para el igualitarista Rousseau, la sociedad conduce a una desigualdad cada vez más pronunciada si no se establece un contrato normativo que ponga límites a la desigualdad. Se requiere entonces la construcción reflexiva de un contrato hipotético compatible con objetivos empíricos que sostenga la libertad y la igualdad como ideal regulativo. Es por eso que -contra quienes consideran innecesario el contractualismo en Rawls - se necesita un método como el del velo de la ignorancia en la posición original, aunque puedan proponerse otros métodos. Rawls articula ambas tradiciones y recupera la idea rousseauiana del contrato, en tanto las instituciones construidas en las prácticas sociales no son necesariamente justas, o pueden volverse injustas, obsoletas o

inadecuadas. Es por ello que se requiere un contrato normativo que sirva como criterio de legitimidad de la estructura básica de la sociedad. No alcanza la reconstrucción de lo construido en tanto práctica, sino que se requiere una construcción posterior bajo la metodología del contrato normativo y el equilibrio reflexivo. Tampoco es suficiente una construcción meramente hipotética. En el caso de Rawls, la posición original y el recurso del velo de la ignorancia apuntan a recrear el pacto normativo rousseauiano. Pero el equilibrio reflexivo es necesario para encontrar la coherencia del conjunto, es decir, entre los principios de justicia construidos y los juicios de la cultura pública reconstruidos. La publicidad, por lo tanto, no puede limitarse a los primeros dos niveles de la aceptabilidad y de la cultura compartida. No puede reducirse a un mero consensualismo ni a una mayoría pasajera, sino que requiere el tercer momento de la autoclarificación mediante una metodología que garanticen la imparcialidad de los principios y a la vez su factibilidad. Esto significa que la razón pública no es jamás un resultado, sino un uso, una práctica continúa, posible y necesaria.

La antirrepublicana exigencia de una mayor corrección moral para los funcionarios públicos propia del estado de bienestar

Santiago Gallichio

Universidad de Buenos Aires

La descripción de las personas, en lo que hace a sus comportamientos, considerada relevante por la economía positiva es la que culmina en el concepto de "agente económico", ser cuya constitución volitiva es la de una racionalidad instrumental y cuyo criterio de acción reside en la satisfacción del simple autointerés, en el grado máximo asequible.

El método positivo de esta disciplina exige desarrollos teóricos basados en modelos simples, los que muy frecuentemente recurren a la matemática como a su modo de expresión. Así, los agentes económicos son reducidos a un agente económico típico que luego resulta agregado en un complejo de interacciones colectivas de mercado. El criterio de selección entre bienes competitivos propio del agente económico típico es representado geoméricamente por las hipérbolas conocidas como "curvas de indiferencia" del consumidor respecto de la utilidad que le provocan los distintos conjuntos de bienes económicos competitivos.

Estas curvas de indiferencia, por su ordenación jerárquica y su convexidad al origen, representan, respectivamente, los dos principios elementales

de la selección del consumidor, a saber, que:

1.- Los agentes económicos prefieren tener la posibilidad de consumir (es decir, poseer) más cantidad antes que menos cantidad de cualquier bien económico.

2.- Todos los bienes económicos provocan, cuando se los considera con relación a los otros bienes económicos competitivos, un grado de saciedad relativa que es creciente en la medida en que aumenta su consumo o bien su disposición para el consumo, pues éste resulta en detrimento del consumo de los otros bienes con los cuales el bien considerado compete.

Las curvas de indiferencia del consumidor, en la medida en que manifiestan su preferencia relativa entre bienes competitivos entre sí, cuando se las limita mediante las restricciones de un presupuesto finito, generan precios relativos para cada uno de los bienes considerados y, por ende, funciones o curvas de demanda de esos bienes. Este mecanismo de apreciación de bienes basado en la función de demanda que es conocido como teoría de los precios o, vulgarmente, como "microeconomía" es el elemento más decisivo de toda la teoría económica y la clave de su impresionante éxito predictivo.

La importancia de la función de la demanda reside en que por su intermedio, en la medida en que ella expresa las preferencias de los agentes de un modo jerárquicamente ordenado y agregado, se hace posible la transmisión de información suficientemente precisa de los agentes consumidores a los agentes productores de esos bienes demandados, de modo que puedan éstos decidir qué producir y en qué cuantías. El buen funcionamiento de este modelo teórico en la realidad se considera como el parámetro con el cual medir el grado de eficiencia económica alcanzado por un sistema económico dado. Como se deduce de lo anteriormente expuesto, esta noción de eficiencia económica no significa más que la ausencia de ruidos en el mecanismo

de transmisión de información entre agentes que demandan y agentes que ofrecen, y esto vale para cualquier clase de bienes económicos.

La escuela económica conocida como Economía del Bienestar, que se desarrolló a partir de los años cincuenta, agregó una especificación de importancia al esquema que planteamos recién, la que dio lugar a la teoría de los bienes públicos, base de su posición en economía política, es decir, de su consideración del rol que le cabe al Estado en materia económica. Esta escuela observó que el considerar la demanda efectivamente manifiesta en un mercado como la simple revelación de la preferencia de los agentes y su inmediata consecuencia, la adopción como criterio de decisión económica de asignación de recursos la comparabilidad de los precios con los costos, sólo constituyen un procedimiento correcto en aquellos casos en los que se verifica previamente la condición necesaria de que todos los agentes económicos en general puedan ser excluidos del disfrute de la utilidad del bien en cuestión. Pero cuando esto no se verifica, es decir, para aquellos bienes que son de relativamente libre disponibilidad y por tanto los agentes económicos en general no pueden ser excluidos de su disfrute más que a un altísimo costo de control, el mecanismo de mercado presentará "fallas" y ya no servirá a los oferentes como modelo eficiente de asignación de recursos productivos, pues los agentes manifestarán menos interés del que realmente tienen en consumirlos, ya que de todos modos lo podrán hacer a un costo menor o nulo, adoptando una actitud de verdaderos "polizones" de la nave social.

Estos bienes –como la seguridad que reina en un determinado país, por ejemplo–, presentan un tipo de utilidad que resulta virtualmente indivisible entre agentes. Es decir, al ofrecerlos en el mercado para un solo agente que los demande efectivamente, se los estará ofreciendo inevitablemente a todos los demás a costo marginal nulo. En virtud de esta peculiaridad es que decidieron denominarlos bienes "públicos", en el sentido de que están, por su misma naturaleza, disponibles al público en general. La consecuencia económica de estos bienes es que sus mercados colapsan a poco de andar.

La solución a la que el bienestarismo económico apeló frente a su descubrimiento de estas fallas en el mercado fue la de prescribir que, en el caso de los bienes públicos, su oferta debía estar supervisada por un agente que garantizara que los demandantes revelaran sus preferencias de algún modo. Pero, tal vez como ello significa cierta intromisión en la intimidad desiderativa de las personas en pos del bien común, creyeron que, inevitablemente, se debía apelar al Estado para su resolución. El prototípico proceso de revelación forzosa de las verdaderas preferencias y cobro compulsivo de los precios resultantes, inducido por la fuerza pública, se da en la forma de cobro de impuestos y oferta de bienes públicos en las cantidades que el Estado estima conveniente.

Quiero dejar sentado con claridad, antes de abocarme a la crítica de este modelo de pensamiento, un aspecto metodológico que, a mi juicio, resulta crucial. El fenómeno de las fallas de mercado, en la medida en que, para la economía del bienestar, resultaba causalmente determinado por el de la indivisibilidad de la utilidad de ciertos bienes, pretendía el status de fenómeno de la ciencia positiva. Ante este fenómeno/efecto que resulta evidentemente verdadero, la solución propuesta en la forma de la intervención del Estado en los mercados fallados encontró, para la gran mayoría de los teóricos, justificativo suficiente. Pero ello implica en sí mismo un proceder viciado, pues no reconoce la diferencia esencial entre los ámbitos positivo y normativo, sino que deduce un comportamiento permitido al Estado y a nadie más que a él de una característica que pretende ser propia de un tipo de bien económico específico.

Ahora bien, la única evidencia positiva que el Bienestarismo encontró fue la ausencia de incentivos para revelar las verdaderas preferencias de los agentes económicos, pues ellos, en tanto tales, se rigen por los dos principios anteriormente descriptos. Esta evidencia empírica no es normativamente neutra sino que tiene un contenido moral negativo: el fenómeno de la falla de mercado es, propiamente, una falla moral de los agentes económicos qua agentes morales y no

una falla en los mecanismos de mercado. Se produce por una defeción moral de los consumidores que se comportan como polizones, los que violan el criterio ético de la universalizabilidad de la máxima de sus conductas y por ello no contemplan la perspectiva global que afecta la provisión de bienes públicos y provocan el colapso del mecanismo de mercado. La difícil divisibilidad de la utilidad de ciertos bienes, aun cuando aceptemos que sea una característica exclusivamente técnica de su naturaleza, no puede ser causa de la actitud del polizón, en un sentido estricto, pues la causa última que debemos reconocer para cualquier actitud intencional de un agente moral es su propia libertad de decisión. Del mismo modo, sostenemos que por la característica técnica de las maletas de tener manija no debe ser justificado su hurto. Pero volvamos a la solución que el Bienestarismo económico brindó. La que dominó la escena política de muchos países en el último medio siglo aunque, en tiempos recientes, se ha resquebrajado definitivamente. Desnudar su supuesto moral implícito resulta fructífero por demás. La solución de dejar en manos del Estado la administración de los mercados con fallas intrínsecas surge de un razonamiento como el siguiente. Como los agentes económicos privados, por su egoísmo irreductible, no pueden evitar la tentación que les provocan ciertos bienes, cuya misma naturaleza los hace de utilidad indivisible, y así es que los toman y los consumen evitando reconocer que hacen lo que manifiestamente hacen, se requiere de un agente económico peculiar, pues un cambio de naturaleza en los bienes públicos es improbable. El Estado es el agente económico buscado, pues es el único que presenta la deseable característica de guiarse en sus acciones, no por el egoísmo, sino por el interés general. Tal es su mismísima definición, al fin y al cabo. Para un agente de esa estatura moral no resulta más que un fin propio y connatural el proveer de bienes públicos. Es más, seguramente lo hará siguiendo una máxima que dé a cada uno según su necesidad y exija de cada uno según su capacidad contributiva. La solución al problema técnico de la economía positiva de la existencia de fallas de mercado, como se ve, fue en última instancia una solución

moral, aunque esto no sea explícito ni esté claro para los propios teóricos del bienestarismo.

El problema que se suscitó a partir de esta solución resulta, a esta altura, evidente, y está en los supuestos mismos de la teoría económica básica. El concepto de un agente económico no autointeresado es analíticamente autocontradictorio, por mucho que se lo denomine Estado o incluso rey. La teoría económica parte de la reducción de toda persona que agente económico a las curvas de indiferencia y sus principios egoístas y maximizadores. El agente económico que obra en representación del Estado es el funcionario público o policy maker, antagonista predilecto de los análisis económicos de la escuela conocida como de la Economía de las Regulaciones, que se desarrollara en Chicago a partir de los setenta. El policy maker es tratado como un agente económico más, es decir, como un ser racional autointeresado. Si los consumidores fallan, ¿por qué no habrían de fallar los policy makers?, se preguntaron estos economistas. Con esta simple premisa desarrollaron modelos de oferta y demanda de un tipo novedoso de bien económico: las regulaciones económicas mismas. Sus oferentes son los funcionarios y sus demandantes, los grupos de presión y los votantes, todos ellos egoístas y maximizadores. No hace falta aclarar la fuerte apoyatura empírica que sus construcciones teóricas encontraron. Los mercados de las regulaciones, si se consideran los supuestos económicos relevantes, no fallan.

En este punto se impone la decisión de reconocer esta evidencia y obrar en consecuencia, tratando a los funcionarios como un agente económico más y desarrollando un sistema de incentivos y castigos, o bien persistir en el atavismo de hacerlos pasibles de una especial exigencia moral para desilusionarnos cada vez que fallen de la misma manera en que lo haríamos nosotros mismos en su lugar. Esta última opción haría relucir, seguramente, épocas aristocráticas en las cuales los oficiales del Estado eran mucho más que simples administradores de la cosa pública: eran ejemplo moral. Era incluso

casi un deshonor para ellos percibir remuneración por sus cargos; su verdadero deber era el servicio público ad honorem. Creo que no es ésta una actitud republicana, la que debe buscar en los procesos institucionales y no en la buena conducta de sus agentes el buen funcionamiento del sistema social.

Una aventura Foucaultiana: la invención del sujeto moral

Daniel Eduardo Gutierrez

Nos proponemos elucidar en pocas líneas algunos de los caracteres que posee el concepto de sujeto moral en Michel Foucault para lo cual nos concentraremos en la *Historia de la Sexualidad. 3 La inquietud de si*, donde se aborda con mayor énfasis esa cuestión y en la cual se encara el tema de la sexualidad en el período Imperial Romano o Helenismo (cercano a los siglos I a IV de Cristo). La apelación a la Historia como materia prima de sus especulaciones no constituye un método novedoso para Foucault. Aquí el análisis de los diversos textos tiene como fin esclarecer cómo los escritores antiguos concebían la sexualidad y ello se enmarcaba en el horizonte de una concepción ética, en especial una manera de entenderse, subraya Foucault, como sujetos éticos.¹

En cuanto a la relación entre teoría y sociedad, los tratadistas (filósofos en su mayoría pero también médicos y moralistas) establecían exigencias que iban en contra de las prácticas sexuales de su tiempo, pero en sus discursos (y en sus vidas concretas) animaron todo un repertorio de prácticas sociales aunque, en principio seguidas por una minoría.

¹ Foucault, cap III.

Demolición y resurrección del sujeto moral Foucaultiano

Pues bien, ¿por qué ese interés por la ética del sujeto?. Habermas señala una autocrítica que Foucault realiza en una conferencia en 1980.² En efecto, Foucault reconoce haber recargado el análisis en las “tecnologías de la dominación”, en concreto, en el nacimiento y desarrollo de la cárcel y en las particulares relaciones de poder que allí se desenvuelven. En *Vigilar y castigar* y en *La verdad y las Formas Jurídicas* “poder” representará una categoría central que Habermas criticará.³

La teoría de poder plantea un conjunto de relaciones de dominación dada por reglas convertidas ya en un orden suprasubjetivo que se erige como un juego de ajedrez casi borgiano por sobre los coyunturales sujetos.⁴ El nudo central de ese laberinto constituiría una cuasi-maléfica voluntad de poder que Foucault intenta desenmascarar mientras se cierne sobre la buena conciencia moderna. Así Foucault desarrolla sus estudios sobre la cárcel y sus metamorfosis en términos de hospital, escuela o fábrica en la época de la modernidad⁵ que facilita toda una cohorte de discursos destinados a efectos de esa dominación. El discurso de las ciencias humanas no se evidencia, para Foucault, en forma de una autojustificación, proyección o expresión ideológica, sino en una dinámica “funcional” que desbroza, de manera sublimada, el camino de la voluntad de poder convertida en voluntad de dominio control y cosificación del sujeto. Así se configuran la psicología, la sociología, la lingüística y otras ciencias humanas en dicha época moderna cuyas técnicas se adecuan a la perfección con aquellas

2 Habermas, J. *El Discurso filosófico de la Modernidad*. Pp 327-328.

3. Habermas, cap 10.

4 Habermas, p 306.

5 Para Foucault luego de la Revolución Francesa.

metamorfosis antes aludidas de la cárcel.

A ese desenmascaramiento Foucault lo denomina "genealogía": ver y comprender cómo los discursos surgen de las prácticas de dominio y suministran su reproducción y refinamiento.

Quizá aquella visión, reveladora pero paralizante hizo que Foucault desplace su atención hacia los temas de la subjetividad tratando de complementar y aportar un panorama más amplio a sus estudios sobre el poder y el saber.

Para ello, como ya señalamos, apela a la casuística histórica cuyo material concreto nos ofrece Foucault en el tercer tomo de la *Historia*.

Veamos entonces qué encuentra Foucault en los escritores griegos y romanos de aquella época.

La Inquietud de sí

En el capítulo I de *La Inquietud de sí* (Soñar con los propios placeres), Foucault expone no el texto de un libro que invite a la práctica de ciertas prescripciones morales, sino uno que por su "inocencia" al respecto nos puede decir mucho sobre las convicciones morales internalizadas por el griego o romano de los siglos anteriores a Nuestra Era; como si fueran condiciones iniciales frente a la Época Helenística estudiada. Ahora bien, el citado texto, *La clave de los sueños*, de Artemidoro se escribió en el siglo II después de Cristo pero Foucault insiste en que en él se nos detalla acerca de "esquemas de apreciación generalmente aceptados" para la época clásica:⁶ "Da testimonio de su perennidad. Atestigua una manera corriente de pensar". Es a un tratado acerca de la interpretación de los sueños a lo que se aboca Foucault y lo que Artemidoro reivindica como necesario para la vida práctica.

Ahora bien, es la simbología de los sueños sexuales la que

con mayor énfasis estudia Foucault en el libro de Artemidoro. No sabemos si en ese tratado ese tipo de sueños, susceptibles de análisis, son los ejemplos más citados por el autor antiguo o si sencillamente ellos representan un material seleccionado que Foucault extrajo para hacer lo que de hecho hizo: darnos a conocer (aunque de manera más o menos sintética) la concepción que la antigüedad clásica sostenía respecto de la moral del sexo.

En la interpretación de Artemidoro, la actividad y la pasividad sexual en el sueño, se traducen en dominación y sumisión, victoria y derrota .

La clave de los sueños nos revelaría una ética basada, en lo esencial, en el respeto por las ordenaciones jerárquicas que Foucault denomina "ética de dominio" en que se identifica el dominio de sí con el de los demás. Los pactos entre familias, el poder económico, la conveniencia de las transacciones, a su vez responderían a esas ordenaciones y configurarían el horizonte de significación sobre el cual se proyecta la interpretación de los sueños.

Foucault señala, en el capítulo II de *La inquietud de sí* (El cultivo de sí), que en la Época Imperial, la ética antigua, en sus temas de discusión, acusa un viraje hacia una mayor preocupación por los propios placeres considerándolos peligrosos y sólo legítimos dentro del matrimonio (que a su vez se refuerza como lazo afectivo) y desvalorizando el llamado "amor de muchachos", es decir la práctica de la pederastía. Todo ello desemboca en el reforzamiento de los temas de austeridad que no está dada por una escalada represiva por parte del Estado o por sectores poderosos de la sociedad que veían preocupados la ya establecida difusión de prácticas licenciosas, prácticas que siguieron continuando a pesar de las exigencias de los filósofos .

Los que reflexionaban sobre ética y condenaban las costumbres de su época no pedían tampoco más controles, a lo más

que llegaron fue proponer una forma de vida centrada en una “cuidadosa” relación consigo mismo. Había que *ocuparse* de sí mismo no por una cuestión “individualista” sino para ser un ser más consciente de los propios actos.

Ese privilegio-deber (de poder dedicarse a sí mismo) para estos pensadores no implica una búsqueda legítima sólo para pocos, todo lo contrario: una ocupación que *todos* deberían tomar como el hilo conductor del arte su vida.

Pero ¿en qué consiste este “ocuparse” de sí mismo? El cuidado de sí requiere un momento del día propicio para la calma y el recogimiento necesarios, en aras de una “memorización de los principios útiles, el examen de la jornada transcurrida”. En fin, una contemplación de los preceptos y una meditación acerca de los modelos a los que queremos llegar, una revisión del propio pasado y las propias acciones.⁷ Foucault no hace demasiado referencia a sobre qué tipo de preceptos reflexionaban los antiguos y en orden de qué objetivo lo hacían. Habermas parece identificar esos objetivos con la “teoría de poder” foucaultiana, pero el mismo Foucault encuentra que los sujetos buscan una instancia en donde “se transforman a sí mismos, modificándose, para alcanzar cierto grado de perfección, felicidad, pureza, poder sobrenatural”.⁸ El francés no parece creer que los objetivos, de los estoicos por ejemplo, fueran muy conscientes y solamente los presenta, en la Historia como “argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra accidentes, ni contra cosas”.⁹

Para este fin era menester cierto abstraerse del mundo, cierta

7 Foucault, pp.49-50.

8 Varios autores, (1992), *Foucault y la Ética*. 2da ed., Buenos Aires, Editor Tomás Abraham, Ediciones Buena Letra, p. 352.

9 *La inquietud de sí*, p.50.

separación de él a fin de que esas meditaciones sobre preceptos y esas lecturas y rememoraciones de actos pasados fueran efectivos y sirvieran.

No acaba aquí la práctica de la autoocupación, ello involucra, en gran parte, una práctica social. Una, ya institucionalizada, era la práctica del *consejo*, utilizado por gobernantes y hombres poderosos que mantenían a los filósofos en casos de decisiones importantes; pero también considerado, por autores de la época como un derecho recibirlo y un deber otorgarlo no sólo por especialista en un saber específico. En efecto, Galeno creía que un buen consejo no sólo podía ser dado por un filósofo o un experto sino por cualquier persona con buena reputación y probada franqueza.

Al respecto, un punto importante es que la práctica del consejo se podría inscribir en las redes de relaciones preexistentes: la *Consolación* dedicada por Séneca a su madre cuando aquél encontrábase en exilio es un buen ejemplo. Observamos aquí, subraya Foucault, que el medio escrito y estilo de las cartas obraba como medio valioso y eficaz para esa práctica.

Otra vertiente de las prácticas institucionalizadas lo constituían las escuelas o comunidades donde los ciudadanos buscaban ese saber y se organizaban jerárquicamente en función de los años, desempeñados en la organización, como alumno y de los logros alcanzados a partir de la recepción de la enseñanza.

Pues bien, el cultivo de sí, arroja una luz completamente nueva en tanto que cúmulo de relaciones sociales en presencia de esas prácticas, no como huida egoísta de la sociedad. Foucault explicita el fenómeno de una manera que pareciera paradójica: "La inquietud de sí—o el cuidado que se dedica a la inquietud que los demás tienen de sí mismos aparece entonces como una *intensificación* de las relaciones sociales".¹⁰

El tema socrático iba más allá de un mera enunciación y se

codificaba en un conjunto de técnicas de autoexploración y autoverificación de la propia metamorfosis espiritual. *Técnicas del "yo"* que, por la forma que adoptaron en el Helenismo Romano, Foucault las agrupa en tres conjuntos principales:¹¹ los procedimientos de prueba, el examen de conciencia y la selección de las propias representaciones (ver cap II de la Historia).

La moral de esos siglos, si bien parece haber sido más austera y exigente, no por ello demandó mayores controles sociales. Parece haber un cambio en el sujeto moral y no una fragmentación de éste: hay un desplazamiento de los temas sobre los que se hace énfasis, un distinto enfoque en la problematización de esos mismo temas de la ética de dominio. Esta última, como necesidad de visualizar las fuerzas rebeldes, violentas y excesivas, se reconvierte, con el "cultivo de sí", en una perspectiva que refuerza la condición de *debilidad* en que se encuentra el individuo y la necesidad de ponerse al abrigo de esas fuerzas, aunque no vistas intrínsecamente malas como en el cristianismo.

Por otro lado, se buscan principios universales, de la naturaleza y/o la razón a los cuales todos por igual debemos plegarnos, cualquiera sea nuestra función o jerarquía en la escala social.

En cuanto a la cuestión de la relación consigo mismo, ésta se encuentra, en forma profunda, muy entramada con el tema de la verdad "la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y es capaz de hacer-en el centro de la constitución del sujeto moral".

Por fin, el tema de la posesión de sí mismo, libre de perturbaciones y en un placer absoluto.¹²

La ética del cuidado de sí es una "respuesta creativa" ante la emergencia de las nuevas condiciones y prácticas sociales. Y ello bien

11 Foucault muestra algunas técnicas del yo en capítulo II de la *Historia*.

12 Foucault, pp.65-66.

se muestra en el capítulo III (Uno mismo y los demás) del libro que estamos analizando.

Una de las dimensiones sobre las que se verifican estas condiciones lo representa la nueva dinámica que se observa en la *institución matrimonial*.

El matrimonio se hace, según Foucault, más general como práctica, más público como institución; más privado como modo de existencia y más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja del resto del campo de las relaciones sociales.

Por el otro lado la dimensión política constituye la otra condición histórica que posibilita la ética del cuidado de sí a causa de los cambios que aparecen en la distribución del poder.

Ellos da como resultado una "crisis del sujeto" que a través del cuidado de sí expresa su problematización.

Sentimos que Foucault, al mostrarnos cómo los individuos han reaccionado ante las situaciones históricas concretas, buscándose a sí mismos, implícita y paradójicamente nos invita también a una invención creativa del sujeto apartándose con este movimiento de toda ética normativa que fije algún criterio de una vez y para siempre, respondiendo así a los tentáculos del poder.

Es una actitud pesimista en un sentido por su enfoque coyuntural histórico pero también se es optimista ya nos insta a la aventura de realizarnos en nuestra vida concreta.¹³

13 Es Habermas quién señala la incitación filosófica que significó para Foucault la experiencia de lo finito. Habermas "Apuntar al corazón del presente" en *Foucault*, David Couzens Hoy (comp), Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Bibliografía

Foucault, M., (1991) *Historia de la sexualidad.3 La inquietud de si*. Buenos Aires, Trad Tomás Segovia. Siglo XXI.

Habermas, J., (1989) *El discurso filosófico de la Modernidad*. Trad. Manuel Giménez Redondo. Madrid, Taurus.

Thomas, A., Ferrer Ch. *et. al.*, (1992), *Foucault y la ética*. Edit Abraham, T. 2da de. Buenos Aires, Ediciones Buena Letra.

Couzens, D., (comp). (1988), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Liberalismo político y pragmatismo: algunas observaciones críticas

Mariano Garreta Leclercq

Universidad de Buenos Aires

Richard Rorty ha sostenido que la principal virtud de las sociedades liberales contemporáneas “es que han producido cada vez más personas capaces de reconocer la contingencia del léxico en el cual formulan sus más altas esperanzas –las contingencias de su propia conciencia– y que se han mantenido no obstante fieles a esa conciencia”.¹

Rorty afirma que debemos conservar (y consolidar) las instituciones de la democracia liberal renunciando a las pretensiones de fundamentación filosófica que parecían inherentes al vocabulario que éstas heredaron de la Ilustración: lo que implica, entre otras cosas, dejar de lado la idea de que establecer una distinción entre moralidad y prudencia, o entre juicio racional y sesgo cultural, tenga algún sentido; debemos abandonar, centralmente, la pretensión de encontrar una justificación de las instituciones sociales que descansa en una concepción transcultural de la racionalidad y de la moralidad. Rorty afirma que tomarse en serio el hecho de que “los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales

¹ Rorty, R., (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, p. 65.

de carácter grupal, reciente y excéntrico”,² ser consciente de que lo que ha provocado tales convicciones “no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas”³ no supone dejar de sostener que esos ideales puedan ser “la mejor esperanza de la especie”, o conceder menos valor a combatir por ellos.

Abstracciones tales como “humanidad”, “ser racional”, o la idea de que tenemos obligaciones “para con los seres humanos como tales” propias de la retórica universalista ilustrada han tenido consecuencias altamente valorables: “han mantenido abierto –nos afirma Rorty– el camino para el cambio político y cultural al proporcionar un *focus imaginarius* borroso pero inspirador”.⁴ El problema se suscita, por el contrario, en tanto esas abstracciones que contribuyeron al desarrollo y la ampliación de la solidaridad humana, son presentadas como algo más que un *focus imaginarius*: cuando admitimos la existencia de cosas tales como una “dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y de la prudencia”. En cuanto hacemos esto, es decir, en cuanto adoptamos “una perspectiva kantiana”, paradójicamente, prestamos plausibilidad a objeciones como las formuladas por Nietzsche contra este tipo de propuesta: la idea de que nuestro sentido de la obligación moral tiene un carácter históricamente contingente parece entonces constituirse en una objeción relevante contra las instituciones de las democracias liberales.

Rorty considera que si bien el racionalismo y el universalismo ilustrados cumplieron un papel central en la construcción de dichas instituciones, hoy son en el mejor de los casos irrelevantes y en el peor, un estorbo para ellas. Esto se debe a que constituyen elementos de un

2 Rorty, R., (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, p. 282

3 Rorty, R., *Contingencia...*, p. 208

4 *Ibíd.*, p. 214

proyecto filosófico que ha entrado en crisis por razones tanto teóricas como práctico-morales. Según Rorty “desdichadamente la Ilustración tejió gran parte de su retórica en torno de la figura del científico como una especie de sacerdote, como una persona que lograba ponerse en contacto con la verdad no humana por ser «lógico», «metódico» y «objetivo»”. Esta descripción se ha vuelto inadecuada no sólo porque, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVIII, “las ciencias no son ya el área más interesante, prometedora o excitante de la cultura”, sino porque el cientificismo de la Ilustración era en última instancia una supervivencia “de la necesidad religiosa de disponer de proyectos humanos avalados por una autoridad no humana”.⁵ En el contexto contemporáneo esta supervivencia aparece como “un obstáculo para la sensación de confianza en sí mismo del hombre”.⁶ revela su antagonismo con aquel aspecto del proyecto ilustrado que Rorty considera necesario profundizar.

Desde una perspectiva teórica Rorty ha asumido una posición que caracteriza como “antirrepresentacionista”, y cuyas diversas articulaciones en filósofos tan heterogéneos como Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Davidson o Derrida, ha examinado en *Philosophy and the Mirror of Nature* y trabajos posteriores. El autor cree que existe una conexión entre liberalismo político y antirrepresentacionismo. La misma se vincula a la posición “etnocéntrica” que sería consecuencia de esta última perspectiva teórica.⁷ Rorty nos propone una defensa

5 *Ibid.*, p. 71

6 Rorty, R., *Objetividad...*, p. 35

7 Rorty afirma que una de las consecuencias del antirrepresentacionismo “es el reconocimiento de que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios, ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como hemos sido” (*Ibid.*, p. 31). Y esto nos comprometería a su vez con una posición “etnocéntrica”, que el autor define como la concepción según la cual “no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad

del liberalismo solidaria con la idea de que “nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales”,⁸ es decir, centrada en la idea de que el liberalismo encuentra su legitimación en el hecho de que constituye un componente central del discurso político de ciertas comunidades concretas (plasmado, por otra parte, tanto en el diseño de sus instituciones como en la retórica pública que acompaña su funcionamiento).

Más allá de la vasta gama de dificultades que involucra una propuesta de estas características, creo que la misma cobra una importante verosimilitud a la luz ciertas tendencias que, quizá vinculadas al debate con el comunitarismo, pueden ser constatadas en la teoría política liberal reciente. Pienso que el tipo de modificaciones sufridas en los últimos años por la propuesta de John Rawls es un ejemplo paradigmático de las mismas. En tal sentido, si bien Rorty caracterizaba inicialmente *A theory of justice* como una propuesta de corte netamente kantiano,⁹ poco tiempo después, su juicio se modificó en forma radical. Rawls habría desarrollado posteriormente a la publicación de dicha obra, una concepción metaética que rechaza toda pretensión de validez ahistórica y prescinde, contra lo sostenido por críticos comunitaristas como Sandel (con cuyas objeciones a la propuesta de Rawls-Rorty había concordado inicialmente), de la referencia a una concepción supraempírica del yo.¹⁰ La actitud de Rawls es ahora “completamente

aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —la nuestra— utiliza en uno u otro ámbito de indagación” (Ibíd., p. 42)

8 Ibíd., p. 31

9 Rorty reconoce que interpretó inicialmente la propuesta rawlsiana como “una continuación del esfuerzo ilustrado por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana (y, más concretamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la noción de «racionalidad»)” (*Objetividad...*, p. 252)

historicista y antiuniversalista”¹¹ y puede “coincidir plenamente con Hegel y Dewey en contra de Kant, y decir que era un autoengaño el intento de la Ilustración de liberarse de la tradición y la historia apelando a la *naturaleza* o a la *razón*”.

Una de las ideas centrales de lo que Rawls ha denominado, paradójicamente quizá, “constructivismo kantiano”: es que “la búsqueda de fundamentos razonables para llegar a un acuerdo” no descansa en la apelación a “la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo e independiente, sea natural o divino”, “lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros”. La afinidad de esta idea con las tesis de Rorty no es difícil de percibir. La misma parece implicar la asunción de un punto de vista etnocéntrico y ser en cierta forma una realización de aquel núcleo normativo del proyecto ilustrado con el que Rorty se declara comprometido: el que lo presenta como un proceso de secularización orientado a una liberación progresiva de la necesidad de recurrir a respaldos no humanos para justificar los proyectos humanos. “Rawls –según nos afirma Rorty– desvincula el problema de si debemos ser tolerantes y socráticos del de si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad”. El último paso en este sentido se vincula a la tesis rawlsiana según la cual el modelo de la tolerancia religiosa debe ser extendido a la filosofía, en tanto ésta “como búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente... no puede... proporcionar una base práctica y compartida para elaborar una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”

11. *Ibíd.*, p. 246.

No me propongo desarrollar aquí un juicio crítico de esta nueva orientación de la teoría rawlsiana, ni analizar la pertinencia y el alcance de la interpretación de la misma desarrollada por Rorty. Me limitaré, por el contrario a señalar brevemente la que considero una de las debilidades fundamentales de la propuesta de Rorty, más que nada, en lo que se refiere a su aptitud para servir a la defensa de las instituciones y la perspectiva teórica liberal.

Según dijimos, la interpretación de la teoría rawlsiana desarrollada por Rorty sufrió una drástica variación. Inicialmente el autor consideraba a Rawls comprometido con el racionalismo y el universalismo de la tradición ilustrada. Siguiendo en forma expresa una objeción que había formulado Sandel, orientaba su crítica contra el diseño de la "posición original" rawlsiana: las restricciones de información impuestas en ella por el "velo de ignorancia" a los encargados de escoger los principios de justicia eran entonces juzgadas incompatibles con una concepción historicista de la constitución de la subjetividad y con la asunción de una perspectiva etnocéntrica. Los "electores rawlsianos" capaces de "distinguirse a sí mismos de sus talentos e intereses y concepciones del bien" representaban al yo moral como "la encarnación de la racionalidad". El velo de ignorancia, afirma Rorty llegando aún más lejos que Sandel, dejaba fuera de juego aquellas convicciones y lealtades más allá de las cuales "nada más tiene fuerza moral alguna".

Es interesante notar que las variaciones sufridas por la propuesta de Rawls no han implicado una modificación sustantiva del diseño de la "posición original", los agentes de construcción siguen privados de la información que Rorty parecía considerar imprescindible para la deliberación política y moral, sin embargo, el autor ahora afirma que "los electores racionales de Rawls se parecen mucho a los liberales norteamericanos del siglo XX". Creo que esta inconsistencia manifiesta se debe en gran medida a que Rorty no interpretó correctamente el alcance de la objeción que parafraseaba. Las restricciones de información impuestas a las partes en la "posición original" tienen su

correlato en aspectos más concretos de la política liberal, como ha señalado Ronald Dworkin: el liberalismo parece exigirnos que al ingresar en la política “desterremos las fidelidades especiales que todos sentimos respecto de la familia, o de nuestros particulares comunidad, vecindario o institución... que anestesiemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud moral y de cómo vivir”. De modo que objeciones comunitaristas como la señalada se vuelven un importante desafío cuando las interpretamos dirigidas a poner en evidencia el conflicto que parece existir, en palabras de Dworkin, entre “la política liberal y la ética cotidiana”, “entre las tesis políticas más fundamentales del liberalismo acerca de la igualdad, los derechos y la tolerancia, de un lado, y nuestras convicciones personales más poderosas acerca del carácter de una vida que mereciera la pena, del otro”.

Rorty no ofrece respuestas para esta problemática, básicamente según creo, porque no la percibe con claridad. Una situación semejante se reitera cuando a partir de un análisis de la obligación moral desarrollado por Wilfrid Sellars, sostiene que la expresión “uno de nosotros, los seres humanos” posee una fuerza moral y una capacidad de persuasión mucho menor que expresiones como “un católico como nosotros”, “un camarada del movimiento [radical]”, “un colega del mismo sindicato o de la misma profesión”. Siguiendo esta misma línea afirma que cuando los liberales norteamericanos se proponen justificar la necesidad de ofrecer ayuda a grupos marginales que dentro de su sociedad se encuentran en una situación de miseria y desesperanza, no deberían apelar a la idea de que existe una obligación de ayudar a esas personas “porque son seres humanos como nosotros”, dado que sería “mucho más persuasivo, tanto desde el punto de vista moral como desde el político, describirlos como compatriotas, como estadounidenses... nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es «uno de nosotros», giro en el que «nosotros» significa algo más restringido y más local que la raza

humana". Si aceptamos estas ideas parece que debemos admitir también que en tanto frases como "un católico como nosotros", o "un colega del mismo sindicato" pueden expresar en boca de ciertos ciudadanos norteamericanos un «nosotros» más restringido y más local que "estadounidense", poseerán más fuerza persuasiva y moral que este último término. Si lo que pretendemos es defender el punto de vista liberal debemos explicar por qué esto no ocurre, o bien por qué aunque ocurra debemos dar prioridad en el campo político a una perspectiva imparcial que parece dejar fuera de consideración esa clase de compromisos. Esta problemática central para la filosofía política liberal, especialmente si adoptamos un punto de vista como el que acabamos de referir, es justamente a la que Rorty no parece dar respuesta.

La idea moderna de autonomía moral

Mario Heler

Universidad de Buenos Aires, CONICET

En cierto sentido, la historia de la modernidad hasta nuestros días se vertebra en torno al ideal de autonomía, manifestándose a la vez como un *derecho* a ser respetado y como un *deber* a ser cumplido. La autonomía es la forma responsable de ejercer la moderna libertad individual. Se reconocen usualmente tres modalidades: la intelectual, la personal y la moral. Me interesa ocuparme de esta última, la *autonomía moral*, con el objeto de resaltar algunas cuestiones de su moderna articulación que me parecen relevantes para reflexionar acerca de nuestra actualidad.

La *autonomía intelectual*, enlazada con la libertad de pensamiento y expresión, refiere al rechazo de toda pretensión de autoridad infalible que se imponga sin posibilidad de revisión ni cuestionamiento. Es reclamada ya desde el Renacimiento.

El individuo puede y debe pensar por sí mismo, y como resultado de ese aprendizaje podrá después determinarse a sí mismo también en la acción.¹ Conforme a la concepción ilustrada del

1 Cf. Kant, "¿Qué es la Ilustración?" (Kants Werke. 1968, Akademie Textausgabe, Berlín, Walter de Gruyter, VIII)

papel central del saber, esta clase de autonomía remite a un individuo libre que puede determinar su conducta racionalmente, esto es, que elige su conducta de acuerdo al conocimiento que obtenga acerca de su situación, de sus posibilidades y de las consecuencias probables de la acción que emprenda. La autonomía intelectual conduce a una conducta racional, y constituye un requisito de la concepción cognitivista de la ética.

Por su parte, la distinción entre autonomía moral y autonomía personal enlaza con una separación de cuestiones dentro del *ethos* moderno. Me refiero a la desconexión entre las que Habermas llama cuestiones evaluativas o de la buena vida y las cuestiones estrictamente morales o de justicia.² Tal desconexión se inscribe en la reiterada práctica moderna consistente en estipular distinciones, delimitaciones y separaciones, que plantean problemas a la hora de volver a reunir los elementos así aislados, generándose dualismos y dicotomías, conflictos y tensiones.

Las *cuestiones evaluativas o de la buena vida* surgen en la búsqueda de la felicidad y de la realización personal. Suponen y exigen la *autonomía personal*. Desde las modernas teorías del contrato, cada individuo decide por sí mismo acerca de su forma de vida. Nadie tiene derecho a introducir compulsivamente una idea de la buena vida que todos deban seguir. Por el contrario, se trata de que cada uno oriente su existencia por su propia idea.

El individuo debe entonces ser dueño de un espacio privado

2 En la modernidad "la construcción del punto de vista moral corre a la par con una diferencia dentro del punto de vista práctico: las cuestiones morales, que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la justicia se diferencia ahora de las cuestiones evaluativas que se representan en su aspecto más general como cuestiones de la vida buena (o de la realización de la persona) y que solamente son racionalmente discutibles dentro del horizonte de problemas de una forma de vida históricamente concreta o de un estilo de vida individual." Habermas, J., "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", (1985). En: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, p. 134.

donde ejerza su libertad para diseñar y construir su felicidad, desarrollando y concretando sus aptitudes y capacidades. Ese espacio debe ser defendido de cualquier interferencia. Pero también debe tener límites para que no interfiera en el de los demás. Para ello existen, complementándose, las regulaciones morales y político-jurídicas que procuran asegurar la autonomía personal de todos.

El *ethos* moderno se organiza por ende alrededor de la exigencia de la *libertad de todos*.³ Y ello implica asegurar un espacio de libertad para cada cual donde pueda elegir su modo de *ganarse la vida* en este mundo (en el sentido de obtener el sustento y también de dar significado a su existencia).⁴ Las *cuestiones estrictamente morales o de justicia* surgen de las interacciones e interferencias entre individuos que ejercen su autonomía personal. Plantean entonces *conflictos de la convivencia* entre individuos que buscan su realización. Pero para atender a estos conflictos no alcanza la decisión personal, la autoimposición de la ley, hace falta además tener en cuenta a los otros, un tener en cuenta recíproco.

La *autonomía moral* se propone como la autoimposición de normas para la regulación de una convivencia donde se defienda ese espacio de libertad individual de cada uno. Pero esas normas deben ser por consiguientes compartidas. Por un lado, las normas morales deben ser *autoimpuestas*: los hombres tienen el derecho, que es también deber —pues la moralidad moderna consiste en esta obligación—, de *consentir por sí mismos a las limitaciones* que requieren las interacciones con sus congéneres, a la espera de que todos harán lo mismo. El libre consentimiento es una exigencia derivada de la misma

3 Y en ello no parece haber diferencia entre las dos tendencias típicas de la modernidad para dar cuenta de la moralidad: el kantismo y el utilitarismo. Cf. HELER, "Convergencia de la tradición utilitarista y la kantiana" (inédito).

4 Cf. Heler, M., "La idea moderna de autonomía personal". En: *Actas del VIII. Congreso Nacional de Filosofía*, (del 27 de noviembre al 1º de diciembre de 1995), Universidad Nacional de Mar del Plata (en prensa).

autonomía. Por otro lado, las normas morales conllevan la idea de que todos habrán de limitar sus conductas conforme al respeto de la libertad de todos. Suponen por tanto *expectativas de cumplimiento recíproco*. Tales expectativas constituyen la base sobre la que se hacen obligatorias las normas para una moral secularizada como la moderna. Además, las obligaciones morales no cuentan con instituciones que determinen su legitimidad, como en el caso de las normas jurídicas, sino que también es tarea de la autonomía moral la decisión acerca de su validez. En el *ethos* moderno, el individuo autónomo no sólo debe decidir acerca del acatamiento o no del deber, sino que asimismo debe determinar cuál es el deber válido.

Desde la perspectiva aquí desarrollada, los *intereses universalizables* que según Habermas involucran las cuestiones de justicia, a diferencia de las evaluativas,⁵ pueden comprenderse precisamente en relación con las expectativas de cumplimiento recíproco propias de las normas morales. Son intereses que envuelven a todos, ya que cualquiera puede verse involucrado en una situación en la que tenga que defender tales intereses. Por ende, todos pueden, en realidad deben, dar su consentimiento a las regulaciones morales que esos intereses originen.

Al comprometer a todos, al exigir el consentimiento de todos, para ser aceptadas y generar así las expectativas de cumplimiento recíproco, las cuestiones estrictamente morales manifiestan la *universalidad* que encierra la moralidad, el moderno *punto de vista moral*. Pero en primera instancia, para una moral secular como la moderna, se trata de una *universalidad restringida*: abarca a los *interactuantes efectivos*. Sin embargo, las interacciones en las sociedades modernas no se ciñen a un grupo cerrado.

La dinámica de las prácticas de mercado capitalista tiende a envolver a todo ser humano capaz de operar en el mercado.⁶ El universo

5 Ver nota 3.

6 Cf. Locke, *Second Treatise*, sec. 35

moral se expande. Reclama entonces una universalidad que englobe a todos los seres humanos más allá de su lugar geográfico y su identidad cultural, en tanto *interactuantes posibles*. Tal expansión se presenta de este modo por las características del *ethos* moderno en relación con las prácticas sociales que requieren regulaciones morales. En la realidad cotidiana, el otro lejano, el potencial interactuante, parece poder obviarse, en función de las interacciones cercanas, o al menos, parece permitir la defensa de una buena convivencia restringida a la comunidad de pertenencia más o menos dilatada. Pero la denominada globalización actualiza de manera conflictiva esta universalidad en expansión que caracteriza a la moralidad moderna.

Retengamos algunas de las delimitaciones señaladas hasta aquí acerca de la autonomía moral. Las normas morales, a diferencia de las reglas que cada uno estipula para el desarrollo de la forma de vida individualmente elegida (autonomía personal), exigen entonces ser compartidas. Y a diferencia de las normas jurídicas, no dependen de la coacción externa —no poseen órganos específicos de institución y sanción (con el respaldo de la violencia monopolizada por el Estado)—, sino que el individuo debe autoimponerse la norma: encauzar internamente su conducta siguiendo las obligaciones morales. En este doble aspecto de las normas morales, ser autoimpuestas y al mismo tiempo compartidas, radica la fuerza y la debilidad de la moderna autonomía moral.

Conforme a la reconstrucción emprendida, la delimitación de la autonomía moral conlleva una serie de dificultades conexas con las separaciones que supone. Sólo me referiré sucintamente a algunas. En primer lugar, puede plantearse la cuestión de cómo se generan las normas compartidas que cada uno se autoimpone.

La superación de la filosofía de la conciencia permite señalar el diálogo como respuesta a dicha pregunta. Pero la complejidad y pluralidad de las sociedades modernas no permiten imaginar un diálogo real de todos los afectados; más aun si los conflictos involucran a todos los habitantes del planeta, y en algunos casos, como en el problema

ecológico, incluso a las generaciones futuras. Se advierte entonces las dificultades de pensar el diálogo como una formación de consenso a imagen y semejanza de una asamblea donde todos pueden participar en condiciones de igualdad y reciprocidad, y donde el resultado dependa de los argumentos esgrimidos.

El proceso por el cual determinadas regulaciones adquieren consensos, generan expectativas de cumplimiento recíproco y operan como limitaciones efectivas en las interacciones, probablemente no concuerden con las descripciones ideales de las éticas del discurso. Pero ello no impide afirmar que las normas compartidas son resultado de una construcción social, si bien en ella no intervienen únicamente argumentos, sino que actúan factores y fuerzas de distinta índole, que no pueden ser comprendidos en un esquema de explicación lineal.

Se trata en consecuencia de dar cuenta de los cambios y modificaciones de las regulaciones éticas en función de los elementos del *ethos* histórico. El proceso de generación y cambio de normas morales, autoimpuestas y compartidas, existe. Las dificultades se presentan por el lado de las explicaciones que de este proceso se realizan, en especial en relación con las expectativas acerca de qué características debe tener esa explicación.

En segundo lugar, otros problemas se manifiestan por la separación de las cuestiones en morales y evaluativas, y el paralelo divorcio de la autonomía moral y la personal, ya que aun en su desacoplamiento no dejan de estar vinculadas en la práctica concreta, a través de relaciones difíciles de tematizar una vez que se las ha separado y afirmado su independencia. Por un lado, la autonomía moral parece exigir una descontextualización y pérdida de referencias del individuo con respecto a su identidad, en nombre de la exigencia de imparcialidad del moderno punto de vista moral. Por el otro, sólo una autonomía moral integrada a la identidad del individuo, y por ende engarzada en su forma de vida, puede generar una motivación que suscite el cumplimiento de las obligaciones morales.

En tercer lugar, quisiera mencionar otro problema vinculado

con los dos anteriores, y que me permitirá avanzar hacia el señalamiento de un aspecto de nuestra actual crisis ética. El peso de la autonomía personal como demanda de autorrealización y libertad para experimentar formas de vida alternativas trae aparejado una confusión entre esta autonomía y la moral, complementaria de las dificultades que plantea su separación.

La invención de la ley que gobierna nuestra forma de vida es una posibilidad de la autonomía personal. Si se extiende esta posibilidad también a la autonomía moral, resultaría que sería irrealizable la función que en el *ethos* moderno se le ha atribuido a las normas morales cumplieran, no llegarían a ser regulaciones compartidas que suscitan expectativas de cumplimiento recíproco.

Esta confusión entre ambos tipos de autonomía se enlaza con la aparente exacerbación de la individualidad en nuestra contemporaneidad. La preocupación por dar cuenta de nuestra actualidad no debiera olvidar que precisamente es el “mundo de la subjetividad” el que ha construido un desafío que la modernidad no ha sabido hasta ahora atender adecuadamente y que hoy reitera su demanda con mayor insistencia.

Desde el punto de vista de la moralidad, en nuestra actual crisis ética, esta confusión se completa con una especie de “miedo al vacío” jurídico, un miedo que provoca un reclamo de regulaciones jurídicas frente a la percepción de conflictos actuales o potenciales en las prácticas sociales. En el fondo, este reclamo de regulaciones jurídicas se basa en el hecho de que la moralidad secular de la modernidad se presenta debilitada en comparación con una moral con fundamentos teológico-metafísicos, en tanto que la juridicidad parece caracterizarse por su eficacia. Sin embargo, la regulaciones jurídicas paradójicamente generan desconfianza.

Resulta entonces que, en la actual crisis ética, entre la expansión de la autonomía personal y lo que he llamado “miedo al vacío” jurídico queda atenazada la autonomía moral, impidiendo que su ejercicio comience a proveer de consensos sociales útiles tanto

para definir cuáles prácticas necesitan regulaciones jurídicas, y en qué sentido, como para defender el espacio personal de libertad para la autorrealización de cada cual. Aunque tales consensos no sean fáciles de lograr, siguen siendo necesarios.

Los criterios de evaluación moral y la dialéctica de la cultura moderna

Yamila Pedrana

Universidad Nacional de La Plata

“Dos teorías de la modernidad”¹

En un artículo publicado en 1995 (posterior a *Las fuentes del yo*) Taylor analiza dos teorías de la modernidad: la cultural y la acultural.

La teoría acultural de la modernidad entiende las transformaciones como resultado de una operación culturalmente neutral, por la que atravesarían todas las sociedades tradicionales. Dicha operación se identifica o con el desarrollo de la racionalidad científica-instrumental (secularización) o con cambios sociales tales como movilidad social, urbanización, industrialización. Generalmente los cambios sociales derivan en el abandono de las creencias y las costumbres tradicionales (religiosos y morales), pudiendo esta consecuencia ser considerada positiva o negativamente (como pérdida del horizonte). En cualquiera de las dos versiones está en juego la idea de que existen “verdades esenciales” (descubiertas o perdidas en la modernidad) y no una cosmovisión originaria de la modernidad occidental. Las teorías

¹ Artículo publicado en el *Hastings Center Report*, Marzo-abril de 1995.

aculturales apelan a explicaciones materialistas que desconocen los motivos morales de las transformaciones sociales, de modo que distorsionan el conocimiento sobre nosotros mismos.

En el caso de la teoría cultural, se trata por el contrario de mostrar la originalidad de la cultura moderna de occidente, que no radica tanto en las creencias explícitas cuanto en la *comprensión profunda* en la que esas creencias se sostienen. Esa comprensión profunda se refiere al sentido de nosotros mismos como miembros de espacios histórico-sociales, y al sentido de nuestra relación con lo que en esos espacios se considera bueno. Esa *comprensión* se manifiesta en los “hábitos” o modos de conducirnos con relación a otras personas (por ej. en el respeto por los ancianos se encarna la comprensión de la dignidad) y también en el *imaginario social* (como conjunto de símbolos expresados en rituales, obras de arte y en la vida cotidiana).

En la transición a la modernidad lo que muta es precisamente esa *comprensión profunda* (prácticas y símbolos sociales) de nuestro espacio social, incorporando nuevas alternativas al repertorio de creencias de los antepasados, como por ej. los medios de comunicación como espacios de debate e intercambio público se basan en una comprensión novedosa del horizonte de creencias acerca del tiempo, el mundo, la sociedad, el bien y Dios.

La explicación cultural en Los orígenes del yo.

En *Las fuentes del yo* (1989) Taylor plantea una reconstrucción de la constelación de creencias que definen la identidad de la cultura moderna. Como rechaza las explicaciones materialistas (teoría acultural) trata de mostrar que los cambios son resultado de *nuevos ideales morales*: la libertad, la racionalidad instrumental, el crecimiento de la ciencia. Ideal moral es sinónimo de “fuente moral” o “bien constitutivo”: “...existe algo cuya contemplación reclama nuestro respeto, y

cuyo respeto nos fortalece. Cualquier cosa que desempeñe este rol representa una *fuerza moral*;...”² “El *bien constitutivo* es una fuerza moral, en el sentido en que quiero usar aquí este término: es decir, es algo cuyo amor nos insta a hacer el bien y ser buenos... El bien constitutivo hace más que definir el contenido de la teoría moral...Y por lo tanto amarlo es parte de lo que significa ser un buen ser humano”.³ A través de las citas se evidencia que Taylor sostiene que los ideales son inherentemente valiosos (no en tanto medios para el mayor bienestar o poder). Todo el pensamiento occidental, en sus distintas tradiciones, ha propuesto algún candidato que ocupara ese rol: la noción platónica de bien, Dios para cristianos y judíos, la ley moral en el humanismo kantiano, los fines de la vida cotidiana en el naturalismo moderno, los sentimientos en el romanticismo.

Muy sintéticamente podemos afirmar que la tesis de *Las fuentes del yo* es que el proceso de internalización de las fuentes morales constituye lo propio de la cultura occidental moderna en sus dos vertientes: Ilustración y Expresivismo romántico. Cabe aclarar que “internalización” no es sinónimo de “secularización” porque esta última es una noción central de la teoría acultural y representa el abandono de creencias religiosas o metafísicas como condición del progreso de la racionalidad. A partir del siglo XVIII se consolidan como ideales morales, por un lado la racionalidad instrumental-controladora (*disengaged reason*) de racionalistas y empiristas y, por otro, la imaginación creativa-expresiva (*the voice of nature*) de los expresivistas.

² Taylor, (1989), *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Harvard University Press. p. 160.

³ *op. cit.* pág. 93.

Los límites de la constitución histórica de la identidad: realismo no platónico.

La internalización o subjetivización de la cultura moderna modifica esa *comprensión profunda* de nosotros mismos y de nuestra relación con el espacio social que habitamos. Y esta nueva comprensión profunda se encarna en ciertas prácticas que tienen singular relevancia para nosotros: el autocontrol y la autoexploración. Estas autocomprensiones (que además de reflejarse en prácticas tienen su correlato doctrinal en las filosofías ilustrada y romántica) son constitutivas de la identidad moderna. En este punto se presenta la objeción de relativismo: cada cultura tiene una identidad constituida por las autointerpretaciones relativas a cada momento histórico. Taylor responde que lo único esencial a cualquier identidad son los horizontes o lenguajes evaluativos que determinan qué cosas consideramos dignas de ser alcanzadas. En este sentido define su concepción como un *realismo no platónico* y asevera que “no tenemos buenas razones para cuestionar la ontología implícita en los términos que permiten la mejor explicación de nosotros mismos”. Para explicar el ser de los bienes no como realidad independiente apela al análisis fenomenológico de Heidegger, y concluye que la realidad de los bienes se establece por su articulación en el contexto de un lenguaje.

Para concluir, el límite de la constitución histórica de la identidad está representado por un horizonte o espacio moral, que en la modernidad se separa en dos interpretaciones conflictivas: Ilustración y Romanticismo.

¿Cómo se puede resolver el conflicto entre interpretaciones rivales?

Vimos hasta aquí que cada cultura produce *autocomprensiones*, que se manifiestan en las prácticas lingüísticas y sociales y en las doctrinas filosóficas (donde encuentran su formulación explícita). Por

ejemplo, en la antigüedad primó una comprensión del alma racional como aquella que accede al orden de las Ideas y necesariamente al bien. Era impensable para esa cosmovisión la separación moderna entre razón instrumental y moralidad.

Taylor propone ciertos "criterios" que como trataré de mostrar, funcionan en distintos frentes: por un lado, los aplica a la defensa de la superioridad de la moral moderna respecto a la premoderna; por otro lado, los utiliza para justificar la crisis de la ética ilustrada del control racional de la naturaleza (interna y externa).

Para entender lo anterior haré algunas aclaraciones respecto de qué características debe tener una teoría moral. Por una lado debe ser una forma ad-hominem de argumentación, es decir, debe estar dirigida desde y hacia posiciones particulares. Por otro debe ser comparativa, en el sentido de que tratará de mostrar que la posición rival puede ser mejorada por alguno de los siguientes *criterios* o como los llama Taylor, "estrategias de eliminación del error":⁴

- 1- resolución de una contradicción;
- 2- separación de cuestiones que permanecen indebidamente confundidas (*a confusion of separate issues has to be sorted out*)
- 3- introducción de algún factor excluido por la posición rival y que en una consideración exhaustiva no puede ser desechado.

La historia de la identidad moderna que Taylor traza en *Los orígenes del yo* intenta mostrar que las autocomprensiones ilustrada y romántica son en parte constitutivas del yo moderno. De cada una de esas autocomprensiones se deriva una práctica de "reflexividad radical": autocontrol y autoexploración respectivamente.

La cultura moderna en su versión ilustrada tiene el mérito de hacer visible al individuo como un ser racional separado de la naturaleza y de la comunidad, que se *autocontrola* para obtener mayores beneficios, como se puede ver en el surgimiento de las teorías contractualistas.

4 Taylor. "Reply to Commentators". En: (1994) *Philosophy and Phenomenological Research*. (marzo), Vol. LIV, nro. 1.

En este aspecto la cultura moderna es una constelación de doctrinas, prácticas y creencias implícitas que resultan superiores a las de la cultura antigua por el *criterio 2*.

Sin embargo, la cultura moderna en su versión alternativa, la que proviene del Romanticismo, resulta superior a la versión ilustrada si la consideramos desde la perspectiva del *criterio 3*. Consideremos por un momento la siguiente caracterización propuesta por Taylor: “Y así entre las grandes aspiraciones que proceden de la era romántica hasta nosotros, están aquellas que tienden hacia la reunificación: volver a contactarnos con la naturaleza, remediar las divisiones internas entre razón y sensibilidad, superar las divisiones entre la gente y crear la comunidad... Tenemos que reconocer que somos parte de un orden mayor de seres vivos, en el sentido de que nuestra vida surge de él y sostiene por él”.⁵

La diferencia consiste en que el Romanticismo expresa una concepción de la subjetividad (es decir, una autocomprensión) como constituida por sus relaciones en el marco de la *comunidad* a la que pertenece. La comunidad viene a representar lo que en otro lugar Taylor llama “horizonte” o “bien constitutivo”, condición necesaria para la construcción de cualquier identidad. En esto se resume el aspecto principal de la crítica comunitarista al liberalismo: parte de un sujeto abstracto, sin compromisos preexistentes, definido por oposición a una comunidad que representa sólo un instrumento (aunque una limitación necesaria) de sus aspiraciones personales.

Entonces surge la obvia pregunta respecto de cuál es la diferencia entre la autocomprensión del Romanticismo y la de Aristóteles, que comparte una visión muy semejante de la *comunidad*. La única respuesta de Taylor (y no por única menos relevante) es que la modernidad presupone el principio de igualdad o no discriminación, que además se expresa en la organización política. El mayor problema de la comunidad moderna es la compatibilización del principio de

igualdad con la supervivencia de ciertas culturas (a veces esto último puede requerir políticas de discriminación positiva).

El Idealismo también excluye

Los criterios de comparación de posiciones que ofrece Taylor salen de la concepción idealista de la historia de la cultura occidental.

En *Los orígenes del yo* se desarrolla esa interpretación partiendo de la antigua unidad indiferenciada entre alma racional y moralidad: alma racional es la que descubre el orden del cosmos, que representa el bien. El paradigma de esta posición es la filosofía de Platón. Ya a partir de Descartes y particularmente en la Ilustración, la razón se “internaliza” y se autonomiza del reino de los fines, se reivindica libre y dueña de sí misma, separada de y opuesta a los compromisos y lazos tradicionales carentes de fundamento. El tercer momento es el de la síntesis superadora representado por el Romanticismo y su ideal de autenticidad, que llega hasta nosotros como trasfondo moral de la cultura contemporánea.

El ideal de la autenticidad es el ideal expresivista de la unidad entre individuo y comunidad. Este representa el momento de la reconciliación entre la moral antigua donde lo que cuenta por sobre todo es la comunidad y el lugar que se ocupa en ella, y la moral moderna que tiene a la comunidad como medio para los fines individuales. Lo anterior se puede ver con claridad en la caracterización del ideal de la autenticidad (en *La ética de la autenticidad*): por un lado implica las exigencias de creación, originalidad y oposición a la sociedad y, por otro, las de apertura a horizontes de significado (el pasado, la comunidad, la naturaleza, el prójimo, Dios) y autodefinición en el diálogo.

Lo que estoy sosteniendo es que Taylor comparte el análisis hegeliano de la historia, y que esto se ve claramente reflejado en la reconstrucción de los orígenes del yo moderno. Pero además estoy tratando de decir que esos “criterios” que propone para decidir entre posiciones rivales son una especie de trasposición de los tres momentos

de la dialéctica:

1- unidad indiferenciada: en la antigüedad griega no hay posibilidad aun de distinguir entre lo moral y el conocimiento de la estructura racional del cosmos.

2- separación: en la modernidad la reflexión separa la razón individual de la comunidad, declarando su autonomía.

3- reunión: con el expresivismo romántico surge el ideal de la autenticidad que integra las exigencias de la autonomía y la solidaridad.

Retomando los criterios para evaluar posiciones que ofrece Taylor, quisiera mostrar que pueden ser usados en contra de su propia posición.

Por un lado es contradictorio que Taylor acuse a quienes critican ciertas orientaciones intelectuales por sus efectos malogrados cuando él mismo defenestra a los pensadores posmodernos (Foucault, Derrida) por provocar la distorsión del ideal de la autenticidad, en el sentido de resaltar sólo su aspecto de oposición a los horizontes culturales. Por otro lado hace hincapié en la necesidad de separar o no confundir ciertos temas, por ejemplo ciertas tradiciones culturales y sus manifestaciones sociales, pero tampoco se ocupa en establecer ningún tipo de vinculación entre ambas cosas, y termina convalidando acríticamente toda corriente intelectual que conduzca a la preservación de los valores instituidos. Por último, el criterio 3 apunta a no excluir del análisis ningún asunto que sea relevante y esto es precisamente lo que Taylor hace al omitir cualquier tratamiento de las relaciones de poder entre clases o géneros, que son justamente las que quedan invisibilizadas en las tradiciones intelectuales que él defiende.

Contra Rawls

Crítica política de la filosofía del consenso liberal

Yamile Socolovsky

Universidad Nacional de La Plata

La teoría de la justicia como imparcialidad ha sido muy extensamente debatida. Una apreciación recurrente entre sus críticos sostiene que, pese a las objeciones que ella suscita, la propuesta de Rawls ha representado un aporte fundamental al tratamiento contemporáneo de los temas de la justicia. Desde esta perspectiva, la relevancia de la concepción rawlsiana se hace evidente en el hecho innegable de que ha sentado las bases y líneas generales de la discusión en ética política.

Este es el punto que merece ya ponerse en cuestión. Una nueva crítica de esta teoría de justicia puede representar, precisamente por la característica antes mencionada, el inicio de una reconsideración de toda una manera de argumentar sobre las condiciones para el logro de una sociedad justa.

Una de las nociones centrales de la teoría rawlsiana de la justicia es la de **consenso**. Tanto en su primera época como en la que se desarrolla a partir de la década del '80, constituye una preocupación fundamental y rectora de su construcción teórica. Resulta vital, para una

concepción de justicia que vaya a regir una sociedad democrática moderna, caracterizada por el pluralismo de concepciones del bien que afirman sus miembros, sostenerse sobre un acuerdo mínimo que la haga razonable para todos ellos. De la posibilidad de encontrar tal base de consenso depende no sólo la legitimidad de la concepción, sino también - dada una esperable aceptación voluntaria de sus estipulaciones - la estabilidad no coercitiva de la sociedad ordenada en torno a sus principios.

Sin embargo, el consenso «logrado» por Rawls está lejos de ser genuino, en la medida en que no recoge la diversidad real de perspectivas e intereses que cabe esperar en una sociedad plural y conflictiva.

En los escritos de la primera etapa, el consenso se considera logrado y es a partir de este dato que se justifica cierta descripción de la posición original. Rawls descuenta que en ésta, y en la caracterización de las deliberaciones realizadas por las partes en ella, no se introducen nociones debatibles. Si, en esas condiciones, se llega a un resultado determinado, puede considerarse la tarea cumplida. Se ha logrado una «auténtica reconciliación de intereses».

Hay que decir, entonces, que no hay tal reconciliación porque no ha habido conflicto alguno. La diversidad presupuesta es ficticia y funcional a la solución prevista.

Recordemos que Rawls afirma que la justicia es requerida allí donde se dan ciertas circunstancias que plantean un enfrentamiento de diversas opiniones sobre el modo en que deben ser distribuidos los bienes sociales. Ellas se resumen en dos condiciones: una (moderada) escasez de recursos y una diversidad de concepciones del bien sostenidas por los individuos, que, combinadas, generan esa pluralidad de intereses que es necesario compatibilizar de algún modo.

Rawls considera que el velo de ignorancia permite concebir una deliberación en la cual esta pluralidad es puesta entre paréntesis con vistas a lograr un acuerdo mínimo pero suficiente que conduzca a

la elección de los principios de justicia. Y confía, además, - apoyándose en la noción de justicia procedimental pura - en que la imparcialidad de las condiciones que definen el procedimiento de elección se trasladará al resultado de la misma.

La argumentación rawlsiana, sin embargo, combina dos elementos que nos impiden participar de su ilusión. En primer lugar, la condición abstracta, ahistórica, del punto de partida, propia de un enfoque contractualista como el suyo. En segundo lugar, el tipo de «conocimientos sobre hechos generales» con que se dota a las partes en su deliberación.

Se presume que la posición original permite representar hipotéticamente una situación en la cual el acuerdo es posible en la medida en que se hace abstracción de los factores que en la vida real generan conflicto: para Rawls, los planes de vida o concepciones del bien particulares y la pertenencia a posiciones sociales que condicionan el acceso a los bienes. Se establece así una aparente línea de largada equitativa, que no impedirá, en el retorno a la realidad social, situaciones iniciales diferenciadas para los miembros de la sociedad, resultantes no sólo de una inimputable «lotería natural», sino fundamentalmente de procesos históricos complejos que la estrategia contractualista deja fuera de consideración.

El problema se agudiza porque se trata efectivamente de una «línea de largada». Las premisas de la «sociología del sentido común» con que Rawls provee a sus agentes en la posición original los llevan rápidamente a descartar la posibilidad de una distribución igualitaria de los bienes (autoridad y riqueza), en función de consideraciones eficientistas que apoyan la concepción de que un sistema competitivo de mercado será más beneficioso, aún para los peor situados. Independientemente de la crítica que tan rápida solución del problema suscita, y de la objeción a la caracterización de su «sociología de sentido común» como resultado incontrovertido de la ciencia (exigencia de la condición de publicidad), lo que quiero hacer notar aquí es que esta perspectiva concibe a la sociedad en términos competitivos, pese a

los intentos por limitar los efectos extremos de la carrera con ciertos reaseguros institucionales propios del estado benefactor, y resulta en la justificación de una forma - que se pretende moderada - de desigualdad.

La sociedad que se organice en torno a la concepción de justicia definida por los principios rawlsianos será entonces una sociedad no igualitaria, en la cual se procurará que los peor situados no estén tan mal situados como para no aceptar colaborar con el funcionamiento global del sistema. Pero el olvido de la historia de la injusticia haría que los peor situados históricamente lo sigan siendo, aunque estuvieran un poco menos peor, ahora dentro de un esquema que ha legitimado el hecho de que algunos ocupen ese lugar en la escala de distribución de los bienes, sin haber considerado siquiera si era justo que estuvieran ubicados allí. Podría decirse aún que es difícil aceptar que las diferencias no vayan a ahondarse nuevamente, sobre todo si cabe sospechar que los factores que han generado las actuales desigualdades podrían reproducirlas en tanto sigan actuando en el futuro. Y habría que añadir que las desigualdades justificadas en el plano económico-social podrían atentar contra el cumplimiento del primer principio de justicia, que afirma la igualdad de las libertades básicas, convirtiéndolo en un mero reconocimiento formal de derechos. Aunque no cabe aquí detenerse en ello, podemos decir que la teoría de Rawls está muy expuesta a este tipo de desventuras que acabarían con sus mejores intenciones.¹

De este modo, la sociedad bien ordenada se expone como un

1. Para este grupo de críticas, me remito a

Daniels, N., «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty». En Daniels, U; (1975), *Reading Rawls*, Oxford, pp. 253-81.

Macpherson, C. B.; (1973), «Rawls Models of Man and Society». En *Philosophy and Social Sciences*, 3, pp. 341-47.

Pontara, «Neocontractualismo, Socialismo y Justicia Internacional». En Bobbio, Pontara, Veca, (1985), *Crisis de la Democracia*, Barcelona, Ariel, pp. 45-85.

Barry, B., (1993), *La Teoría Liberal de la Justicia*, México, FCE.

modelo regido por un estado capitalista benefactor que pretende moderar desigualdades extremas sin haber siquiera reflexionado sobre las causas que las originan, legitimado por un presunto consenso sobre una concepción de justicia que se presenta como la más razonable.

Esto es posible porque el velo de la ignorancia anula el fundamento concreto de la diversidad, y sólo permite la consideración de la diversidad en sí misma. La teoría no se hace cargo del conflicto, simplemente reconoce una pluralidad abstracta cuyo contenido es desplazado al ámbito de lo privado bajo la forma de «concepciones del bien».

El conflicto sólo juega un papel al momento de determinar que la justicia es necesaria, pero es ignorado en todo el procedimiento de definición de los principios, que reposa suavemente sobre la afirmación de una base de concepciones comunes disponibles.

En la segunda etapa de la producción rawlsiana, el consenso ya no es un hecho sino un objetivo. Si Rawls está con ello aceptando más seriamente la pluralidad inevitable de la que decía partir, se la devora rápidamente en su caracterización del proceso que llevaría a la constitución de un *overlapping consensus* en torno a la justicia como imparcialidad, ahora presentada como una «concepción política de la justicia». Porque las concepciones que podrían constituirlo son, salvando sus diferencias secundarias, fundamentalmente liberales, o al menos se espera que lleguen a serlo a través de un proceso gradual de decantación que converge hacia la concepción política de Rawls.

En esta nueva presentación de su teoría, Rawls se muerde la cola de varios modos. Porque se espera que el consenso sea diferente a un mero acuerdo coyuntural (*modus vivendi*), entre otras cosas, en tanto en él los ciudadanos sostienen la concepción política desde sus respectivas (y diversas) concepciones comprensivas, con las cuales están fuertemente identificados. Pero luego se pretende que estas concepciones sean sólo parciales y escasamente articuladas, como para que, en caso de entrar en conflicto con la concepción política,

sean aquellas las que resulten abandonadas. También se sustenta esa diferencia en la pretensión de que se trata de un consenso *moral*, esto es, referido a una concepción que incluye ciertos valores e ideales, que no harían de ella una concepción comprensiva en la medida en que se justifican por referencia a aquellas nociones comunes en las sociedades democráticas. Resulta entonces que la estabilidad de la sociedad, que debía depender, dado el *fact of pluralism*, de la posibilidad de obtener un consenso no coercitivo, se apoya ahora en las perspectivas de triunfo de una sola, aunque diversificada, concepción, logrado a través de un proceso de *homogeneización* ideológica.

Lo que se sospecha en la primera etapa, cuando el consenso se supone latente, acaba por confirmarse en la segunda, cuando se lo propone como objetivo: Rawls identifica una cultura con lo que en verdad es una tradición dominante (pero de ninguna manera incuestionada o incuestionable). Esto lo lleva a asumir que los principios básicos de la tradición liberal son las ideas intuitivas subyacentes a la cultura de la sociedad democrática moderna desarrollada; una cultura que, tal como él mismo reconoce en principio, incluye característicamente una pluralidad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas, las cuales, si son -como nos dice- frecuentemente incompatibles o aún inconmensurables, no pertenecerán todas a la misma matriz ideológica.²

De este modo, podemos decir que Rawls no sólo no logra la

2 Para estas objeciones, ver por ejemplo,

Barber, B., (1988), *The Conquest of Politics*, New Jersey, Princeton U. P., Cap. 3.

Cepeda, M.; «Acerca del igual derecho a ser diferente». En: Cortés Rodas, Monsalve, Solorzano (Eds.), *Liberalismo y Comunitarismo*, (1996), Valencia, Ed. Alfons el Magnanim, pp. 171-85. (Actas Seminario Internacional de Ética y Filosofía Política 1995, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia).

Mouffe, Ch.; «La Política y los límites del Liberalismo». En: (1996), *La Política*, Barcelona, Nº1.

deseada «reconciliación de intereses» que permitiría establecer ciertos términos de cooperación reconocibles como justos por miembros de todos los sectores de la sociedad, y desde sus diversas concepciones particulares del bien, sino que ni siquiera consigue definir un orden auténticamente pluralista. Si el recurso al modelo contractualista reeditado en la posición original desplazaba la pluralidad al ámbito privado para lograr la unanimidad en el espacio público, la propuesta del *overlapping consensus* avanza aún más sobre ese reducto de pluralidad, al pretender que las concepciones (parcialmente) comprensivas sean afines con la concepción política o se deslicen hacia ella.

Semejante consecuencia llama la atención sobre la ceguera política de nuestro autor y sus seguidores.

El problema podría parecer limitarse al descubrimiento de que el consenso rawlsiano es tan estrecho como para abrazar solamente un conjunto de variantes del liberalismo. Y Rawls podría escapar a esta objeción; pues así como tempranamente resignó la pretensión de universalidad aceptando un comunitarismo de sociedades desarrolladas, asumió finalmente que la neutralidad plena no es un objetivo viable. Sólo pretende que la sociedad bien ordenada será «neutral» en el sentido de que sus instituciones básicas no están diseñadas especialmente para favorecer alguna doctrina comprensiva particular.

Pese a ello, aún podemos afirmar que el consenso rawlsiano ejerce violencia contra nuestro punto de vista disidente. Tal vez sólo desde la primera persona de los agentes disruptores de su consenso racional -los no-liberales, los perdedores de las sociedades desarrolladas, las sociedades perdedoras en un mundo regido por aquéllas- pueda ponerse de manifiesto que el consenso en cuestión se logra a costa de la exclusión de todo lo diferente. La concepción no es «política» por no estar comprometida con concepciones morales, filosóficas o religiosas comprensivas, como dice nuestro autor. Política

es la determinación de que el punto de partida de la discusión esté acotada desde el inicio a cierta perspectiva. Un espacio político cerrado, que remite la pluralidad a la esfera privada, está ejerciendo una forma de coerción que va contra todas las aspiraciones democráticas que Rawls alberga y es un ejercicio vergonzante del poder.

Aún cuando no esté muy claro todavía cómo debería plantearse una perspectiva alternativa, es necesario reconocer que el espacio de lo político es fundamentalmente conflictivo y alberga disputas que suponen relaciones de poder y luchas muy concretas. Las voces que se silencian en el discurso son acalladas de modos menos amables en las sociedades reales, y la filosofía no puede, si se compromete con la búsqueda de formas auténticas de democracia y justicia, «mantenerse en la superficie».

Bibliografía

Obras de John RAWLS empleadas

(1979), *Teoría de la Justicia*, México, FCE.

«Kantian Constructivism in Moral Theory». En: *The Journal of Philosophy*, (1980), 77/9, pp. 515-72.

(1990), *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, (Versión española de «The Basic Liberties and their priority», (1982)).

«Justice as Fairness: Political, not Metaphysical». En: *Philosophy and Public Affairs*, (1985) 14/3, pp. 223-51.

«The Idea of an Overlapping Consensus». En: *Oxford Journal of Legal Studies*, (1987), 7/1, pp. 1-25.

«The Priority of Right and Ideas of Good», en *Philosophy and Public Affairs*, (1988), 17/4, pp. 251-76.

Indice Volumen Nº 1

Agradecimientos.....	5
Prólogo.....	7
Mesa La metáfora: presente y pasado	
El descubrimiento aristotélico de la metáfora <i>María Luisa Femenías</i>	13
La metáfora, según Paul Ricoeur <i>Mario A. Presas</i>	23
La Torsión de la Metáfora Filosófica <i>Oscar Esquisabel</i>	31
Metáforas y epistemología <i>Alicia E. Gianella</i>	39
Filosofía de la mente	
Estrategias de Interpretación en Filosofía de la Mente: un Debate Abierto <i>Patricia C. Brunsteins</i>	51
¿Explica Dennett la conciencia? De cómo falló por un tantito así. <i>Diana I. Pérez</i>	59
Construcciones Lingüísticas y Teorías: El problema de	

la modelización de la mente
María José Sánchez Vazquez 67

De como la "Mente Cartesiana", tras varias mutaciones
 y diversos camuflajes, logró infiltrarse en la inteligencia
 artificial y de las dificultades que conlleva su abandono.
Liza Skidelsky 79

Filosofía contemporánea

El pensamiento nietzscheano como filosofía de la
 tensión: otras formas del pensar.
Mónica B. Cragolini 91

Filosofía Edificante, Ecosofía y Función
 Terapéutica.
Alicia M. Devetak, Lucia d'Assunção 99

Alcances de la Hermenéutica: Gadamer y Derrida
Fabiana Erazun 107

Cotidianidad, espacio y tiempo: la filosofía y nosotros
María Silvina González 117

Retorno del cristianismo y ontología de la debilidad en
 la interpretación de Gianni Váttimo.
 Análisis de "Crederere di Crederere"
Mónica Giardina 127

Apel y Nietzsche, una confrontación crítica
Gabriela Müller 137

Deflacionismo: El debate Davidson/Rorty
Federico Panelas 145

El sujeto y la felicidad paradójica en Theodor W. Adorno
Silvia Schwarzböck 155

Filosofía Moderna

Blas Pascal: Otro modelo de racionalidad en el Siglo XVII
Matilde Albert 169

La muerte: ¿estado o proceso? Las respuestas de Spinoza
Diana Cohen 177

El tiempo y la ilimitación del universo en Descartes
Laura Benítez 189

«Las lecciones de Schopenhauer sobre el arte de tener razón»
Graciela Marta Chichi 201

Comienzo y desarrollo del estado pre-político en la *Ciencia Nueva* de J. B. Vico.
Mario Martín Gómez 217

Reposo, movimiento y fuerza en el mundo de René Descartes¹
Alejandro López-García 227

Milagros sin Dios. Los monstruos en la historia natural de Francis Bacon
Silvia A. Manzo 239

La neutralidad de las percepciones en la epistemología constructiva de Hume
Samuel Monder 247

Sobre el problema de la aprioridad del espacio según Kant: el primer argumento de la exposición metafísica
Ezequiel Zerbudis 255

Filosofía Antigua y Medieval

El alma del mundo en el *Eptome* de Albinos

<i>María Beatriz Abrego</i>	267
Marsilio y Rousseau	
<i>Julio A. Castello Dubra</i>	277
Autopredicación en los diálogos platónicos de madurez.	
<i>Ivana Costa</i>	287
La paz de la fe: los fundamentos teóricos del ecumenismo cusano	
<i>Claudia D'Amico</i>	301
Confusiones de un sofista: <i>paideía</i> y <i>téchne</i> en el <i>Protágoras</i> de Platón	
<i>Marisa G. Divenosa</i>	309
Las bases de la concepción platónica del amor	
<i>María Angélica Fierro</i>	315
Formas discursivas en el <i>Fedón</i> de Platón	
<i>Flavia Gilda Gioia</i>	325
Platón vs. Protágoras. Acerca del empleo de <i>homologeîn</i> y <i>sunjoreîn</i> en <i>Teeteto</i> 171a-c	
<i>Graciela E. Marcos de Pinotti</i>	335
<i>La antropología bifronte del Humanismo renacentista</i>	
<i>Silvia Magnavacca, José González Ríos, Marcelo Pompei</i>	
	347
Alcances de la "justicia" hesiódica	
<i>Armando R. Poratti</i>	357
La cuestión de la <i>eudaimonía</i> aristotélica desde la perspectiva de <i>Ética Eudemia</i> .	
<i>Paula Satne</i>	363

Antecedentes en el cosmos jurídico-moral de Aniximandro
Lucas Soares 373

La concepción ciceroniana del hombre en *De re publica* frente a la concepción "moderna"
María E. Sustersic..... 383

El rol ontológico de la alteridad en el *Sofista* de Platón
Silvia L. Tonti 395

Godescalco de Orbais su teoría acerca de la predestinación divina: Un capítulo dramático en la filosofía medieval
Leonor Valencia 405

Filosofía Política

Emigración externa e "interna"
Claudio Oscar Amor 421

Hobbes y la construcción científica de la política
Fernando Aranda Fraga 429

La libertad positiva y la libertad negativa y sus dificultades de aplicación a la filosofía de Spinoza
Guillermo Bianchi 437

Los límites de la crítica de MacIntyre al liberalismo. ¿La voz de la *tradición* o el grito conservador?
María Gabriela D'Odorico 447

Verdad y política en *Utopía*
José Luis Galimidi 455

Prácticas de subjetivación y Ciencias Humanas en el período genealógico de Michel Foucault

<i>Flavio Gigli</i>	463
Behemoth: de la guerra civil al fascismo	
<i>Alberto Pérez</i>	471
“Uso público” y “uso privado” de la razón en Kant	
<i>Mariana Rojas-Bermúdez</i>	481
Ética	
«Humanitarismo» versus justicia en el Sistema Democrático Constitucional	
<i>Angela Sierra</i>	491
Maternidad por encargo en el mercado laboral	
<i>Ofelia Abril</i>	497
Charles Taylor: fenomenología del “hombre <i>light</i> ”	
<i>Daniel Berisso</i>	507
Concepciones de la ciudadanía y educación ciudadana	
<i>María Victoria Costa</i>	513
Análisis ético del tratamiento del trasplante de órganos por parte de los medios masivos de comunicación	
<i>María Graciela de Ortúzar</i>	523
Los métodos de la razón pública	
<i>Javier Flax</i>	531
La antirrepublicana exigencia de una mayor corrección moral para los funcionarios públicos propia del estado de bienestar	
<i>Santiago Gallichio</i>	539
Una aventura Foucaultiana: la invención del sujeto moral	

<i>Daniel Eduardo Gutierrez</i>	547
Liberalismo político y pragmatismo: algunas observaciones críticas	
<i>Mariano Garreta Leclercq</i>	557
La idea moderna de autonomía moral	
<i>Mario Heler</i>	565
Los criterios de evaluación moral y la dialéctica de la cultura moderna	
<i>Yamila Pedrana</i>	573
Contra Rawls	
Crítica política de la filosofía del consenso liberal	
<i>Yamile Socolovsky</i>	581

