

2



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 2
ISBN 950-34-0234-4

2003 | La Plata | Argentina

Diseño y Diagramación:
D.C.V **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

Gustavo 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 Oñativía

Raquel Macchiucci

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 los 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 Bernardino, Pedro Karcmackzyck, 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. 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, quién convocó a un solidario y entusiasta grupo integrado por los Dres. Carlos Garay y Oscar Esquisabel, y los Profs. Martín Daguerre, Arturo Cuervo, Gustavo Llaurull, 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 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

Metafísica

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

Sobre la moral como *Zeichensprache* de los afectos*

Sebastián Abad

Universidad de Buenos Aires

En el parágrafo 187 de *Más allá del bien y del mal*,¹ Nietzsche llega a la afirmación de que la moral es un *Zeichensprache* (lenguaje mímico, de gestos o de señas) de los afectos. Dos indicaciones sobre el significado de tal afirmación aparecen en el mismo parágrafo: en primer lugar, la moral en cuestión dice algo sobre (los afectos de) su autor; en segundo lugar, el autor quiere hacer algo con ella, justificarse ante otros, por ejemplo, o tranquilizarse, crucificarse y humillarse, vengarse, esconderse, transfigurarse, olvidar, lograr que se le olvide alguna cosa -aunque estas clases de olvido difieren del olvido en su sentido positivo, es decir, como una mera *vis inertiae*.² Asimismo, dos líneas de interpretación aparecen en otros lugares del citado libro: el autor podría querer justificar sus hábitos por medio de la moral

* Agradezco las sugerencias y críticas de C. Caputo, D. Kalpokas, M. Larison, R. Pardo y N. Viro.

1 Nietzsche, F. (1986), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, (en adelante, *MBM*). Cito los textos que no tienen buena traducción española - o simplemente carecen de ella - de acuerdo con la edición de Colli-Montinari, *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Berlin/ New York, de Gruyter, 1988, 15 tomos.

2 Nietzsche, F., (1992) *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, II §1; en adelante, *GM*.

que defiende (§ 77) o incluso proyectar la superación de un afecto por otro o por otros (§ 177).

Sin embargo, estas posibilidades de comprensión trazadas en el texto mismo no elucidan un problema que se presenta de modo inmediato. Escasean de hecho los moralistas que digan de su obra que constituye su venganza, su escondrijo o su transfiguración. ¿Cómo ha de interpretarse, entonces, ese 'querer' del autor de una moral? En lo que sigue intentaré responder esta pregunta, para lo cual ensayaré una más breve respuesta a otra pregunta: ¿cómo debiera comprenderse *en este contexto* la relación entre el autor de una moral (*Moral* y no *Moralität*) y su obra? Se trata, en relación con el problema principal, de un paso anterior y subsidiario, que no es primero en sí, pero sí lo es para nosotros.

I

A la hora de considerar una obra existen, según Nietzsche, dos puntos de vista posibles. El primero de ellos, que podríamos llamar genético, implica la indagación de la procedencia de su objeto de análisis, y "sólo interesa a los fisiólogos y vivisectores del espíritu; ¡nunca y en ningún caso a los artistas!". El punto de vista estético, por el contrario, consiste en "separar hasta tal punto al artista de su obra que no se le tome a aquél con igual seriedad que a ésta". De otro modo, no se puede gozar: "*hay que olvidar para gozar del hijo.*"³ La perspectiva del artista permite desactivar la ilusión de contigüidad psicológica entre obra y autor, en la cual caen prisioneros, precisamente, los artistas. Un artista representa, concibe y expresa lo que representa, concibe y expresa *porque* no es aquello que representa, ni se identifica sin más con ello.

Si extrapolamos esta distinción al § 187 de *MBM*, podemos analizar del mismo modo la relación entre un autor y la moral que él crea. Una moral puede ser considerada independientemente de (las intenciones de) su autor, *qua* discurso, así como desde un punto de vista fisiológico, al modo de una

vivisección. En el primer caso, el análisis se centra en la coherencia interna y disposición formal del discurso, mientras que en el segundo caso cobra mayor importancia la conexión entre la obra y sus condiciones genéticas o, para decirlo en términos más generales, con sus condiciones de posibilidad. Por consiguiente, debemos reparar en este caso, sin duda, en el autor de una moral, ya que éste se encuentra entre las condiciones esenciales de su posibilidad. Esto no implica que el autor sea *causa* en sentido absoluto. El movimiento comienza por la obra misma e identifica al autor como una designación producida desde el interior de lo dicho. Más que hallar en el autor el núcleo productor del sentido de los enunciados, el procedimiento fisiológico *infiere* ciertas características que le son peculiares y que se manifiestan en lo que hace cuando inventa la moral. En este proceso de invención salen a la luz los afectos que están en juego. Se podría decir, pues, que aquello que el autor quiere hacer es visible en sus afectos, y que la exposición de sus afectos es lo mismo que lo que él quiere hacer.

Toda vez que se la vivisecciona, una teoría moral da lugar a una pregunta: “¿qué dice acerca de quien la hace?” (MBM § 187). “*El hombre que taladra, cava y socava*”⁴ no separa la procedencia baja para poder gozar porque su trabajo reside en lo contrario, o al menos tiene un goce diferido: se trata aquí de *develar* cómo la obra revela algo sobre su autor. Es indudable que este modo de análisis puede dar lugar a errores de precipitación o prevención. De allí que Nietzsche afirme que la retroinferencia (*Rückschluß*), un ejemplo del pasaje de una obra a su autor, es un procedimiento que debe manejarse con cuidado.⁵ El único remedio es la adquisición de una destreza filológica cada vez más aguda.

Una obra (lo representado, concebido y expresado) no es su autor, pero, como aquél, habla, tanto sobre el mundo como sobre sí misma. Y habla incluso para quienes tienen oídos atentos y buscan ser instruidos

4 Nietzsche, KSA 2, pág. 11 (*Aurora*, Prefacio §1).

5 Nietzsche, F., (1992) *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, §370.

sobre las condiciones que la hicieron posible.

II

Hasta aquí podemos afirmar que la idea de que la moral es una *Zeichensprache* de los afectos resulta de un modo de análisis 'fisiológico'. Esta clase de examen no pone entre paréntesis el suelo nutricional de la obra, sino más bien adquiere su fuerza en virtud de la relación que establece entre este último y la obra como discurso. Pero si la consideración de las condiciones de posibilidad de la obra (en especial de su autor) entrañan una dimensión fisiológica, se trata de explicitar qué sentido puede tener el 'querer' bajo tal consideración.

En el contexto de un análisis fisiológico de la moral, el querer no puede ser equivalente a la intención. De acuerdo con un texto de MBM (§ 32), la intención es un signo (*Zeichen*) y síntoma que requiere interpretación.⁶ El "período moral de la humanidad" (*ib.*) se caracteriza por hacer de ella la depositaria del valor moral. Lo valioso emerge allí donde existe la intención. Sin embargo, el análisis fisiológico intenta salir del círculo que se genera si se interpreta la génesis de la moral con sus propias categorías, como si el presupuesto tuviera que ser homogéneo con aquello que condiciona.

La intención pertenece a la enunciación de una conciencia que se sabe libre, es aquello que la conciencia dice que la impulsó a actuar. Pero, una vez más, aceptar esta explicación sería valerse de los presupuestos discursivos que proporciona el objeto que ha de ser explicado. Ya Schopenhauer afirmaba que *[I]a autoconsciencia [Selbstbewußtseyn] de cada uno le enuncia muy claramente que puede hacer lo que quiere,*⁷ aunque tal afirmación no impedía la lapidaria conclusión: *[e]l testimonio de la*

6 Cf. KSA 12, 1[76], pág. 29.

7 Schopenhauer, A., (1977), *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, Zürich, Diogenes, pág. 61.

8 *ib.*, pág. 62.

*autoconsciencia concierne a la voluntad solamente a parte post.*⁸

La intención, por fin, es una representación consciente que confiere valor a una acción. Sin embargo, en la procedencia de una moral entran en juego factores que podrían carecer de cualquier clase de valor, y que podrían no estar disponibles para la consciencia. Cuando Nietzsche habla de sentimientos, pasiones, instintos y, por supuesto, afectos, alude a un conjunto de fuerzas o tendencias; lejos de ser conscientes, estas fuerzas han dado lugar a la consciencia intelectual y a la consciencia moral.

III

No es necesario suponer, entonces, que el querer sea igual a un deseo consciente. Esta diferencia es visible en *GM* III § 15, donde Nietzsche hace referencia al intento (*Versuch*) de una descarga de afectos. Si bien esta descarga produce un alivio, esto no justifica la inferencia de que la mencionada descarga dependa del arbitrio (es *unwillkürlich*) o de las intenciones de quien sufre.⁹ Con más razón, el intento de *establecer* una moral no debería ser examinado desde el punto de vista de las intenciones. En ese caso, la petición de principio daría lugar a una interpretación moral de segundo orden: hermenéutica moral de un fenómeno que consiste, precisamente, en el intento de articular una moral.

El ejemplo de la *GM* ilustra el exceso del querer respecto de lo intencionado. He aquí un tópico siempre presente en la filosofía de Nietzsche: la supremacía de la vida frente a la consciencia, una instancia psicológica

9 Cf. Brusotti, M., "Die Selbstverkleinerung des Menschen", en *Nietzsche Studien*, Band 21 (1992), pág. 85: [e]l impulso de descargar un afecto surge sin ninguna intencionalidad consciente (no depende del arbitrio [er ist unwillkürlich]) y no debe ser interpretado teleológicamente, como intención de restablecer el equilibrio.

10 Nietzsche, *La ciencia jovial*, §333.

muy débil si se la compara con los instintos.¹⁰ En general, en toda clase de acción hallará Nietzsche un sobrante disposicional o tendencial respecto de la intención. Pero lo que tiene de peculiar la fundación de una moral es que simultáneamente funda el valor de la intención y presenta un discurso en el cual expone las intenciones que llevan a su autor a fundarla. Es tal vez en este sentido que Nietzsche afirma que no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de ellos.

Esta lectura, basada en los sobrantes disposicionales de la intención y el carácter hermenéutico de la dimensión moral, tiene su legitimación en la hipótesis de la voluntad de poder. Desde el punto de vista de esta polémica 'doctrina', todo fenómeno tiene un estatuto psico-fisiológico. Los fenómenos o *qualia* son el resultado de diferencias de fuerza o *quanta*. De este modo, los *moralía* son un doble desplazado de los *qualia*, resultado de una *húbris* de la tarea interpretativa.¹¹

"El querer", dice Nietzsche oponiéndose a Schopenhauer, me parece algo *complicado*, algo que sólo como palabra es una unidad.¹² En efecto, este sostenía que la voluntad era un dato inmediato y unitario para el sujeto,¹³ a lo cual su discípulo elevó la acusación de que sólo había refinado un prejuicio popular. Es por ello extremada la cautela con que Nietzsche examina lo que se halla contenido en la volición, y cuidadoso el tono

11 Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, P.U.F., pág. 48. Sobre la diferencia entre *quanta* y *qualia*, cf. W. Müller-Lauter, 1970, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, N. York/Berlin, de Gruyter, cap. V.

12 Nietzsche, *MBM*, §19.

13 Cf., por ejemplo, Schopenhauer, (1994), *La voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, pág. 41: "ese substrato de todos los fenómenos y de la naturaleza toda, [...] no es más que [...]"

hipotético con que presenta su idea de la voluntad de poder.¹⁴

Por su parte, la exégesis heideggeriana de la voluntad, aun percibiendo la postura crítica de Nietzsche frente a su maestro,¹⁵ ensaya una lectura que decide por anticipado la comprensión de la voluntad de poder como principio metafísico: *ya sabemos, en efecto -al menos de modo aproximado- que en la pregunta por la voluntad de poder se trata de la pregunta por el ser del ente, aquello que no es ya determinable a partir de otros entes.*¹⁶ Pensando así la voluntad de poder, como lo determinante que no puede ser él mismo determinado, Heidegger coloca este concepto en el núcleo de la metafísica. Y apoya esta decisión de modo arbitrario: *que Nietzsche designe la voluntad ya sea como afecto, pasión o sentimiento quiere decir: Nietzsche ve algo más unitario, más originario y al mismo tiempo más rico detrás de la tosca palabra 'voluntad'.*¹⁷

Esta lectura desatiende tanto las caracterizaciones que Nietzsche hace de la voluntad de poder, como las aplicaciones de este modo de análisis a distintos fenómenos de la cultura: un documento es siempre equívoco porque la lucha de fuerzas está presente tanto en su producción como en su recepción. Por otra parte, para tomar como ejemplo un posible *definiens* de la voluntad de poder, Nietzsche considera que los sentimientos no son unidades expresivas del yo, sino construcciones complejas que reposan en multiplicidades.¹⁸

Concluamos, pues, con una propuesta derivada de la interpretación no metafísica de la voluntad de poder. El querer es siempre exceso respecto de la consciencia. Un caso particular de este exceso es la fundación de

15 Heidegger, M., (1961), *Nietzsche*, Neske, Pfulligen, tomo I, pág. 49.

16 Heidegger, *ib.*, pág. 54.

17 Heidegger, *ib.*, págs. 64-5.

18 Nietzsche, KSA 2, pág. 35 (*Humano, demasiado humano*, I § 14; KSA 12, 1 {22}. págs. 22-

una moral, que viene a recortar el fenómeno moral en la intención. Lo que quiere alguien al fundar una moral excede con mucho sus intenciones. Que la moral sea una *Zeichensprache* de los afectos significa, entonces, que en el intento de su articulación hay ya un discurso que prologa suplementariamente al sistema mismo en cuanto texto fijado y pasible de exégesis, comentario, hermenéutica o crítica. Los afectos son un texto no fijado que irrumpe en el discurso de la consciencia.

El condicionamiento Kantiano en el pensamiento de Ricoeur

Raúl Alberto Kerbs

Universidad Adventista del Plata

Durante varias décadas Ricoeur ha desarrollado un pensamiento que escucha el discurso religioso (símbolos, mitos, narraciones) pero que se mantiene en la autonomía del pensamiento racional iniciado con los griegos (1969: 292, 296). La descripción eidética de la voluntad desarrollada en *Lo voluntario y lo involuntario* fue revelando la experiencia de la libertad de una voluntad rebasada por arriba y por abajo, por la Trascendencia, por la esclavitud de la falta y por la naturaleza corporal. La existencia se mostraba enraizada en algo otro que la filosofía no puede conocer ni transformar en un saber. Entonces se volvía imposible un sistema pensable de la libertad, la naturaleza y la Trascendencia (1950: 35, 36). Además, como la falta y la Trascendencia no son accesibles en forma directa al conocimiento filosófico (1968: 9-11) y suponen una ruptura en la inteligibilidad eidética del hombre (1950: 27), Ricoeur tuvo que recurrir al discurso indirecto y cifrado de símbolos y los mitos para elaborar un pensamiento que se quería mantener dentro de los límites de la existencia y de la razón finita pero que también aspiraba a una ontología (1969: 10). Por ello proyectó un desarrollo en tres etapas: la eidética, la empírica y la poética (1950: 34).

La cuestión era cómo producir un discurso sobre el mal y la Trascendencia a partir de una interpretación del lenguaje mítico-simbólico sin ubicarse en un planteo metafísico clásico, sin ceder a la tentación hegeliana del sistema, sin caer en el irracionalismo y sin alinearse en la superación heideggeriana de la metafísica, por mencionar sólo algunas alternativas posibles en ese momento.

Quisiéramos proponer que la solución a esta cuestión está en el vínculo con Kant que Ricoeur muchas veces ha reconocido (1978: 8; 1969: 402-403; 1975: 142) y que, según creemos, tiene un amplio alcance como determinante del pensamiento de Ricoeur. Trataremos de reunir los elementos kantianos que a nuestro entender constituyen como un armazón del pensamiento ricoeuriano. Para ello, y siguiendo una indicación del mismo Ricoeur, nos remitiremos a la Dialéctica de las dos primeras Críticas y a la filosofía de la religión de Kant.

En primer lugar está el componente teórico. Ricoeur reconoce que el camino de la interpretación de los símbolos se funda en el lazo kantiano de la investigación del esquematismo y la imaginación productiva con la elaboración de conceptos límite que expresan el trabajo de la razón más allá del entendimiento (1978: 8). La distinción kantiana entre entendimiento y razón permite a Ricoeur explorar la dimensión de lo incondicionado propio de la razón y limitar la pretensión del entendimiento de cerrar el discurso a nivel de los objetos espacio-temporales (1970: 65, 66). Esta exigencia de lo incondicionado es lo que abre a Ricoeur la posibilidad de ampliar el alcance de la razón más allá del conocimiento objetivo y plantear las problemáticas como la Trascendencia, el mal, la realización de la libertad en relación con el mal, la situación del hombre en relación con lo sagrado, la relación del hombre con los seres y con el ser, y las posibilidades más auténticas del ser del hombre. Para Ricoeur la exigencia de lo incondicionado propia de la razón puede encontrar un cierto cumplimiento en los mitos, símbolos, metáforas y textos, que presentan figuras que apoyan esa búsqueda de lo incondicionado (1975: 142-143).

Junto con la distinción entendimiento-razón, Ricoeur introduce la crítica de la ilusión trascendental, que impide ver las producciones de la imaginación de lo incondicionado como conocimiento de fenómenos (1969: 405-406). Esta crítica es la que permitirá a Ricoeur distinguir el verdadero significado simbólico del mito, descartar el mito-explicación (1960: 484) y la formación de un discurso especulativo como el de la gnosis y la contragnosis agustiniana (1960: 312; 1969: 295). La crítica kantiana de la ilusión trascendental también abrirá para Ricoeur la posibilidad de la destrucción del ídolo como condición de la liberación del símbolo (1965: 510). Es en esta línea que Ricoeur podrá incorporar la crítica nitzscheana y freudiana del sujeto como formas de la crítica kantiana a los paralogismos y las críticas de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud a la religión como formas de la crítica a la proyección supramundana de una previa objetivación de lo nouménico, que Kant denuncia como ilusión trascendental (1965: 509). Pero además, la crítica de la ilusión trascendental, ubicada en el contexto de la previa ampliación de la razón, va a permitir a Ricoeur superar el ateísmo de la crítica a la religión sin tener que abandonar la racionalidad del hombre moderno (1960: 484). El círculo hermenéutico del creer y el comprender, la segunda ingenuidad obtenida en virtud de la crítica (1960: 482-484) y la articulación de la hermenéutica reductora de los maestros de la sospecha con una hermenéutica restauradora de auténtico significado simbólico de los mitos (1965: 36, 40) son resultados de este particular posicionamiento de Ricoeur en la racionalidad moderna, pero ampliada hasta abarcar la razón como pensamiento de lo incondicionado.

En segundo lugar, está el componente práctico. La exigencia de lo incondicionado de la razón es también una exigencia de totalización práctica. En este ámbito, la voluntad exige una totalidad incondicionada que representa su realización completa. Entonces, a nivel de la visión del objeto de la voluntad la felicidad ha ingresado en la moralidad y, con ella, también un cierto interés. En esto ve Ricoeur una estructura kantiana receptiva para la crítica de la religión aplicada específicamente a sus aspectos pulsionales, como en Freud (1969: 407; 1970: 66). Esta crítica será una

forma de desenmascarar los intentos de realizar en la historia el Bien Supremo, es decir, el objeto total de una voluntad pura, despojada de intereses. La síntesis práctica entre moralidad y felicidad nunca es dada sino siempre exigida, esperada, porque no existe un tercer término homogéneo a los dos sino algo heterogéneo, trascendente, en el horizonte de la racionalidad (1970: 66). Aquí se puede encontrar un vínculo con la idea, central en Ricoeur, de una ontología abierta, militante y quebrada del acto de existir, elaborada por medio de una hermenéutica que nunca puede agotar la riqueza de los símbolos, y que por lo tanto es irrebasable (1969: 26-28).

Esta exigencia de algo que satisface totalmente a la voluntad —el Soberano bien— pero que no se puede agotar en ninguna realización histórica, es tomado por Ricoeur para incluirlo en un planteo que amplía la ética más allá de la estrechez de la moralidad kantiana y la vincula con el camino que lleva de la esclavitud a la libertad, es decir, con las mediaciones por las cuales el hombre realiza su deseo de ser y su esfuerzo por existir (Nabert) (1975: 144). Pero, como él mismo lo reconoce (1978: 8-9), con esto Ricoeur no abandona la influencia de Kant, sino que más bien procede a liberar la esfera práctica de la determinación teórica de la primera *Crítica* y del estrechamiento en la moralidad de la obligación y la ley por medio de elementos tomados de la filosofía kantiana de la religión.

El empalme que Ricoeur establece entre la ética y la filosofía de la religión está dado por lo siguiente. Como el objeto que satisface totalmente a la voluntad es despojado de toda pretensión especulativa por la crítica de la ilusión trascendental, entonces el camino de la esclavitud a la libertad y la realización total de la voluntad nunca son objeto de un saber sino que quedan como una exigencia que tiene que ver con la esperanza (1969: 407). También los postulados que la razón práctica tiene que afirmar abren una dimensión de esperanza en el seno de la exigencia de realización total de la voluntad (1969: 408-409). La imaginación trascendental aparece entonces como productora de esquemas de la esperanza (1994: 32; 1975:

145), es decir, analogías o símbolos que representan la realización del deseo de ser y anticipan en forma de figuras concretas el triunfo sobre la esclavitud y la realización del Soberano Bien (1969: 414-415). A partir de esto, Ricoeur recurre al discurso poético en general, y al religioso en particular, como un lenguaje que se dirige a nuestra imaginación y le comunica un esquema de lo que somos, de lo que debemos ser y del triunfo sobre el mal que podemos esperar (1984: 113).

El componente religioso que Ricoeur adopta de Kant incluye también la problemática del mal radical. El mal surge como una perversión en el proceso de realización y totalización bajo la forma de expresiones falsificadas o síntesis prematuras del objeto total de la voluntad, como por ejemplo el Estado y la Iglesia. La realización efectiva de la libertad debe relacionarse entonces con una regeneración que es el contenido de la esperanza. Pero para Ricoeur esta regeneración de la libertad tiene que ir junto con un proceso de purificación por el cual las figuras de la esperanza se liberan de las expresiones falsas del Soberano Bien y pueden constituirse en símbolos de la esperanza (1969: 414). Para Ricoeur, aquí el lenguaje se convierte en la fuente de creación y regeneración de nuestro ser (1990: 223). El mal, la regeneración, son aquello que no se puede conocer por medio de conocimiento sujeto a condiciones, pero que se puede pensar y de lo cual el lenguaje religioso brinda representaciones en las que se puede apoyar una filosofía que quiere pensar el mal desde la libertad y que considera la exigencia de totalidad de la razón no como una simple idea límite o una simple función regulativa, sino como una exigencia de realización efectiva. Pero para apoyarse en estas representaciones del mal y de la regeneración para producir un discurso racional, es necesaria la hermenéutica filosófica del discurso religioso que recupere la significación analógica, indirecta y figurada vehiculizada por el sentido primero referido a los objetos sometidos a condiciones. El proceso de purificación del lenguaje deberá pasar no sólo por la desmitologización que permita mantener todo el planteo dentro de la filosofía de los límites, sino también por la desmistificación que encarne la lucha contra la perversión religiosa de la

realización de la libertad a nivel de su expresión en el lenguaje. Es de esta manera que los símbolos y las narraciones de la victoria sobre el mal pueden dar que pensar.

Estos tres elementos, el teórico, el práctico y el religioso, están mostrando que Ricoeur extiende al mundo de los símbolos, mitos y narraciones la concepción kantiana de una esquematización, hecha a nivel de la imaginación productiva, de la exigencia de sentido que procede de la razón. Para Ricoeur esto significa que si el pensamiento racional despoja al lenguaje religioso de todo alcance especulativo y lo vincula con la exigencia de realización total de la libertad humana, entonces puede asumir lo que ese lenguaje dice sobre el mal y sobre Dios, pero sólo como un conocimiento que está en las fronteras de la filosofía. Entonces, los símbolos, los mitos y las narraciones se convierten para la filosofía en signos del esfuerzo por la realización completa de la libertad, en propuestas de ser auténticamente y en anticipaciones de la realización total del hombre. La exigencia de lo incondicionado significa que la superación del mal puede ser para la libertad una realidad y no sólo una exigencia o un sueño. Mientras tanto, hay una esperanza que es razonable porque se expresa en figuras que pueden dar qué pensar si es que la filosofía pone en juego la razón, pero toda la razón.

El camino de realización de la voluntad, desde la esclavitud hasta la libertad, la necesidad de un rodeo por la interpretación del lenguaje mítico-simbólico y la tematización del carácter poético, es decir, creador, re-creador (regenerador) del lenguaje que se dirige a la existencia y le propone su posibilidad más auténtica de existir, son, respectivamente, los temas de la eidética, la empírica y la poética. Como, según vimos, esos temas parecen gestarse a partir de un conjunto de elementos tomados del pensamiento kantiano, podríamos decir que todo el proyecto filosófico de Ricoeur está orientado por un vínculo medular con Kant.

BIBLIOGRAFÍA

Paul Ricoeur (1950), *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier.

Paul Ricoeur (1960), *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier.

Paul Ricoeur (1965), *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris, Seuil.

Paul Ricoeur (1969), *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil.

Paul Ricoeur (1970), "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Proceedings of the American Catholic Association*, Washington: The Catholic University of America Press.

Paul Ricoeur (1975), "Biblical hermeneutics", *Semeia*, nº 4.

Paul Ricoeur (1978), "My relation to the History of Philosophy", *The Iliff Review*, vol. 35, nº 3.

Paul Ricoeur (1984), "Ficción poética y discurso religioso", *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 2, Madrid, Ediciones SM.

Paul Ricoeur (1990), "El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía", Epílogo a Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Bs. As., Almagesto-Docencia.

Paul Ricoeur (1994), "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant", en Paul Ricoeur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

Finitud y temporalidad en el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*

Esteban Lythgoe

CONICET

a. Comprensión del ser y temporalidad:

El Heidegger de ST¹ es un crítico del carácter fundamental de la relación sujeto-objeto en el encuentro con lo que nos rodea. En su opinión, previo a concebir a los entes como objetos, se los trata como útiles. El cambio en la forma de descubrir al ente no se debe a un simple pasaje de la praxis a la teoría, sino a ...*que 'dirigimos' la vista en forma nueva a lo a-la-mano que hace frente y lo vemos como ante-los-ojos.*² Con todo, esta postura presupone una modificación en la estructura misma de la percepción. Ella deja de ser una simple recepción de lo dado en el que no intervienen otro tipo de actos, para convertirse en una comprensión, es decir, una proyección, que precisa de otra instancia más originaria como horizonte hacia dónde se produce el proyecto.

1 A lo largo de este trabajo utilizaré las siguientes abreviaturas para referirme a distintas obras de Heidegger, M. (1990), (ST) *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (1975), Frankfurt, Vittorio Klostermann, (KM) *Kant y el problema de la metafísica*, (1986), México, Fondo de Cultura Económica.

2 ST. p. 390.

De este modo, «comprendemos el ente sólo, en la medida en que lo proyectamos hacia el ser...»³ El ser empero no es algo innato o producido por el hombre sino que se comprende de manera análoga al ente. Así como el ente se proyecta hacia el horizonte del ser, el ser debe ser proyectado al horizonte de la temporalidad. La serie de proyecciones se resume entonces del siguiente modo: *comprender al ente, proyecto hacia el ser, comprender al ser, proyecto al tiempo, tiene su final en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad.*⁴

La mayor parte de los temas centrales de ST. han sido extensa y cuidadosamente estudiados. La excepción más importante es, sin duda alguna, la temporalidad, esto es, la estructura sobre la que se apoya toda la cadena de proyecciones recién enumerada, sobre la cual pocos han mostrado interés. El objetivo de este trabajo consiste en analizar y tomar posición en una de las discusiones centrales sobre el tema, a saber: la relación entre la temporalidad propia y la originaria.

b) Temporalidad y finitud:

La temporalidad tal como se desarrolla en ST debe ser claramente distinguida de la visión cotidiana que tenemos de este fenómeno. Si bien nuestra concepción del tiempo es un fenómeno genuino, no por ello es originario. El mismo surge más bien de una 'comprensión impropia' del tiempo. Según este filósofo, la temporalidad en tanto tal no es sino que se *temporacía*. Ella consta de tres 'instancias': el advenir, el sido y el presente, las cuales no deben ser confundidas con el pasado, el presente y el futuro. A estas instancias se las denomina 'éxtasis' debido a que son un impulso vital que los arranca de sí. Sin embargo, de manera análoga a lo que sucede en la intencionalidad de Husserl, los éxtasis no son un simple impulso-hacia, sino que se proyectan hacia un horizonte. Heidegger explica el punto del siguiente modo, *cada éxtasis como éxtasis-hacia tiene al mismo tiempo en sí y perteneciente a él un trazo de la estructura*

3 GP., p. 396.

4 GP., p. 437.

*forma del hacia-dónde del éxtasis. Designamos este hacia dónde del éxtasis como el horizonte o, más precisamente, el esquema horizontal del éxtasis.*⁵ El abismo que existe entre nuestra visión del tiempo y la descripción hecha por este filósofo nos obliga a preguntarnos los motivos de dicha ruptura.

El autor de ST opone dos maneras de ser del hombre, una impropia, en la que cotidianamente se mueve, y otra propia. En la impropiedad se impone la visión tradicional del tiempo, en la que éste se considera como una de las coordenadas en las que se encuentran los entes, y que consta de una serie de momentos, 'ahoras', que se extienden de manera infinita hacia el pasado y hacia el futuro. Como contrapartida, la temporalidad es el sentido de ser del ser-ahí y su acceso se hace a partir de uno de los modos fácticos de ser de este ente: el tomar conciencia de la propia finitud al descubrir a la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. Esta conciencia consta de tres momentos, a saber: el ser-relativamente-a-la-muerte, el estado-de-yecto y el dejar hacer frente lo que se presenta en el mundo. Cada uno de ellos, empero, es sólo posible en tanto el éxtasis, en tanto fenómeno más original, lo funda. Una vez que se descubre a la temporalidad como sentido de este modo particular de ser, este resultado se extiende al ser del ser-ahí en general.⁶ Dicho de otro modo, *la resolución anticipatoria, la comprensión de uno mismo como finito y mortal, es una posibilidad existencial del ser-ahí, fundada en la posibilidad existencial que es el ser-ahí; y apropiarse uno mismo como posibilidad existencial es posible por esta posibilidad misma.*⁷

Algunos intérpretes de este filósofo, como es el caso de Greisch y Ricoeur, rechazan que un análisis ontológico pueda basarse en un ideal fáctico, que depende

5 GP., p. 429.

6 cf. ST., p. 354: "si el estado-de-resuelto constituye el modo de la cura propia, pero él mismo sólo es posible gracias a la temporalidad, entonces es necesario que el fenómeno mismo a que hemos llegado mirando al estado-de-resuelto represente tan sólo una modalidad de la temporalidad que en general hace posible la cura en cuanto tal."

7 Sheehan, T., «Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and The Genesis of 'Being and Time' en *Research in Phenomenology* xxv, 1995. pag. 214.

en gran medida de su concepción personal acerca del hombre. Heidegger acepta explícitamente que ha tomado dicho supuesto para llevar a cabo esta exégesis ontológica, porque, en su opinión, «no se debe negar este *factum*, ni concederlo a la fuerza; hay que concebirlo en su necesidad positiva partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio. La filosofía ni debe querer negar sus 'supuestos', ni concederlos simplemente.»⁸ Es cierto que la concepción de Heidegger se coloca al nivel de otras como la de Pascal, Sartre o Kierkegaard, pero su legitimidad no es la misma. El proyecto de ST tiene como objetivo «el desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término 'ser' ...»,⁹ y toda la analítica existencial desarrollada en esta obra está guiada por esta idea previa. Sólo por medio del precursar la muerte se puede acceder a la solución de la pregunta por el sentido del ser, y por su parte, el sentido del ser es el que lleva a establecer al precursar la muerte como camino a seguir. Entre la idea de ser y la cuestión de la muerte se establece entonces una suerte de círculo, tachado por la lógica tradicional de 'vicioso', pero que, en opinión de Heidegger, forma parte del carácter claramente 'hermenéutico' del ser-ahí.

Frente a este análisis nos enfrentamos a un grave dilema. En el acceso a la temporalidad se establecen claramente dos niveles: uno óntico determinado por el ideal fáctico del precursar la muerte y otro ontológico que abarcaría el ser del ser-ahí. Dada la diferencia existente entre ambos niveles se podría concluir que la temporalidad que funda el ideal fáctico no es la misma que la del ser del ser-ahí. A pesar de que Heidegger mismo utiliza varias veces la expresión 'temporalidad original y propia', varios estudiosos del tema apoyan esta alternativa. Entre ellos se encuentra M. Haar. Según este intérprete, si bien existen estrechos lazos entre ambas temporalidades, ellas son diferentes. Así, mientras la temporalidad propia constituye la *ratio cognoscendi* de la original, la temporalidad original es la *ratio essendi* de la propia.¹⁰ Otros intérpretes, como M. Fleischer, refuerzan

8 ST., p. 337

9 ST., p. 10

esta hipótesis argumentando que la caída de la propiedad a la impropiedad sólo puede ser explicada recurriendo a una dimensión originaria.¹¹

Hay otros autores que disienten con esta posición. Uno de ellos es D. Dahlstrom. A pesar de que este autor no identifica lo originario con lo auténtico, establece entre ellos una relación de bicondicionalidad: «la tesis defendida en este artículo [explica Dahlstrom] es que Heidegger sostiene, con buena razón, que hay temporalidad original si y sólo si (y hasta el punto que) la temporalidad puede ser auténtica.»¹² Hay tres puntos que apoyan su hipótesis, a saber: a) Heidegger establece que la temporalidad impropia «...no es original, antes bien surge de la temporalidad propia...»¹³ b) La idea de que exista un plano neutral en la temporalidad del ser-ahí en general pierde asidero a partir de la siguiente afirmación: «la originalidad de la constitución del ser no equivale a la simplicidad y singularidad de un último elemento constructivo. El origen ontológico del ser del ser-ahí no es 'menos' que aquello que surge de él, sino que lo sobrepasa por adelantado en potencialidad, siendo todo 'surgir' en el campo ontológico una degeneración.»¹⁴ c) Por último, ser-ahí es un proyecto para ser, pero de un cierto modo, a saber: auténticamente. Sólo por ello puede devenir inauténticamente. Como se explica claramente en el § 65 de ST: el ser-ahí se vuelve 'esencial' en la existencia propia, que tiene la constitución del 'precursor estado de resuelto'. Este modo de la propiedad de la cura encierra el 'estado de ser en sí mismo' y la totalidad originales del ser-ahí.¹⁵ El hecho de que la caída sólo pueda ser explicada por una temporalidad originaria, como sostiene Fleischer, tampoco es cierto. Por moti-

11 cf. Fleischer, M., (1991), *Die Zeitanalysen in Heideggers 'Sein und Zeit': Aporien, Probleme und ein Ausblick* - Würzburg, Königshausen und Neumann, [“Insufficient memory. [In-line.WMF”]. p. 25.

12 Dahlstrom, D., “Heidegger’s Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, en *Review of Metaphysics* 49 (September 1995) nota 43.

13 ST., p. 356.

14 ST., p. 362.

15 ST., p. 351.

vos de espacio, baste mencionar que tanto el movimiento de la impropiedad a la propiedad como el inverso son explicados por instancias no temporales, como lo son la 'vocación' y el 'surgir-de' respectivamente.

Todos estos hechos nos llevan a identificar la temporalidad original con la propia. Ella es original en la medida en que es el fundamento de las estructuras del ser-ahí, aceptemos su rol fundante o no. Por su parte, en el precursar la muerte, que es donde asumimos el papel fundamental de la temporalidad, no se establece un tipo de temporalidad derivada denominada 'temporalidad propia', sino que estamos experimentando la temporalidad original, que, en tanto asumida, también es propia. Como bien lo explica el propio Heidegger: «fenoménicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el 'ser total' propio del ser-ahí, en el fenómeno del estado-de-resuelto precursando.»¹⁶

c) Conclusión

En el proyecto de *Ser y Tiempo*, el cual se extiende más allá de la obra con este título y abarca varios cursos tanto anteriores como posteriores, se intentaba «sacar a luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre.»¹⁷ Para que dicha conexión tuviera éxito se requería de una serie de pasos intermedios. El primero fue ampliar el marco de la pregunta por el ser: en lugar de responder a qué es el ser, se estudiaron las condiciones ontológicas de posibilidad de la comprensión del ser. Se descubrió que dicho fundamento se encontraba en la estructura propia de la temporalidad, la cual consta de tres éxtasis que se dirigen a sus horizontes correlativos. Esta concepción del tiempo es completamente diferente a la tradicional porque surge de un modo óntico particular de ser del ser-ahí. El hecho de que su estructura ontológica se basara en un ideal fáctico tan particular fue criticado por varios filósofos. Estos últimos, sin embargo, no perciben que sólo a través de este modo particular de ser Heidegger

16 ST., p. 330

17 KM., p. 187.

logra establecer el nexo entre la temporalidad y el 'protofactum'¹⁸ de la finitud, lo cual constituye el último paso para alcanzar su objetivo. Que la propiedad permite descubrir la finitud del hombre, es sostenido explícitamente por el autor de ST con las siguientes palabras: «el ser-ahí no tiene un fin al llegar al cual pura y simplemente cesa, sino que existe finitamente. El advenir propio, que temporacía primariamente la temporalidad, que constituye el sentido del precursor-estado-de-resuelto, se desemboza con ello él mismo como finito.»¹⁹ De este modo, además de ser la condición ontológica existencial de posibilidad de la trascendencia del ser-ahí, la temporalidad es ella misma esencialmente finita. Es por esta razón que, frente a la negativa por aceptar la superposición entre ambos planos de ser, el óntico y el ontológico, es necesario recordar las palabras de Richardson, quien afirmó que «vale la pena insistir en el hecho de que a pesar que en el ser-ahí lo existencial y lo existencial son distintos, no están separados. Son diferentes dimensiones de un fenómeno único y profundamente unificado: la trascendencia finita.»²⁰

18 cf. *KM.*, p. 196.

19 *ST.*, p. 357.

20 Richardson, S. J., (1967), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

¿Qué se siente ser un no sujeto?

Magdalena Leonor López

Universidad de Buenos Aires

Introducción

¿Qué o quién es el yo? ¿Qué es la identidad, cómo se constituye, o está dada ya?

Lo primero que me viene a la memoria frente a estas cuestiones son las sabias palabras de Hume, a las cuales doy amplio asentimiento:

«...,¿tengo por ventura que separarme de algún modo del contacto con los hombres, y de su compañía, que tan agradable me resulta?, ¿tendré que torturar mi cerebro con sutilezas y sofisterías, al mismo tiempo que soy incapaz de convencerme de lo razonable que resulta una aplicación tan penosa, y sin tener ninguna perspectiva razonable de que así podré llegar a la verdad y la certeza? ¿Qué necesidad tengo de abusar de tal manera de mi tiempo? ¿Puede valer todo esto para algo, sea en servicio de la humanidad, o siquiera para mi interés privado?..»¹

Pero por otro lado, en tanto lectora crítica, me

1 Hume, (1984), *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, S.A. Hispamérica, Libro I, Parte IV, Sección VII, Conclusión de este libro, (270), pág.422.

siento tentada de juzgar las pretensiones de justificación de la Hermeneutica del sí, que se postula como solución alternativa al problema del *cogito* en la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro*.²

Ricoeur caracteriza como «humillación del cogito» los análisis lógicos que disuelven al «yo» y lo convierten en un expresión indexal de los lenguajes naturales. Desde este punto de partida, él va a tomar distancia, por un lado, de la disolución del sujeto a manos de Nietzsche -la duda total-, y por el otro, de los análisis lógicos que, si bien clarifican las expresiones del lenguaje natural, se quedan encerrados en juegos del lenguaje, cerco que Ricoeur va a saltar con la ayuda de la hermenéutica: la Individualización deja paso a la identidad narrativa, donde el relato no es la mera praxis del decir (en el sentido pragmático del lenguaje) sino del hacer efectivo en el mundo.

Mi intención es problematizar estas dos pretensiones. Primero, I, que su justificación -la atestación- sea tan equidistante de la exaltación epistémica del *cogito* cartesiano como de la humillación total nietzscheana.

Segundo, que si bien la narración permite descubrir al *I* pse recubierto por el *Idem*, es decir, permite salir de los análisis lógicos del lenguaje y saltar a la dimensión ontológica del obrar humano, esto no la exime de ser considerada no tanto como un existenciario -según Ricoeur- sino como una tecnología -según Foucault-.

Si uno lee directamente a Nietzsche -y a Foucault como continuador en parte de sus teorías- y no solo las citas que de él selecciona Ricoeur, puede darse cuenta de que hay un recorrido inverso de la identidad. Quiero

2 Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores S.A., Prólogo, pág. XXXVII: «En cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del Cogito exaltado por Descartes que del Cogito despojado de Nietzsche. El lector juzgará si las investigaciones que siguen justifican esta pretensión.»

decir, que tanto Nietzsche como Foucault no llegan a la conciencia moral (último estadio en Ricoeur, que atesta como pasividad el fenómeno de la alteridad) a través de la crítica del cogito, sino que toman a la conciencia moral como un resultado o efecto de poder, respectivamente, que los conduce, en la búsqueda de su origen, al proceso, doloroso por cierto, de su creación.

Entre la «mala conciencia», que en el fondo es una ilusión, de Nietzsche, y la convicción del sí que es conminado moralmente por un otro, habrá que ver cuál soporta más la sospecha, en el caso de que ambas posiciones se manejen con la bipolaridad del error y la verdad. Caso contrario, la paradoja del engañador total -Nietzsche- deberá justificarse, si esto puede ser dicho con algún sentido. Y en esto, creo, reside la confianza de Ricoeur en su hermenéutica del Sí: Nietzsche, dice él, niega mejor que Descartes. El, digo yo, afirma más que Nietzsche. Pero, ¿afirma mejor? Esto está por verse en las conclusiones.

I

Quando Ricoeur invita al lector a corroborar o no su justificación de la hermenéutica del sí, previamente da las pautas de lo que él considera una justificación posible del Sí como otro.

Toma como punto de partida dos referentes, Descartes y Nietzsche, que respectivamente constituyen dos posibilidades para él prohibidas: el *cogito* que se pone a sí mismo como absoluto y el *anti-cogito* que es depuesto y humillado.

En primer lugar, la simplicidad indescomponible del *cogito* cartesiano es indemostrable: no hay, esto lo demuestra el análisis de las expresiones del lenguaje, un acceso inmediato a algo o alguna cosa que sea el «yo». La duda nietzscheana, basada en una concepción retórica del lenguaje según la cual todos los sentidos son figurados, antecede a los análisis lógicos de la gramática del lenguaje que coinciden en mostrar las

paradojas de una expresión indexal cuyo sentido es intermitente y solo señala el lugar del que habla y no su alma.

Aquí, sin embargo, termina la coincidencia entre Nietzsche y Ricoeur: el genio maligno se vuelve irreductible en Nietzsche, todo cae bajo la sospecha, no hay más sujeto. En cambio, Ricoeur dice que la fragmentariedad de sus estudios no deben llevar a engaño: hay una unidad analógica del obrar humano que contesta a la pregunta -guía de los estudios, ¿quién?. En la descripción el quién pregunta por un sujeto que es dicho. En la narración es el Sí como *ipse*, el agente que se dice a sí mismo en una historia. Y en la imputación, el agente puede dar cuenta libre y responsablemente de su actuar.

Pero todavía no esta contestada la pregunta de qué ente es el *ipse*, ya que no es simplemente una palabra para Ricoeur. Conservando la multiplicidad de las significaciones del ser, Ricoeur busca una significación ontológica estable del actuar humano, sin recaer tampoco en la sustancia (léase el *cogito*).

Frente a la ambición fundacionista del *cogito*, que lo arroja al solipsismo, la ontología de la alteridad muestra que no hay tautología en el actuar del sí: desde el comienzo y a lo largo de los tres *Ítems*, Ricoeur enfatiza siempre la presencia del otro, aunque a veces, como en la noción lógica de persona -la mismidad- pueda estar eclipsado.

Al plantear el problema de la justificación entre dos extremos, no le quedan muchas salidas a Ricoeur. Entre la pretensión de certeza absoluta del *cogito* y la sospecha total, donde no hay un sujeto, hay lugar solo para la atestación. La Hermenéutica del sí no tiene ninguna pretensión fundacionista ni de certeza absoluta. Tampoco se suicida en la duda total. La Atestación verifica la conjunción del análisis y la reflexión, en su triple armazón. (Individualización, Identidad, Imputación).

Tiene, sin embargo, pretensiones de verdad y en este sentido la

Atestación es *episteme* y no una simple *doxa*, «creo que». Pero, si bien este saber es objetivo, no es último. Por lo que no es un «creo que» sino un «creo en». No hay aquí garantía de ningún tipo (beneficio con el que contaba el *cogito* cartesiano: Dios estaba de su lado). Sin embargo, para Ricoeur, ésta es la única instancia epistémica más elevada que queda.

Es también, debe admitirlo, vulnerable. Convive en delicado equilibrio con la sospecha. Pero no habría ningún peligro ya que esta sospecha se endereza hacia la verdad. Como ejemplo, en el «Estudio X» muestra los usos benéficos de la sospecha en el desenmascaramiento que hacen Hegel y Nietzsche de la conciencia moral, que él utiliza en su provecho para alcanzar la noción de convicción. El «creo en» el sí mismo como otro, es un testimonio, al que, como tal, siempre se le puede contraponer otro testimonio falso. Ni ficción ni fundamento último, solo testimonio, crédito.

Cabe preguntarse si el optimismo de Ricoeur en el testimonio del Sí mismo (la confianza o seguridad de decir, de hacer, de reconocerse como personaje de narración y de responder a la acusación como conciencia moral) no es ante todo temor frente al «hueco depresivo de la aporía.»³

Tal confianza radicaría no tanto en el 'creo en' como en el 'temo a'. Y es por esto que aparece como «último recurso» contra toda sospecha. ¿Qué diría el filósofo aludido, Nietzsche, de este temor?: «...-el filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha.-...yo mismo he aprendido hace ya mucho tiempo a pensar de modo distinto, a juzgar de otro modo sobre el engañar y el ser engañado, y tengo preparados al menos un par de empujones para la ciega rabia con que los filósofos se resisten a ser engañados. ¿Por qué no? Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que

3 *Ibid.*, p. XXXVI.

un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo.»⁴

Sin entrar en la temática que aquí Nietzsche esboza -¿por qué la verdad?- no quedan claros para mí los criterios por los cuales un testimonio pueda ser más confiable que otro, ya que incluso la objetividad lógica debe ser atestada. Por lo demás, el término «testimonio» es o conlleva un sentido retórico, que el autor de *La metáfora viva* no puede desconocer. El testimonio nunca puede apelar a la verdad sino a la verosimilitud. Lo que se busca no es demostrar algo sino persuadir al otro, independientemente de la verdad o la falsedad de la propuesta. En todo caso, se podría aclarar, siguiendo a Aristóteles, que la retórica se legitima si se usa para transmitir verdades, del único modo en que le es posible a determinados auditorios.

Por cierto, son cada vez menos los que se animan a declararse portadores de la verdad, y cuyo deber es «iluminar» a ingenuos auditorios.

II

La caída del *cogito* tiene como contrapartida un consenso o giro lingüístico que analiza de forma lógica las expresiones del lenguaje natural, entre las cuales aparece el «yo» cartesiano convertido ahora en una expresión indexal que se utiliza en el lenguaje para señalar de forma intermitente a su portador. Es decir, no tiene anclaje.

Ya Nietzsche desconfiaba de la «seducción de las palabras». En el párrafo 16 de su obra *Más allá del bien y del mal*, denuncia como una transmutación retórica -metalepsis- la creación de un sujeto cuando sólo tenemos los predicados. Es decir, Descartes pone una causa, 'yo', donde sólo hay efectos, pensamientos. Pero, ¿qué es lo que legitima este proceso de comparar las representaciones entre sí para establecer un pensar y

4 Nietzsche, F. (1985), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, El libro de bolsillo, Sección Clásicos, Madrid, párrafo 34, p. 60.

adjudicarle consecuentemente -según la gramática- un sustrato a este pensar; el yo? La búsqueda frenética de la verdad, contesta Nietzsche. También Ricoeur habla de la voluntad de verdad del cogito. La diferencia está en que Nietzsche analiza este proceso y ve en él un prejuicio moral. Es por esto que finaliza su crítica, por si ésta no bastara, con una pregunta, para él lapidaria: «¿por qué también la verdad a toda costa?»

Nietzsche no le teme ni a las aporías ni a las apariencias, aunque por ello tenga que abandonar la racionalidad moderna. Es más, la racionalidad para él empieza en lo irracional: lo confirma en el caso del lenguaje (los conceptos se inician en las metáforas) y en el caso de la conciencia moral o «tu debes» (sólo dolor hay detrás de los principios de la razón).⁵

Ricoeur media hermenéuticamente las implicancias éticas del discurso -a través de la consideración del carácter y la promesa- para llegar a la identidad narrativa, al *ipse* atestado. Nietzsche y Foucault, por otro lado, apuntan al proceso por el cual la conciencia moral, la capacidad de hacer promesas y la objetivación del sujeto respectivamente, se conformaron históricamente.

Para pasar de la Individualización lógica (*Idem*) a la Identidad narrativa (*Ipse*), Ricoeur necesita dotar de un anclaje, de una historicidad al sí mismo sin sustantivarlo. La dialéctica de la mismidad y la ipseidad expresa esto en, respectivamente, el carácter -las disposiciones adquiridas

5 Nietzsche, F., (1995), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, Tratado Segundo, «Culpa», «mala conciencia» y similares, parágrafo 3, pág.71: «-Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!...», y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, editorial Tecnos, colección Cuadernos de Filosofía y Ensayo, Segunda Edición, Madrid, 1994, I, pág.26: «Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto.»

intersubjetivamente que dejan de lado definitivamente el problema del solipsismo-, y la promesa, el ser idéntico a sí mismo aún cuando el deseo o la voluntad cambie. El *ipse* sale de su recubrimiento por el *idem*.

Esta dialéctica no se muestra en el análisis de ninguna oración, dice Ricoeur, sino en el actuar de un agente que se dice a sí mismo en un relato. La moral, si bien esta prefigurada en el lenguaje, no termina en él. En realidad, el lenguaje nunca puede agotar la experiencia humana. No se trata de saltar de un juego de lenguaje a otro sino de atestar fenomenológicamente los discursos.⁶

El relato, sin embargo, bien puede ser una forma de objetivación, es decir, una tecnología que permite, al construir un sujeto calculable, gobernar al estado. La escritura es una forma de realizar la tarea de vigilancia que puede ejercer el sujeto sobre sí mismo (subjetivación) u otro (objetivación): «La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación. No ya monumento para una memoria futura, sino

6 Ricoeur, P., Décimo Estudio. ¿Hacia qué ontología?, p. 332,333.: obra citada «No es éste el único servicio que hace al análisis lingüístico la ontología implícita a la hermenéutica. Aquel puede ser acusado de un defecto más grave que su dependencia de los usos contingentes de una lengua natural dada; paradójicamente, el linguistic turn, pese al rodeo referencial de la semántica filosófica, ha significado a menudo un rechazo a «salir» del lenguaje y una desconfianza igual a la del estructuralismo francés respecto a cualquier orden extralingüístico. Incluso es importante subrayar que el axioma implícito según el cual 'todo es lenguaje', ha conducido muy a menudo a un semantismo cerrado, incapaz de explicar el obrar humano en cuanto que acontece efectivamente en el mundo, como si el análisis lingüístico condenase a saltar de un juego de lenguaje a otro, sin que el pensamiento pudiese alcanzar nunca un hacer efectivo.»

documento para una utilización eventual.»⁷

Este análisis de Foucault, que muestra cómo el sujeto es un efecto histórico de poder, es una continuación, a mi entender, de los análisis genealógicos que Nietzsche expone en «*Genealogía de la moral*».

En el Tratado segundo de dicha obra, «'Culpa', 'mala conciencia' y similares,» Nietzsche señala justo al comenzar la premisa necesaria para formar una conciencia, una «mala conciencia»: «Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas». Esta tarea de la naturaleza es el auténtico problema del hombre.

La temporalidad que Ricoeur introduce en su *ipse* a través de la narración es simplemente un existenciario (me guió del uso que él mismo hace de la conciencia desmoralizada de Heidegger) mientras que para Nietzsche el único tiempo posible es el tiempo concreto de la historia. El sujeto no es narrativo sino que es narrado como forma o tecnología de poder para constituirlo. El individuo narrado es un efecto de poder. Ningún existenciario, para Nietzsche, escaparía de la «fluidez de sentido» que Ricoeur le alaba.⁸

Conclusiones

Tanto Nietzsche como Ricoeur coinciden en que el 'otro' forma

7 Foucault, M., (1976), *Vigilar y castigar*, nacimiento de la prisión, Madrid Siglo Veintiuno Editores, nueva criminología y derecho, 1976, II, Los medios del buen encauzamiento, p. 196.

8 Nietzsche, F. *La genealogía...*, Tratado segundo, pág.91, y Ricoeur, P., obra citada, «Décimo estudio, ¿Hacia qué ontología?», p. 386.

9 Ricoeur, P. Primer estudio. La «persona» y la referencia identificante, p. 5: obra citada, «La individualización descansa en procedimientos específicos de designación distintos

parte de la identidad, ya sea a través del lenguaje⁹ o de la conciencia.¹⁰

Pero en la intersubjetividad terminan las coincidencias. Ricoeur pretende tomar distancia ahora de Nietzsche, como antes lo hizo con Descartes. Frente a la aporía de la duda total, reivindica las pretensiones epistémicas, ya no absolutas, sino creíbles.

Sin considerar el problema general de la verdad, sino sólo tomando la pretensión de la narratividad de la existencia humana, el testimonio de Ricoeur compite con el de Nietzsche o el de Foucault.

Para Ricoeur el otro es la voz que me conmina. Me conmina a elegir en sociedad y a elegir de manera justa. No es interiorización forzada sino convicción. Pero, ¿quién es este otro?, se pregunta. ¿Un otro concreto

de la predicación, que tienen como mira a un ejemplar, y a uno solo, con exclusión de todos los demás de la misma clase.» y Nietzsche, F., (1984), *La gaya ciencia*, R.B.A., Proyectos editoriales, S.A., Madrid, Sarpe, Libro Quinto, Los que no tenemos temor, parágrafo 354, Del «genio» de la especie, pág.183: «En resumen, el desenvolvimiento del lenguaje y el desenvolvimiento de la conciencia (no el de la razón, sino tan solo el de la razón que se torna consciente de sí misma) se dan la mano.»

10 Ricoeur, P., Décimo estudio, ¿Hacia qué ontología?, p. 352: *obra citada*, «La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad: este rasgo distingue claramente a esta tercera dialéctica de la de la ipseidad y de la mismidad, cuyo carácter disyuntivo seguía siendo dominante.» y Nietzsche, F., *La gaya..*, Libro Quinto, parágrafo 354, p. 183: «Mi opinión es, como se ve, que la conciencia no forma parte en realidad del ser individual del hombre, sino de aquello que corresponde en él a la comunidad, al rebaño, y que, por tanto, solo se ha desarrollado sutilmente en lo que guarda relación de utilidad para la comunidad y el rebaño, de donde se sigue que cada uno de nosotros, a pesar de su deseo de comprenderse a sí mismo todo lo individualmente posible, a pesar de su afán de conocerse a sí mismo, no adquirirá jamás conciencia mas que de lo no individual en él, de lo que sirve de medio.»

que me mira, los antepasados o Dios?. A diferencia de Nietzsche -el otro es la deuda, la culpa-, deja la pregunta abierta. Los filósofos, dice, deben detenerse frente a la aporía del otro que no puede ser contestada.¹¹

Retomando los sabios consejos de Hume, reconozco que la cuestión de la identidad es más un problema teórico que práctico. ¿Quién puede dudar de los efectos benéficos de la identidad responsable: los niños, los locos, los enfermos mentales o, quizás, los filósofos?

Desde el punto de vista teórico no hay un criterio último que pueda decidir en favor de uno u otro testimonio. La equidistancia de Ricoeur respecto de Descartes y Nietzsche es una relación mutua. Descartes huía espantado de la *doxa* como Nietzsche de lo absoluto. En esta posición intermedia la atestación hermenéutica del sí mismo de Ricoeur, su justificación, no sólo depende de buenos argumentos sino de la buena voluntad del lector. Los que no se deprimen frente a las aporías pueden todavía seguir restándole credibilidad al testimonio de Ricoeur y pensar la identidad narrativa no como la unidad analógica del obrar humano conminado éticamente por un otro no definido, sino como un instrumento de dominación, de examen, donde el otro es la culpa o es el poder.

11 Ricoeur, P. *obra citada*, p. 397.

Algunas diferencias sobre la temporalidad en Husserl y Merleau-Ponty

Mariana Larison

Universidad de Buenos Aires

Las semejanzas entre el modo de considerar la temporalidad que adopta Maurice Merleau Ponty en el segundo apartado de la tercera parte de la *Fenomenología de la percepción*¹ y el del Husserl de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*,² son innegables. No sólo conciben ambos una temporalidad tal que no puede pensarse fuera de la interioridad que lo vive, lo cual los coloca dentro de una línea de pensamiento que ya encontramos en San Agustín, sino que las semejanzas van mucho más allá de una misma corriente filosófica históricamente considerada. El lenguaje utilizado por Merleau Ponty es, sin ningún tipo de reticencias, husserliano. El entramado intencional que posibilita el movimiento temporal desde el costado de la conciencia, aunque con algunas salvedades,³ sigue siendo una continuación del fenomenólogo alemán.

1 Merleau Ponty, M., (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, (Sigla: P.P.).

2 Husserl, E., (1964), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., (Sigla: L.P.C.I.T).

3 Merleau aclara que el diagrama husserliano es un corte instantáneo del tiempo. No hay una multiplicidad de fenómenos ligados, sino un sólo fenómeno del flujo. P.P., p. 479.

Sin embargo, a pesar de estas importantes semejanzas, encontramos no menos importantes diferencias. Algunas de ellas se encuentran influenciadas por nuevas perspectivas dentro del análisis tomadas de la filosofía heideggeriana,⁴ y otras surgen de la propia del filósofo francés. Éstas, creemos, traen serias consecuencias dentro del planteo general.

Tomaremos como ejemplo de esto el lugar en que ambos filósofos, Husserl y Merleau Ponty, colocan el pilar fundamental para el movimiento temporal, a saber, la conciencia absoluta constituyente del tiempo.

Para esto, haremos una más que sintética referencia al esquema que Husserl nos ofrece del tiempo.

En primer lugar debemos tener en cuenta los tres niveles que toman parte en la constitución del tiempo. Por un lado, el nivel que corresponde a los objetos trascendentes, con su tiempo objetivo, por otro el correspondiente a las vivencias, con su tiempo inmanente, y finalmente, la conciencia absoluta o corriente absoluta constituyente del tiempo, condición de posibilidad de los otros dos niveles.⁵ Brevemente, el esquema general sería el siguiente: de la conciencia o corriente absoluta se disparan dos intencionalidades, no siendo ambas más que dos caras de un mismo movimiento. Una constituye las fases del tiempo de las vivencias, y la otra constituye las fases de la propia corriente absoluta.⁶ A la vez, el tiempo de las vivencias se corresponde punto por punto con el tiempo de los objetos trascendentes, a los que éstas constituyen.

Esta conciencia o corriente absoluta no puede ser temporal. Primero, porque mientras que todo objeto que está *en* el tiempo, *dura*, en la corriente absoluta nada existe que cambie, y por ello tampoco cabe hablar con sentido

4 Como muestra muy bien Paul Ricoeur en su artículo "Par-delà Husserl et Heidegger" en *Les cahiers de Philosophie, Actualités de Merleau Ponty*, Nro. 7, Mayo 1989.

5 Cf. L.P.C.I.T., #37, pp. 124-125.

6 Cf. *idem*, #39, pp. 108-109.

de algo que dura.⁷ Y por otro lado, todo ser individual es, o dinámico o estático, todo suceso es de cambio o de reposo. Y en la conciencia absoluta dice Husserl, *falta todo objeto que cambiarla; y en tanto que en todo suceso sucede algo, no se trata aquí de ningún suceso*. Por esto la denomina “corriente” de manera metafórica, en virtud de lo constituido. A la vez, la continuidad fenoménica que es fase de la corriente constituyente, pertenece a un ahora, a aquél que la constituye, y a un antes, en cuanto es constitutiva de un antes.⁸ Por esto es cuasi temporal. No es algo temporalmente objetivo, es la subjetividad absoluta. Hasta aquí Husserl.

Ahora bien, si Merleau Ponty habla de una conciencia última, el lugar que le ocupa dentro del movimiento general es otro. Y no porque disminuya su importancia, sino porque lo que cambia es el modo en que ésta opera.

Así, encontramos que, mientras en Husserl el camino de la constitución del tiempo sigue una línea, para decirlo metafóricamente, descendente desde la conciencia absoluta hacia el tiempo de los objetos trascendentes, en Merleau no hay entre conciencia y tiempo una relación de derivación, sino de complementación y dependencia recíproca.⁹ Se produce entre la conciencia y el mundo, un encuentro en el campo de

7 Idem. #35, pp. 97-98.

8 Idem. #36, p. 99.

9 Esta tendencia se torna mucho más evidente en el último período de la obra de Merleau Ponty, en el que habla de una relación englobante-englobado, o de una reversibilidad entre presente y pasado y entre sí mismo y mundo. Cf. Merleau Ponty, M., (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, pp. 296-298. Por esta razón toma Bernet el término *reversibilidad* para denominar la relación que existe entre el flujo “absoluto” (Bernet intenta mostrar el carácter *dependiente* de la conciencia *absoluta*) y los objetos intratemporales, marcando de esta manera el avance de la filosofía de Merleau Ponty con respecto a la de Husserl, tanto como a la de Heidegger, en lo que a la cuestión de la relación de constitución del tiempo se refiere. Cf. Bernet, R., (1994) *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F.

presencia,¹⁰ experiencia originaria en que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última.¹¹ Y esto, creemos, ocurre por dos razones fundamentales. En primer lugar, se produciría aquí una ontologización del tiempo, de tal manera que tiempo y conciencia serían dos dimensiones que provocan un mismo movimiento, pero dos dimensiones al fin, y no una derivación del tiempo a partir de la conciencia.

Y, si aún se habla de constitución, es en los siguientes términos: *no hay que representarse al sujeto como constituyente y la multiplicidad de sus experiencias como constituidas.*¹² Si bien en Husserl la síntesis temporal ya era pasiva, la pasividad adquiere en Merleau un nuevo sentido en el cual la constitución pierde su sentido fuerte y pasa a significar un “invertir”, un “ser en situación” que es constitutivo de nosotros mismos. Como bien afirma Patrick Leconte, *ella no produce ni pone el tiempo como objeto para ella, ella es un dejarse hacer de la temporalidad*¹³ Como la temporalización misma: yo no soy el autor del tiempo, sin embargo este surgir del tiempo no es un mero hecho que soporto, sino que es el medio para captarme en calidad de yo.¹⁴

Por otra parte, no se halla esta conciencia última en aquel nivel para el que ya no tenemos nombres,¹⁵ lugar último en el camino de la explicitación de los elementos constitutivos de la conciencia, sino que es la

10 Cf. P.P., pp. 484.

11 P.P., p. 476.

12 Idem., p. 487.

13 Leconte, P., (1996) “Notes sur la temporalité chez Merleau Ponty”, en *L'enseignement philosophique*, Año 47, Nr. 2.

14 P.P., p. 488.

15 Cf. L.P.C.I.T., #36, p. 99.

conciencia misma de presente. Aquí también es difícil tematizar esta conciencia, pero porque por definición ella se encuentra en el ámbito pretemático, porque en ella, dice Merleau, “tener conciencia es ser-de y porque mi conciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de la existencia.”¹⁶

Merleau admite que hay que llegar a una conciencia última, que no tenga tras de sí otra, que capte su propio ser y donde ser y ser-conciente no hagan más que una cosa. Pues bien, esta conciencia última es la conciencia del presente.¹⁷

Y es también por esto que Merleau Ponty entiende una por otra subjetividad y temporalidad, pues si el tiempo no tuviera sus raíces en el presente y por tanto un pasado, no sería tiempo sino eternidad. En palabras de Leconte, es la autoposición de la conciencia en su presente, del presente mismo como fuente del tiempo lo que permite comprender la subjetividad como temporalidad, el tiempo como sujeto.”¹⁸ *Es entonces el tiempo* “el poder de pasar más allá y ‘anonadar’ que nos habita, que somos nosotros mismos.”¹⁹ Y esto, creemos, es un quiebre fundamental con respecto a la posición husserliana: la conciencia última se encuentra precisamente en aquel punto de inflexión en donde mi conciencia y el mundo coinciden, y ya no más en la cumbre constitutiva de una conciencia que llega al mundo por la mediación del nivel intermedio del tiempo inmanente.

Por otra parte, a la subjetividad como al tiempo, le es esencial, para ser subjetividad, abrirse a un otro y salir de sí.²⁰ El sujeto es el lugar

16 P. P. p. 485.

17 Idem, p. 485.

18 Patrick Leconte, *op. cit.*, p. 18.

19 P.P., p. 489.

20 Idem, p. 487.

que encuentra el tiempo para desplegarse, y el tiempo da al sujeto la cohesión de una vida a través de los éxtasis temporales. Dice Merleau: «... no nos enfrentamos con un ser que se apoya en sí, sino un ser cuya esencia toda, como la de la luz, es hacer ver. La subjetividad no es identidad inmóvil consigo mismo». Recordemos que, para Husserl, en cambio, era pensada como subjetividad absoluta por ser aquel lugar, casi inaccesible, con las características de algo absoluta, más allá del cual no podemos ir y a partir del cual el tiempo se funda en su transcurrir.

Del mismo modo que en Husserl, no se puede decir de esta conciencia que sea temporal, pero en este caso «la conciencia no está en el tiempo porque asume o vive el tiempo y se confunde con la cohesión de una vida.» La conciencia última es atemporal en cuanto no es intratemporal.²¹ Claramente, no son estas las mismas razones esgrimidas por Husserl, según las hemos expuesto más arriba.

Otra diferencia que aquí surge entre Husserl y Merleau Ponty, ya señalada por Paul Ricoeur, es «a primacía dada a la cuestión del tiempo como un todo en relación al juego mismo de las intencionalidades.»²² Ricoeur señala aquí una “sutil reorientación”, en donde las relaciones intencionales no engendran el tiempo, sino que éste se despliega a través de ellas. Es decir, el tiempo como totalidad a realizar. «Tenemos un tiempo todo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo.»²³ La síntesis que me permite pensar al tiempo como una totalidad realizándose, es una síntesis de transición, «el movimiento de una vida y no hay otra manera de efectuarla que vivir esta vida.»²⁴ De todos modos, parece no ver Ricoeur, en los elementos que él considera como residuos

21 *Idem.* pg 430

22 Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 20.

23 P.P., p. 485.

24 *Idem.*, p. 484.

husserlianos, el giro profundo que realiza Merleau. Así, señala las huellas husserlianas en la tarea de comprender una por otra temporalidad y subjetividad, sin darse cuenta de que, cuando habla de una y de otra, no está hablando de ellas en *sentido husserliano*, como ocurre también en el caso del privilegio dado al presente y la remisión al campo de la presencia. Porque, mientras que para Husserl el presente es privilegiado porque es el lugar desde el cual la conciencia absoluta intenciona todo el movimiento constitutivo, en Merleau es «el lugar privilegiado porque es la zona en donde ser y conciencia coinciden.»

Para cerrar este trabajo, nos quedaría pues, explicitar las preguntas que nos llevaron a realizarlo: ¿es que hablamos de lo mismo cuando decimos lo mismo en cada caso?, ¿qué es ser sujeto en Husserl y qué es serlo en Merleau Ponty?, ¿qué es el tiempo, y cuál es su lugar con respecto al sujeto para cada uno de ellos?, ¿hasta qué punto las semejanzas no se vuelven sólo aparentes?

Por supuesto que no hemos llegado a responder todas estas preguntas, ni siquiera a agotarlas, pero al menos intentamos esclarecer su punto de partida. Si la constitución del tiempo, la relación entre conciencia última y tiempo, conciencia y mundo, y el mismísimo tiempo se conciben de modo diferente como hemos demostrado, las diferencias entre ambos pensadores no son menores. E implican, en la perspectiva de un análisis ulterior sobre el problema del tiempo, nuevos caminos a la luz de los cuales deberemos realizar nuestras búsquedas, y extraer nuestras propias consecuencias.

Tesis para una lectura del Parménides: la destrucción platónica del monismo

Fabián Mié

Universidad Nacional de Córdoba

El *Parménides* sobresale en la serie de los diálogos por la exasperante disparidad de interpretaciones. Desde la antigua clasificación transmitida por Proclo, según una corriente lógica y otra metafísica,¹ hasta la actual atención a sus problemas lógicos y semánticos, con una marcada tendencia a diagnosticar la ruptura con la teoría "clásica" de las ideas y la inauguración del camino hacia una aprehensión más clara de la naturaleza de los conceptos,² se halla trazada una sinuosa ruta de lecturas, recorriendo la cual cabe tener dudas acerca de cuál sea el *sentido* del diálogo.

1 Para un instructivo panorama de las interpretaciones antiguas cf. Wundt, M., (9135), *Platons Parmenides*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 35. Stuttgart/Berlin, p. 7-26. Entre los modernos, un conspicuo representante de la interpretación neoplatónica es Wyller, E., (1960), *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*. Oslo .

2 Así dispares perspectivas como las de Stenzel, J., en *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt 19613 (1931), espec. p. 27-34, y Gregory Vlastos a partir de su determinante artículo de 1954 "The Third Man Argument in the *Parmenides*", reed. en *Studies in Plato's Metaphysics*. R.E. Allen ed. London 1968, p. 231-263; pasando por G.E.L. Owen "The Place of Timaeus in Plato's Dialogues" (1953) id. p. 313-338; hasta Kenneth Sayre *Plato's late Ontology*. Princeton 1983, p. 18-74. Todas las citas son naturalmente sólo ejemplificativas.

En lo siguiente, quisiera señalar cómo creo que habría que plantear una interpretación del Prm., restringiéndome aquí a un escueto análisis en ese respecto de la primera parte del diálogo.

1. (Prm. 128e-130a)³ Un Sócrates “joven” se opone desafiante a la aporetización de la multiplicidad por Zenón. Esto es posible en tanto para Sócrates la multiplicidad de respectos en que puede aparecer algo no constituye partes de ese algo, y por consiguiente tampoco entra ello mismo en contradicción al recibir predicados contradictorios. Un mismo hombre puede ser pequeño y grande a la vez en distintos respectos. Contra la intención zenoniana de abogar por la tesis del maestro eleáta, Sócrates propone ver las cosas como fenómenos, imágenes que dejan aparecer ideas, y a estas últimas, aunque oscuramente, como diferentes de los entes sensibles. Esta casi inocente propuesta viabiliza la convivencia entre unidad y multiplicidad. La juventud del personaje Sócrates consiste, sin embargo, en no haber pensado aún a fondo esta nueva perspectiva; así quiere conservar para cada una de las ideas la uniformidad que aparentemente debe separarlas de la composición que cabe a las cosas. La participación, así lo retiene una juvenil versión de la teoría, no debe afectar a las ideas.

2. (Prm. 130a 4-131e 8) Una sonrisa del venerable Parménides vale más que mil palabras. Para seguir el rumbo del diálogo no alcanza con percibir esa aparición de la teoría de las ideas a la luz del problema de unidad y multiplicidad, es necesario también percatarse de la prominencia eleática que lo domina. Lo que ésta significa se mostrará rápidamente. Parménides presiona en un aspecto apenas mencionado por Sócrates: la *separación* entre ideas y participantes. La cuestión es cómo hay que entenderla. Si se establece a la separación como criterio para la postulación de ideas, entonces habrá ideas, inciertamente, sólo de algunas cosas;

3 Las citas del texto de Platón remiten a la edición del mismo por A. Diès, que manejo en el vol. *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Bd. 5. Hrsg. v. G. Eigler. Bearbeitet v. D. Kurz. Darmstadt 1992.*

pues la perfectividad que la separación quiere apoyar no puede atribuirse a entes tales como el pelo o la suciedad. Ellos no son del tipo de entidades matemáticas o morales, que parecen exigir como correlato ideas separadas, en cuanto éstas nunca alcanzan acabada realización en un cuadrado sensible o en una acción justa. Sócrates debería, según consejo de Parménides, dejar de lado las distinciones entre tipos de entidades, no más que para reconocerles a todas una misma dignidad, que el monista sella al considerarlas a todas, sin diferenciación, como entes, que más allá de todas las opiniones de los mortales contienen la forma del ser (*Parm.* B4). Ésta es la única forma que el monista quiere dejar en pie destruyendo los signos de pluralismo en la teoría de Sócrates.

Con ese propósito, Parménides desarrolla a continuación la aporía contenida en la idea-todo. La idea-una debe estar presente en cada participante repartiéndose y perdiendo, consiguientemente, su unicidad; no puede ser de otra manera, si esta última es análoga a la de una vela de barco extendida por sobre muchos hombres. La idea no puede ser a la vez una y múltiple, contradicción a la que conduce el intento de vincular esas dos cosas, primero separadas: ideas y fenómenos. A la positiva, pero insuficiente ejemplificación de Sócrates, cuya analogía remitía a la unidad del día, que es el mismo en todas partes sin escindirse, el monista no puede arriesgar su pensamiento; a él le faltan herramientas conceptuales para examinar cómo puede ser un eidos uno en su diferenciación y múltiple en su participación. A la posesión de tales herramientas llega recién el Sócrates maduro del *Fedón*, habiendo distinguido dos modos de ser: el sensible y el inteligible. Ni para ese Sócrates será problema la participación,⁴

4 Esta vinculación entre el Prm. y el Phd. es enfatizada lúcidamente por Günter Figal en "Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des *Parmenides*". *Antike und Abendland* XXIX (1993), p. 29-47, espec. p. 32 ss. Figal es quien mejor enfoca la prominencia eleática del diálogo, poniéndola en relación con la llamada teoría de los principios. Cf. también el certero trabajo de Andreas Graeser "Wie über Ideen Sprechen?: *Parmenides*", en *Platon. Seien Dialogue in der Sicht neuer Forschungen*. Th. Kobusch u. B. Mojsisch Hrsg. Darmstadt 1996, p. 146-166, espec. p. 147 ss., 160-162. Graeser enfatiza correctamente el enlace

ni para aquél del *Filebo*, que estudia la articulación fenoménica de unidad y multiplicidad en el ámbito de las ideas (*Phlb.* 15a-16a).

3. (*Prm.* 131e 9-132b 3, 132b 4-133a 9) Que el eidos sea diferente de los participantes implica que no podemos postularlo como correlato cognoscitivo del mismo modo en que lo son cosas, esto es, no podemos aprehenderlo objetivamente y por contacto intelectual. Sin embargo, de un golpe Parménides favorece todo esto al postular que el eidos es aprehendido de mismo modo junto con sus participantes sensibles. Entonces el eidos será autopredicativo, es decir, a él se le atribuirá el predicado, representado por su nombre, del mismo modo en que se le atribuye a las cosas. Así entrará en contradicción con la diferencia (no identidad), que lo postulaba como uno sobre muchos, conforme a la primera premisa del argumento. El platonismo se caracteriza por ser una ontología que afirma una unidad fuerte del eidos, de tal modo que un regreso jerárquico en niveles significa que el fundamento de la predicación de una cierta propiedad se retarda infinitamente. Si para el respecto unitario, en el cual aparecían dos cosas como semejantes, ahora debía valer del mismo modo esa cualidad común, esto es, si la semejanza se entiende como una relación simétrica al poner en un mismo plano a idea e imagen, entonces para él mismo valdrá igualmente la necesidad de postular un nuevo respecto en el cual aparecer como semejante. El paradigmatismo, que postula una unidad para una multiplicidad, acaba en un regreso infinito, que destruye la unicidad de la idea,⁵ Aquí debe ser perfectamente claro

entre la perspectiva eleática y los problemas categoriales ligados a la cosificación de las ideas.

⁵ Cherniss intentó hacer clara la diferencia, sosteniendo que la idea es la propiedad, cuyo nombre representa, mientras que la participación funda toda diferencia y hace que los fenómenos posean la propiedad, sin ser idénticos a ella. Distiguendo una identificación primaria y otra derivada, Allen abogó en esa misma dirección. Cf. H. F. Cherniss "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues" en *Studies in Plato's Metaphysics* op. cit.

que el eidos resulta leído en ambos argumentos en clave eleática, según la cual el ser es algo refractario a toda diferencia y a toda comunicación con un otro, a toda articulación con una multiplicidad. Bajo esta suposición, que es la del protagonista del diálogo, las ideas son compactas como cosas, o como lo era el continuo parmenídeo (B8, 5-6, 22-25); su unidad absoluta resulta determinada de una manera cosificante. De acuerdo a esto, las determinaciones de una idea son como partes de algo real, una relación o comunión entre ideas sería como mezclar un objeto con otro. Tampoco será posible entender a la idea en una relación autoreferencial como la que le cabe a una propiedad; la "autopredicación", en cambio, es una asunción del argumento que atribuye a la idea su propiedad del mismo modo en que lo hace con una cosa.⁶ Todas estas son dificultades erigidas sobre premisas sencillas, que el mismo Parménides desarrolla para reasegurar su salida monista: hay una sola idea, la del ser. Es plausible suponer que Platón intenta hacer claro, a través de esta elocuente situación dramática, que la dialéctica de las ideas no puede ser articulada por el monismo, de allí surge ese imposible que es el Prm.

4. (*Prm.* 133a 11-135b 3) Ideas de lo que se entiende como términos relativos, en tanto la teoría de Sócrates las postula separadas, se

p. 339-378, cf. espec. 368 ss.; R. E. Allen "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues" id. p. 43-60, cf. espec. 52 ss.

6 Ambos argumentos se construyen en base a la misma aprehensión de las ideas, aunque por cierto cabe distinguir en su análisis distintas premisas. Así lo hizo R.F. Hathaway en "The Second 'Third Man'", *Patterns in Plato's Thought*. Ed. by J.M.E. Moravcsik. Dordrecht/ Boston 1973, p. 78-100. Quienes distinguen entre "asemejar" e "imitar" para analizar la cuestión de la simetría, no deben perder de vista que la semejanza entre la idea y el particular, platónicamente, no destruye la diferencia, arrastrando al paradigma hacia las cosas; de tal modo que, conservando las ideas su status, no puede haber simetría. Éste es, creo, el caso de Rudolf-Peter Hägler *Platons 'Parmenides'. Probleme der Interpretation*. Berlin/New York 1983, cf. su análisis del argumento de la semejanza p. 66 ss.

relacionarán con su correlato, en una perfecta duplicación de lo que sucede aquí con las cosas. Esta objeción lleva a que las cosas pierdan la referencia en la que la teoría las ponía. La lógica de los relativa crea dos compartimentos estancos, que vuelve impotente a las ideas, inútil será entonces asumirlas. La forma de la ciencia tendrá relación con las ideas y no con nuestro mundo, de tal modo que nada conoceremos de las ideas; y si de dios debe decirse que conoce, habrá también que decir que, en su majestad, nos ignora soberbiamente. Un nulificador tono gorgiano corona el final de este argumento, el más terrible para la piedad de un griego.

5. (*Prm.* 135b 7 ss. y prospectiva de la segunda parte del diálogo)

De un curso (gymnasia), cuya aprobación es anunciada como requisito para resolver los problemas planteados a la teoría, pero conducido por Parménides nadie podrá esperar una llana exposición de las soluciones. Y sin embargo, el autor del diálogo empuja al monista a extraer las consecuencias y examinar las suposiciones de su tesis fundamental, y así lo obliga a "destruir" y a articular hasta cierto punto dialécticamente su pensamiento, con lo cual aparecerán datos significativos para una aprehensión diferente de la unidad y la multiplicidad. Estos datos conducirán a mostrar, ante todo, que lo uno no tiene sentido fuera de su relación con lo múltiple, abriendo también el camino a la comprensión de la naturaleza formal de tales conceptos, lo que es tema del *Sofista*. Desde el punto de vista del autor del diálogo, en esta parte se extraen, elementos fundamentales para una articulación de la teoría, los cuales si bien no pueden alcanzar aquí un lugar sistemático, debido a la intención directora de Parménides por reafirmar su tesis, bastan para mostrar de dónde debe provenir la ayuda al logos de Sócrates.⁷ Algunos de esos elementos son: distinción del "es" identificativo y predicativo, donde está puesto en juego

7 El principio del "ayudar al logos" fue mostrado como una efectiva estructura compositiva de los diálogos por Szlezák, T. A., (1985), en *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin/New York.

el rol de la participación (158a); explicación del no ser como alteridad (160c); y poniendo en evidencia la posición eleática: reducción de la alteridad a unidad por medio de su aprehensión como multiplicidad, y tomando a ésta según parte y todo (145ac), se la termina refiriendo en su sentido a la unidad; tratamiento de las determinaciones conceptuales como partes reales y consecuencia que de allí se extrae para la tesis del uno que es, el cual acaba siendo contradictoriamente infinita multiplicidad (142d-143a) etc.

La segunda parte del diálogo contiene en sus hipótesis distintos desarrollos de una misma tesis: la del uno eleático; hay allí argumentaciones, empero, que pueden ser corregidas, contradicciones reales que pueden ser resueltas, aunque de eso es capaz sólo aquel que opera con un sentido de la unidad diferente del monista, alguien entonces que sabrá resolver la aporía con que Parménides quiere concluir por hacer evidente que la unidad absoluta no puede ser articulada dialécticamente. Platón empuja al monista al mar de los *logoi* para que éste demuestre la incompatibilidad existente entre la tesis eleática y el pluralismo de ideas. Para ello Parménides procede sin escatimar tretas lógicas en el examen de las hipótesis. Pero ya aquí se evidencia que el autor del diálogo avizora otra posibilidad: la de renunciar a conducir la dialéctica de las ideas bajo la suposición de la única forma del ser, y así rechaza el pensamiento de la unidad absoluta, lo que comienza a concretarse cuando se otorga un lugar sistemático a aquellos elementos mencionados, que el padre Parménides pretendía utilizar en su provecho. Cada argumento monista se trueca en una apertura a la posibilidad de entender necesariamente en vinculación a la mismidad y a la alteridad, o a la unidad y a la multiplicidad, en tanto las ideas en que aparecen los fenómenos muestran esa relación. Ellos y su logos son el hilo conductor para la elaboración filosófica del platonismo, que así destruye la tesis monista vigente y abre un nuevo concepto de filosofía. El significado del crimen intelectual de Parménides en el *Sofista* coincide con el desarrollo de esta nueva posibilidad filosófica.

Nuestra observación del *Prm.* hace suponer fuertemente que el

mencionado desarrollo consiste en la articulación del pensamiento del uno y la díada indeterminada en el favorable marco del diálogo, donde el significado de una tal teoría puede protegerse de malinterpretaciones, al presentar no una exposición de ella, sino su aplicación directa en la comprensión de fenómenos.

Tiempo y Verdad: aportes de la apropiación heideggeriana de Aristóteles para una interpretación de *Ser y Tiempo*.

Roberto Gustavo Rubio

Universidad Nacional de Salta

Introducción

El presente trabajo se propone comenzar a transitar el camino que conduce desde las investigaciones heideggerianas tempranas hacia *Ser y Tiempo*¹ a partir del nexo entre ser y verdad, recogido por Heidegger en un movimiento de «regreso» hermenéutico hacia los orígenes -principalmente hacia Aristóteles-. Recorrer este «camino de la verdad» ha de permitirnos iluminar algunos desarrollos de la obra capital de 1927, en particular respecto a la conexión entre los conceptos de Tiempo y Verdad.

En los primeros años de la década del 20, mientras se desempeñaba como asistente de Husserl en Friburgo, Heidegger se dedicó de manera intensa al estudio de Aristóteles. En 1922 redactó el plan general de su proyectada obra grande sobre Aristóteles, bajo el título de *Anzeige der hermeneutischen Situation* (Cuadro de la situación

1 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927. Versión en castellano: *El ser y el tiempo*. México, F.C.E., 1951 (en adelante ST).

2 Heidegger, M. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. TER, Mauzevin, 1992. Título original: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Traducción de J-F Courtine. (En adelante PI)

hermenéutica).² Esta obra, particularmente breve fecunda, presenta consideraciones profundamente sugerentes sobre la apertura y la accesibilidad temporal del ser. Desde ella iniciamos nuestro camino interpretativo hacia *Ser y Tiempo*.

1. *Anzeige der hermeneutischen Situation*

En este texto Heidegger propone un «cuadro de la situación hermenéutica», preparatorio para la tarea de interpretación propiamente dicha, dirigida hacia Aristóteles. Este cuadro no es otra cosa que el estudio ontológico de las condiciones de la interpretación o análisis del modo de ser del ente que interpreta, como paso previo a toda apropiación del pasado filosófico.

Ya en esta reflexión temprana sobre la interpretación Heidegger establece su posición respecto al sentido de la investigación filosófica, entendida como *fenomenología hermenéutica*. La filosofía es definida como el «análisis de la vida fáctica», como una «hermenéutica de la facticidad» o investigación ontológica centrada en la movilidad de la existencia. En este contexto emerge Aristóteles como lugar decisivo de apropiación. Es el Estagirita quien provee a la filosofía actual de un nuevo punto de partida, del cual proceden Ontología y Lógica: el ser móvil del ente.

La tarea de apropiación de Aristóteles es organizada por Heidegger en dos momentos. El primero comprende las lecturas de Et. Nic. Z, Met. A 1 -2 y Física A, B, Æ 1-3. El segundo momento se centra en Met.

La lectura de la *Ética Nicomaquea* toma como hilo conductor la cuestión de la verdad: las virtudes dianoéticas aparecen como modos de la «puesta en guarda» (*Verwahrung*) del ente en tanto desoculto. Heidegger lee precisamente en el seno de la ética aristotélica una jerarquía aléthica que culmina en el *lî ò*, entendido como puro percibir (*reines Vernehmen*).

No obstante, el origen de esta doctrina aléthica de la intuición no lo encuentra Heidegger en las obras éticas, sino en los textos de la Física. Para el filósofo alemán es allí donde se precisa el núcleo ontológico del

pensar aristotélico, centrado en la cuestión de la movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica. El concepto de movimiento caracteriza en principio el ser de los entes sublunares en tanto entes móviles, pero luego da paso a la noción extrema de un movimiento ejemplar que es puro acabamiento. La pura intuición como tal, es decir, en tanto tiene en vista el aspecto, no sólo no termina, sino que es movimiento perfecto, en cuanto acabada.

La interpretación heideggeriana recoge así la conexión entre la primacía de la intuición como modo de desocultamiento y la concepción del ser como ser-acabado (*Fertigsein*), orientada por un concepto ejemplar de movimiento. Esta noción de ser no puede obtenerse a partir de la vida humana como tal (ámbito donde impera también, la posibilidad de ser otro), sino que se gana -observa Heidegger- a partir de una radicalización ontológica de la idea del ente móvil.

Las investigaciones «físicas» de Aristóteles ofrecen entonces la respuesta a la cuestión acerca del privilegio dado a la intuición. Su origen es la radicalización del concepto de movimiento, retirado de su ámbito inicial de acabamiento y posibilidad (el mundo sublunar), y consagrado como puro acabamiento, con lo cual remite a un mundo distinto y superior, el de los entes inmóviles.

Ahora bien, en los textos de Física Aristóteles expone su doctrina acerca del tiempo, en conexión con el problema conductor del ser del ente en movimiento. La lectura heideggeriana enfatiza allí el lazo entre el concepto del ser del ente inmóvil como ser-acabado y una doctrina presencialista del tiempo. El ente inmóvil es tal porque su ser es precisamente un «ser solamente presente», el estar acabado y completo, cerrado a la posibilidad, en el carácter de lo «ante los ojos». El concepto de tiempo correspondiente es el de un tiempo-mundano, un tiempo del cual se ha privilegiado sólo un éxtasis: el presente.

De la concepción «física» del tiempo como presente y del movimiento ejemplar como acabamiento resulta el carácter preeminente de la intuición. El modo superior de descubrir es a la par el modo supremo del movimiento: el traer a presencia lo presente, el presentar.

La cuestión inicial de la preeminencia aléthica de la intuición es

remitida así hacia la doctrina aristotélica del tiempo, mediante el reconocimiento de una concepción presencialista del ser emergente en los estudios sobre el movimiento. De la Verdad al Tiempo, a través de una meditación sobre el movimiento.

Tiempo y Verdad: el fondo aléthico de la temporación.

En su reflexión sobre la tarea y el carácter de la filosofía el texto de 1922 alcanza un nuevo hito respecto a la relación tiempo-verdad. Su principal aporte se encuentra en la definición de la filosofía como «hermenéutica fenomenológica de la facticidad». «Esta hermenéutica es fenomenológica, es decir que su campo objetual, la vida fáctica a propósito del como de su ser y decir, es visto, según la temática y el método de la investigación, como fenómeno. La estructura fundamental que caracteriza algo como fenómeno, la completa intencionalidad (el estar-referido-a, el hacia-qué de la referencia como tal, la ejecución del referirse, la temporación de la ejecución, la «puesta en guarda» de la temporación») no es otra que la del objeto cuyo carácter ontológico es la vida fáctica.»³

El carácter fenomenológico de la hermenéutica de la facticidad viene dado entonces por su acceso a la existencia en tanto que fenómeno. Ahora bien, el reconocimiento de la estructura intencional de la existencia articula una jerarquía de la fenomenalidad que, partiendo del sentido primero de intencionalidad (el estar-referido-a), culmina en la «puesta en guarda» (*Verwahrung*) de la temporación.

Como estructura última de la facticidad aparece no la dinámica

3 «Die Hermeneutik ist phänomenologische, das besagt: Ihr Gegenstandsfeld, das faktische Leben hinsichtlich des Wie seines Seins und Sprechens, ist thematisch und forschungsmethodisch als Phänomen gesehen. Die Gegenstandsstruktur, die etwas als Phänomen charakterisiert, die volle Intentionalität (das Bezogensein auf, das Worauf des Bezugs als solches, der Vollzug des Sichbeziehens, die Zeitigung des Vollzugs, die Verwahrung der Zeitigung) ist keine andere als die des Gegenstandes vom Seinscharakter des faktischen Lebens». (PI, p. 28.)

temporal, sino el albergue de la temporación. A la base de la fenomenalidad no emerge el tiempo, sino la verdad. Desde la articulación heideggeriana de hermenéutica y fenomenología surge el planteo radical de un *fondo aléthico de la temporación*.

2. Una aproximación a *Ser y Tiempo*

De los desarrollos de *Anzeige* hemos recogido dos puntos de problematización para una lectura productiva de *Ser y Tiempo*: el tránsito de los estudios sobre la verdad a los análisis de la temporalidad a partir de una reflexión sobre el movimiento y la anticipación de una noción de verdad como «puesta en guarda» de la temporación. A través de estos enclaves intentaremos rastrear y explicitar momentos significativos en la trama de la obra de 1927.

1. Los análisis existenciales muestran, respecto a la conexión entre las nociones de Verdad y Tiempo, una estrategia de investigación análoga a la del texto de 1922. Como se indicó anteriormente, las lecturas fenomenológicas de Aristóteles encontraban en la doctrina sobre el tiempo el sentido profundo del modo superior de descubrimiento (el intuir como presentar), y ello a partir de una interpretación en torno a la teoría aristotélica del movimiento. En *Ser y Tiempo*, por su parte, los estudios sobre la verdad de la existencia desarrollados en la Primera Sección resultan 'fundados' en la analítica de la temporalidad -Segunda Sección-, y ello a partir de los análisis sobre la *dinámica de apropiación* (atestiguación, resolución).

La extensa meditación sobre la verdad, con la cual culminan los «análisis preparatorios» de la Primera Sección, pone en evidencia una problemática que marca el límite de los logros iniciales de la analítica existencial y exige una nueva etapa en la investigación. La afirmación de una co-originariedad verdad-falsedad (§44) vuelve cuestionable la ecuación 'originariedad-propiedad' y su contraparte 'derivación-impropiedad', presentes a lo largo de los análisis iniciales. Esto, por su parte, no es sino la consencuencia aléthica del reconocimiento del status ontológico de la caída, es decir, de la apreciación del núcleo mismo de la impropiedad en la

estructura unitaria del ser del *Dasein* (§41). En tanto la impropiedad resulta co-originaria, la apertura de la existencia indica también encubrimiento, desfiguración.

La cuestión inicial de la Segunda Sección, es decir, la necesidad de alcanzar el ser *original* del *Dasein* mediante una exégesis sobre la *totalidad* y *propiedad* de la existencia, puede interpretarse precisamente como la búsqueda de una respuesta ante la puesta en cuestión del vínculo jerárquico propiedad-origen. Este problema constituye una piedra de toque para el segundo momento de *Ser y Tiempo*. Sólo después del esclarecimiento del ser propio del *Dasein* y de su carácter originario frente a la impropiedad cotidiana, la investigación podrá abordar el tema central de su Sección Segunda, esto es, la «reiteración de los análisis sobre el fondo de la temporalidad».

Ahora bien, la pregunta sobre la propiedad y la totalidad de la existencia conduce a los estudios sobre el «precursor ser hacia la muerte» y especialmente a la doctrina acerca de la atestiguación y la resolución. Con lo cual tenemos que la explicitación de la verdad propia del *Dasein* aparece como el paso previo necesario para los análisis de las estructuras temporales. Pero, ¿cuál es el «puente» que asegure el tránsito desde una doctrina de la verdad hacia una analítica del tiempo?. Esta cuestión supone otra anterior: ¿Cómo se resuelve el problema evidenciado ya al final de la Primera Sección?.

La respuesta está dada a partir de un enfoque dinámico de la verdad de la existencia, como tensión permanente entre encubrimiento y desocultación de sí. La apertura existencial es entendida como un circuito de Atestiguación en el cual el *Dasein* se avoca desde su propiedad posible advenidera, contraponiéndose a su tendencia cadente cotidiana. Lo originario es la finitud de la «vida fáctica», que sólo impera como tal mediante la resolución de sí hacia la muerte propia. Esta disposición a la finitud, este «querer tener conciencia», tiene el carácter de un movimiento, o mejor, de

un contramovimiento frente a ese «estado de movimiento' que es la caída.»⁴ Desde esta aprehensión del *todo finito y original* del *Dasein* se prepara el acceso al horizonte temporal.

En definitiva, las investigaciones de *Ser y Tiempo*, al igual que las de *Anzeige*, advierten en los estudios en torno al ser móvil del ente finito el puente señalado entre la aléthica de la existencia y el análisis de la temporalidad.

2. Hasta ahora se ha interpretado el vínculo entre Tiempo y Verdad siguiendo la direccionalidad explícita en *Ser y Tiempo*: el avance desde la verdad hacia la temporalidad. Sin embargo, el fragmento de *Anzeige* comentado en 1.2 nos ilustra sobre una base la temporación como el estrato último de la intencionalidad. Ese breve planteo anuncia ya una dirección de los análisis más allá de la temporalidad misma: con él se despliega un camino desde el Tiempo hacia la Verdad.

Resulta ciertamente productivo confrontar este fragmento con la obra central de 1927. En él se abre una zona temática que no sólo no aparece explícitamente en *Ser y Tiempo*, sino que además marca su final abrupto. Se trata pues de una remisión hacia los límites de *Ser y Tiempo*, un reenvío hacia sus silencios más significativos.

Si bien *Ser y Tiempo* no realiza expresamente el tránsito desde la temporalidad como ser del *Dasein* hacia el ser en general, no obstante ofrece huellas de cierto desarrollo implícito. Curiosamente, el lugar clave para interpretar los silencios finales de *Ser y Tiempo* no es otro que su inicio. En la exposición de la pregunta ontológica y el trazado metódico del circuito *entre* Ser y *Dasein* se diseña el «retorno» al ámbito del ser en general. El emplazamiento mismo de la cuestión ontológica anuncia ya su destino.

La exposición de la pregunta ontológica muestra su articulación en un triple registro: el ser, el sentido del ser y el ente privilegiado, comprensor del ser. El principio de esta articulación constitutiva es la transparencia (*Durchsichtigkeit*): la mirada filosófica se dirige al ente privilegiado en busca de su ser para ver «a través» de éste el sentido del ser. Asimismo, el privilegio del ente señalado consiste en su propia transparencia: es el ente

que «ve a través» de sí. En su ser trans-parece el ser.

Ahora bien, desde el principio de la trans-parencia se puede interpretar la determinación del método de la investigación en tanto fenomenología hermenéutica (§7). Por una parte, dicho principio ilustra la diversidad de la manifestación fenomenal que distingue al ser respecto de los entes. Mientras los entes *aparecen*, es decir, se muestran por sí manifestamente (ya sea tal como son, o bien desfigurados), el ser *trans-parece*: se muestra al modo de lo oculto, «a través» de los entes. El ser es lo encubierto por descubrir, el fenómeno que, sin embargo, «debe volverse fenómeno». En esto reside, por otra parte, el carácter necesariamente hermenéutico de la ontología. En tanto el ser es accesible «a través» de los entes (y fundamentalmente «a través» del ente señalado) la tarea filosófica lleva el signo del desocultamiento.

Este planteo del camino de acceso al ser (Del ser al *Dasein*, y vuelta) sugiere implícitamente el carácter aléthico del anunciado «retorno» desde el Tiempo hacia el Ser. Significativamente, el reconocimiento de la Verdad como fundamento de la temporalidad hecho en *Anzeige* emerge también en una reflexión sobre el método.

Nuestra interpretación finaliza con el despliegue de nuevas cuestiones: ¿es posible conectar los principios aléthicos emergentes en los textos de 1922 y 1927, desde los cuales se anuncia un concepto profundo de Verdad operante en el tránsito Tiempo-Ser?; ¿Cómo articular en su conexión íntima las nociones de «puesta en guarda» (*Verwahrung*) y «trans-parencia» (*Durchsichtigkeit*)?

Del origen ontoteológico de un fallido Heidegger “ultrapotente”

Marcelo Alejandro Velarde

Universidad Nacional de La Plata

Fallido: frustrado, quebrado, incobrable...

No sin antes referir que, según un antiguo relato griego, Prometeo había sido el primer filósofo, Heidegger, en su discurso de toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo, cita el verso de Ésquilo en el que el célebre encadenado sentencia: “Pero el saber [téjne] es mucho más débil que la necesidad”. Y el rector pretende hacer ver allí la esencia del saber, entendido como la suprema praxis que estaría de antemano entregada a la hegemonía del destino de un pueblo y condenada a doblegarse ante él. El filósofo olvida que Prometeo es el pensamiento previsor en persona y “el primero — dice también Ésquilo— que distinguió entre los sueños cuáles han de tenerse por verdades”. ¿Lo había olvidado? En la entrevista de 1966 el periodista del *Spiegel* le recuerda a Heidegger sus “palabras” más malditas, a lo que éste responde: “Cuando acepté el rectorado, tenía claro que no podía pasar sin compromisos. Las citadas frases hoy ya no las escribiría.” Recordemos otra vez esas palabrotas del rector a los estudiantes: “Que las normas que han de regir vuestro ser no sean los principios ni las ‘ideas’. El Jefe [*Führer*] mismo, y sólo él, es hoy y en el futuro

la realidad alemana y su ley". Si aquella respuesta le pareció suficiente, ¿qué entendía Heidegger en 1933 por "compromiso", y por qué actuó despierto como si estuviera dormido?

La pregunta apunta por ambos lados a despejar, sobre este *casus*, el lugar y la índole de una mentira. Dispongo de pocos minutos y tengo que renunciar a rigurosas justificaciones textuales, dejando a ustedes el juicio crítico sobre las lecturas implicadas en mi intento de esbozar una respuesta. En cuanto al enfoque, sin pretenderlo excluyente, me limitaré a explicitar la siguiente "premisa internalista": si el pensamiento del ser no es meramente intelectual, sino que debe brotar de la experiencia del ser y moverse en ella, y si desde *Ser y tiempo* —incluso desde antes y al menos mientras la metafísica no se le mostró a Heidegger embargada de decadencia— la preeminencia de la actitud teórica fue desplazada por el originario estar ya en trato pragmático con el ente (incluido el humano "ser uno con el otro"), el enorme desafío de interpretar este pensamiento implica entonces, según la desmesurada medida del propio Heidegger, hacer frente al sentido y a la pertinencia de una praxis "política" que no será enteramente ajena a ese pensamiento, aún bajo la forma de la enajenación, y aunque sólo fuera por lo incongruente de una actitud meramente contemplativa ante el ser.

En el decurso de *Ser y tiempo* surgen tensiones hermenéuticas confluyentes que enunciaré sucintamente: 1ra.) Existiendo auténticamente, fundado en su nihilidad, el Dasein (ser-ahí) se erige en *ser del sentido del ser*, dejando abierta la vía para convertirse en fundamento del ente en total. 2do.) En cuanto Dasein, el filósofo es esencialmente descubridor y encubridor a la vez, incapaz de garantizar la exégesis existencial ni, por ende, el tránsito hacia la cuestión del ser. 3ro.) El tránsito, por contra, del cotidiano "uno mismo" al auténtico "sí mismo" que daría acceso al modo de ser propio y total de Dasein, cuya exégesis reconoce basarse en un indeterminado "ideal fáctico", por lo que la tarea ontológica —encubierta por la validación del círculo hermenéutico— tiende a naufragar en la incierta ciénaga existencial (óptica) del "cada cual".

En suma, el dilema es que la comprensión total del ser como tal sólo es posible en la apertura total del genuino modo de ser del Dasein,

pero esta apertura sólo se da en el existir auténtico, en el que empuña su poder ser desde su propia nihilidad —lo cual significa necesariamente arraigado en su facticidad y su inherente ser encubridor. En otras palabras, Heidegger no quiere renunciar a la cuestión del ser, pero necesita asegurarse contra la ingenuidad de alucinarse con su experiencia exclusivamente personal del ser. No quiere ser idiota: víctima de su propio temple fáctico o idiosincrasia. Y su estrategia inmediata, en 1928, consistirá en radicalizar el planteamiento trascendental de la ontología fundamental. Ignorando todo lo que revele la inextricable facticidad del existir, Heidegger afirma que la “idea del ser” no sale de nosotros como entes sino del “sujeto”, y habla asimismo del Dasein no como el ente que es cada cual, sino como “la positividad y potencialidad originaria de la esencia” que por sí no existe pero es “la fuente originaria de la posibilidad intrínseca que brota en cada existir y hace íntimamente posible la existencia”. La cuestión del ser dependerá pues de la proyección de la metafísica del Dasein desde “una posibilidad absolutamente extrema de un poder ser propio y total del Dasein. [...] la conquista de la neutralidad y la soledad metafísicas del Dasein en general sólo es posible sobre el fundamento de una *apuesta* [*Einsatz*] existencial extrema del proyectador mismo.”

A pesar de la extrema tensión óntico-ontológica, Heidegger cree hallar la clave de que tal apuesta es posible en la aristotélica duplicidad ontológico-teológica de la metafísica: ciencia del ser y ciencia de lo ultrapotente, en correspondencia, sostiene, con la duplicidad de existencia y estado de yecto. Lo divino o ultrapotente (*das Übermächtige*) es entonces otro nombre de la potencialidad (*Mächtigkeit*) del Dasein, y puesto que a la equiparación de la trascendencia con la comprensión del ser suma Heidegger la equiparación de ésta con lo ultrapotente y la sacralidad, cabe formular así el problema teológico de la metafísica: ¿Cómo puede el filósofo elevarse hasta la divina ultrapotencialidad que le permita, remontándose de su estado de yecto, la comprensión total del ser? El hombre gana su genuina profundidad ontológica, dice Heidegger, sólo “cuando él mismo en su existencia consigue lanzarse previamente muy por encima de sí mismo — contra sus límites”. Así se decide la existencia del que filosofa, y a esto

llama teología.

Pero lo terrible no es tanto que la analítica preparatoria de *Ser y tiempo* haya dejado indeterminado a qué debe resolverse, pensador o no, quien quiera existir auténticamente. En efecto, eso es incumbencia de cada cual. Lo terrible es que precisamente por andar *todavía* en pos de la comprensión total del ser, fuente única del genuino saber, tampoco el pensador tiene *siquiera para sí mismo* criterios o pautas de acción, mientras que tampoco lo aquieta una "moral provisional" al modo cartesiano, pues no le basta una existencia contemplativa. De ahí lo insospechadamente tragicómico del chiste de un alumno de entonces: "Estoy resuelto, sólo que no sé a qué." El punto es que Heidegger contrapuso al amparo religioso la firmeza filosófica, y acaso repitiendo para sí ese chiste, creyó que en lugar de caer en la tentación de saber para ser como un dios, él, amante del saber, debía resolverse a ser como un dios para saber: a experimentar en sí mismo la duplicidad ontoteológica de la metafísica en la que —según decía— alcanza concreción la diferencia ontológica entre el ser y el ente, la consumación de la comprensión del ser. ¿Cuál es la trampa? Ante todo, que los dioses no aman la sabiduría, pues ya la poseen. Además —enseñaba Platón— el amor no es la posesión del bien, sino el deseo de poseerlo siempre. Y el Eros heideggeriano, renegado de su indigente madre, creyendo poder igualarse a su pujante y sapiente padre, ¿no advertía el riesgo de invertirse y convertirse en Tánatos? ¿Cuál es aquí el vínculo entre la ansiada ultrapotencialidad y la existencia auténtica cuya totalidad es ganada en el precursor ser para la muerte —y no para la esperanza? ¿Apenas un juego de palabras?

Por entonces, es cierto, la tesis capital de la teología heideggeriana rezaba: la esencia del fundamento es la libertad. ¿Pero cuál es —reclamaría Nietzsche— el *para qué* de una libertad que no nos pertenece, pues, según Heidegger, pertenecemos a ella? Además, la angustia, aunque nos singularice, sólo nos descubre nuestra absoluta impotencia frente al ente en total, privándonos incluso de su aprehensión conceptual. Pero Heidegger cree que en la angustia la existencia metafísica pone en marcha a la filosofía, para la que es decisivo "librarse de los ídolos que todos tenemos y a los

cuales solemos recurrir furtivamente". Mientras tanto, aquella tesis teológica capital está lejos de contrariar los pasajes de *Ser y tiempo* que hablan de un procurar por el otro que sería "anticipativo-liberador" del auténtico poder ser de éste y esencial al existir auténtico. Faltaba la experiencia... ¿Y no lo requería acaso esa misma "teología"?

Tras dar seminarios en los que se entusiasma con la metafísica fichteana del "Yo", interpreta la noción aristotélica de potencia y la noción platónica de verdad, asume el nuevo rector que nos recuerda un espantoso diagnóstico: "Dios ha muerto". ¿Con qué derecho apela a Nietzsche quien inmediatamente habla del Estado como portavoz del pueblo? ¿No conocía la inequívoca advertencia de Zaratustra acerca "Del nuevo ídolo", del más frío y mentiroso de todos los monstruos fríos? La mentira cómplice de Heidegger no es la mentira extramoral de un creador de valores, sino la de un nihilista pésimo. ¿Qué había sido del que nos desafiaba a librarnos de todos los ídolos, a quedar suspensos en la nada? ¡Ni él pudo soportarlo! Y si lo supraceleste ha muerto, ¿con qué derecho remata su discurso tergiversando una frase de la *República*, donde se alza tanto la Idea del Bien en la que Heidegger había visto ya un presuntamente lamentable olvido del ser? Con estas dos citas y un año de rectorado concretó la mentira de su impotencia y no la diferencia ontológica; pues sin contemplar esa Idea, no podía ser Heidegger el que vuelve —¿desde dónde?— a la caverna de la existencia caída cual libertador aspirante a rey filósofo. ¿Poniendo el saber a merced del régimen? Conviene advertirlo: cuando Platón postulaba que la *polis* exigiera al filósofo su reinado cual suprema custodia del orden justo, no pretendía la subordinación del filósofo al Estado sino a la comunidad, pues el orden estatal, *justamente* gracias al filósofo, debía dar cumplimiento institucional al anhelo comunitario de justicia. No confundamos. Heidegger no actuó como Prometeo, sino como su antitético hermano Epimeteo: "el que lo piensa después". Y como éste, no supo remedar a Prometeo en la formación de hombres y abrió en la filosofía la caja de Pandora. Una vez pensado lo hecho y elaborada la "historia del ser" que aguarda el fin de la ontoteología, le dirá al *Spiegel* lo único que le quedó en la caja: "Sólo un dios puede aún salvarnos."

La tratinada cercanía entre la idiosincrasia irracionalista del hombre Heidegger y la ideología nazi, sólo aclara lo propicio de la ocasión para un fallido y tragicómico ensayo ontoteológico de ultrapotencia. Se equivocan además quienes sugieren que este *casus* debería inducirnos al extremo opuesto del rey filósofo, pues esto equivale a darle la razón a Heidegger para que la arroje al presunto abismo que habría entre filosofía y política. Lo decisivo es más bien que en Heidegger la filosofía, acaso por “destino” —si no estuviera ya tan manchado este vocablo—, degeneró en sofística sumisión a lo establecido —régimen nazi o lo que fuere. Lo decisivo es que sin la presunción siquiera de lo supraceleste, no hay crítica posible a lo establecido y la filosofía está liquidada. Como terminó creyendo Heidegger, agregando al *Spiegel* que la cibernética ocupa ahora el lugar de la filosofía. A lo suyo prefiere llamarlo “el otro pensar”. Pero la cibernética no me da pautas de acción y ese pensar posfundacional insiste en su incapacidad de hacerlo. ¿Quién se hará cargo hoy de la esencia crítica de la filosofía, mientras las comunidades más civilizadas se debaten entre un pragmatismo universal del cálculo, que ni siquiera es bifásico, y una hidra de fundamentalismos? ¿Resuena aquí el dilema schellingiano entre sistema y fundamento? No parece casual que en el fracaso de Schelling haya despertado Heidegger en 1936, sin confesarlo, ante el suyo propio. Tenemos mucho que aprender todavía de esos fracasos.

Filosofía de las Ciencias

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

Racionalidad, Problemas Científicos y Explicación Pragmática: El descubrimiento mendeliano de las leyes de la herencia

Fernando Ariel Birman

Universidad de Buenos Aires



Las clásicas objeciones de Popper y Hempel a la posibilidad de formular una lógica del descubrimiento como mecanismo inductivo generador de teorías verdaderas (a partir de una experiencia sin preconcepciones teóricas) pueden resumirse, según Martin Curd,¹ en los tres puntos siguientes:

- (1) el científico precisa siempre una teoría o un marco teórico previo que determine qué hechos de la experiencia son relevantes para su investigación;
- (2) las teorías están siempre subdeterminadas por la experiencia, de modo que la completa conformidad de una teoría con respecto a la experiencia no garantiza la verdad de la teoría;
- (3) el descubrimiento de teorías altamente originales (tales como las asociadas con los nombres de Newton y Einstein) trae consigo un elemento irreductible de creatividad e innovación conceptual, de modo que nunca podría formularse un algoritmo o esquema lógico que infiriera mecánicamente estas teorías a

¹Curd, M., "The Logic of Discovery: an Analysis of Three Approaches", en Nickles, T., (comp.), (1980), *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, London, England. D. Reidel Publishing Company.

partir de la experiencia.

Curd coincide con Popper y Hempel en que (1)-(3) basta para mostrar la inviabilidad de una postura inductivista en relación con la lógica del descubrimiento. Sin embargo, discrepa con estos autores en el hecho de que no cree, como ellos, que los argumentos citados sirvan para desalentar todo intento por formular una lógica del descubrimiento. Por el contrario, Curd sostiene, basándose en ciertos planteos de Peirce y Hanson, que es posible formular una lógica que de plena cuenta del fenómeno de la invención de hipótesis. Las características básicas de su propuesta son las siguientes. En primer lugar, y siguiendo a Laudan, Curd postula una división triádica (no necesariamente diacrónica) de la evolución de las teorías: contexto de descubrimiento (generación de hipótesis) - contexto de prosecución (perseverancia sobre ciertas hipótesis y no otras) - contexto de justificación (validación o refutación de hipótesis). Luego, centrándose en los dos primeros contextos, señala que: (a) una reformulación del mecanismo de inferencia abductiva de Peirce y Hanson permite explicar la naturaleza del contexto de prosecución; (b) el problema de la generación de hipótesis (contexto de descubrimiento) puede ser resuelto satisfactoriamente recurriendo a las herramientas que provee el análisis del contexto de prosecución.

En relación con (a), Curd afirma que la tradicional inferencia abductiva, cuyo esquema es:

- (1) el hecho sorprendente C es observado;
- (2) si la hipótesis A fuera verdadera, de ella se seguiría C;
- (3) entonces, hay razones para sostener que A es verdadera;

puede ser ajustada de modo de dar cuenta del rol que desempeña el contexto de prosecución en el desarrollo de las teorías:

- (1') el hecho sorprendente C es observado;
- (2') la hipótesis A es capaz de explicar C;
- (3') entonces, hay *prima facie* razones para proseguir con A.

Curd dice que las razones son sólo *prima facie* pues (i) es muy probable que haya otras hipótesis que expliquen mejor C; (ii) los factores que determinan que sea A la hipótesis elegida son de orden pragmático y dependen, básicamente, de cuestiones tales como la simplicidad, el costo, y la implicancia sobre otras ramas de la ciencia (factores que Peirce agrupa bajo el rótulo “economía de búsqueda”).

En relación con (b) -el problema de la generación de hipótesis- Curd sostiene que una lógica de la generación de hipótesis debe ser entendida, más que como la especificación de un procedimiento algorítmico o un relato histórico-descriptivo, como la clasificación y el análisis de las inferencias que los científicos hacen en su razonamiento hacia las hipótesis, más una justificación filosófica de por qué estas inferencias son inferencias razonables. Frente a la pregunta por los factores que intervienen en esta justificación, Curd responde que no son sino aquellos que, dentro del contexto de prosecución, determinan sobre qué hipótesis proseguir -es decir, los factores establecidos en (ii)-. De este modo, la lógica del descubrimiento (como lógica de la generación de hipótesis) queda enteramente circumscripita dentro de los cánones explicativos del contexto de prosecución, superando así, según Curd, el dictamen negativo que autores como Popper y Hempel establecieron para toda posible lógica del descubrimiento.

Considero que la propuesta de Curd, presentada aquí esquemáticamente, adolece de ciertas limitaciones. Una de ellas (la que desarrollaré en este trabajo) es la de su aparente “eliminativismo” con respecto al contexto de descubrimiento: pienso que el hecho de reducir toda posible explicación filosófica de los fenómenos que tienen lugar en el ámbito de la generación de hipótesis científicas a un mero catálogo analítico de los factores pragmáticos que intervienen en el descubrimiento implica dejar de lado gran cantidad de información que puede ser (y de hecho es, como veremos a continuación) esencial para abordar el problema del descubrimiento. Una breve reseña de la obra de Gregor Mendel y el estudio de las causas que motivaron su demorada inserción en el marco científico occidental permitirá, creo yo, dar indicios tendientes a mostrar que la propuesta de Curd no toma en consideración ciertos factores de gran

relevancia para la explicación del descubrimiento.

II

Gregor Mendel fue el primero, en toda la historia de la biología, en formular cabal y sistemáticamente una teoría de la herencia en la que los caracteres individuales de un organismo son entidades que se transmiten independientemente unas de otras. Si bien otros autores ya habían observado antes el fenómeno de la dominancia y la segregación (Knight, Goss, etc.), fue Mendel el primero en dar a estas observaciones una base experiencial sistemática y un marco teórico adecuado.

Sin embargo, el breve artículo donde el monje austríaco presenta sus conclusiones (aparecido en 1866) no tuvo, salvo esporádicas menciones y dos tesis doctorales que se ocuparon de él, ninguna relevancia teórica en el contexto de la biología del fin del siglo XIX. Sólo con su "redescubrimiento" en el año 1900 (cuando el contexto teórico había cambiado notoriamente), las hipótesis en él propuestas adquirieron una dimensión manifiesta hasta transformarse, de modo indiscutido, en la base de la teoría genética actual. Las causas de este demorado reconocimiento son, aún hoy en día, tema de polémica.

En la época en que Mendel inició sus experimentos con guisantes (1854), había, a grandes rasgos, tres tipos diferentes de aproximaciones a la cuestión de la herencia: (a) la de los hibridadores, (b) la de los agrónomos y (c) la de los biólogos teóricos.

(a) Los hibridadores, entre los que se contaban J. Kölreuter y C. Gärtner, se ocupaban, al igual que Mendel, de la experimentación con individuos "heterocigotos" (por aquel entonces denominados "híbridos"). Sin embargo, en tanto que Mendel trabajaba con el cruzamiento de distintas variedades, la preocupación esencial de los hibridadores era la del cruzamiento de especies. Uno de los objetivos científicos más importantes de este grupo era el de mostrar que el cruzamiento de especies diferentes no podía dar origen a nuevas especies (con lo que se sustentaba una postura fijista contraria al transformismo). De este modo, los hibridadores contaban con

dos razones fundamentales para minimizar (o rechazar) los hallazgos de Mendel: (i) los trabajos de hibridación sobre variedades eran menores con respecto a los de hibridación sobre especies, de modo que los resultados debían también ser menores; (ii) las especies naturales eran fijas y acordes a un “plan ideal”, por lo que carecía de sentido hablar de caracteres independientes que se transmitían, asimismo, de forma independiente.

(b) Los agrónomos, entre los que se hallaban T. Knight y J. Gross, compartían con Mendel el interés por la hibridación de variedades (su objetivo era mejorar en lo posible los diferentes tipos de cultivo). De hecho, muchas de las observaciones que Mendel registró estadísticamente ya había sido efectuadas por algunos integrantes de este grupo. Sin embargo, la diferencia esencial que separaba a Mendel de los agrónomos (y que explica la poca atención que dispensaron a su trabajo) es que, en tanto ellos no enfocaban el problema de la herencia más que como una cuestión práctica, desinteresándose mayormente de hallar sus leyes fundamentales, Mendel sumó a la motivación práctica una preocupación teórica.

(c) Los biólogos teóricos, entre los que sobresale Charles Darwin, tenían como uno de sus problemas centrales el explicar cómo controla la herencia la evolución de las especies. No era para ellos una cuestión fundamental, en cambio, el descubrir el mecanismo con que la herencia interviene en la transmisión de caracteres de generación en generación (tema del cual se ocupaba el artículo de Mendel). Así, y en vista también de que Darwin no consideraba a la hibridación como un elemento importante en la formación de nuevas especies, se explica la poca atención que este grupo, y su principal representante, destinó a la obra de Mendel. Sin embargo, a pesar de esto, resulta importante señalar los elementos teóricos que separaban a Mendel de Darwin y las objeciones que podría haber hecho este último de haber tenido frente a sí los trabajos del primero. Según Marcel Blanc,² las críticas de Darwin habrían sido básicamente tres: (i) la teoría de Mendel no explica el atavismo; (ii) sus leyes se refieren sólo a la transmisión de caracte-

2 Blanc, M., “Gregor Mendel: la leyenda del genio desconocido”, en *Mundo Científico*, No. 34, Marzo de 1984.

res discontinuos (a Darwin le interesaba mucho más la cuestión de la herencia de caracteres de variación continua); (iii) Mendel no considera la acción del medio ambiente en relación con las variaciones hereditarias.

Este tipo de críticas, junto con los restantes factores mencionados en (a) y (b), condujeron a que el artículo de Mendel pasara el último tercio del siglo XIX casi totalmente inadvertido. Pero hay aún otro factor, quizá de mayor alcance que los anteriores, que explica también la demorada aceptación de la teoría de Mendel: la plena vigencia de la teoría de la herencia por mezcla. Esta teoría, que se oponía tajantemente a la afirmación mendeliana sobre la transmisión independiente de caracteres (pues sostenía que toda descendencia debe presentar caracteres exactamente intermedios a los de sus progenitores), explicaba perfectamente el atavismo y daba cuenta, al mismo tiempo, de la herencia de caracteres de variación continua. Asimismo, numerosa evidencia empírica de híbridos de primera generación con caracteres intermedios a los de sus progenitores (los mestizos, por ejemplo) apoyaba esta teoría contra los planteos de Mendel (al punto de que el mismo Mendel concedía que la herencia por mezcla era en ciertos casos posible). Por lo tanto, como concluye Blanc, la teoría de Mendel no podía parecer, en vista de todas estas dificultades, muy convincente a los ojos de sus contemporáneos. Recién con la primera década de nuestro siglo, cuando el marco teórico había cambiado sensiblemente, pudo el artículo del monje de Brunn resurgir del olvido y mostrar que las ideas que en él se expresaban no sólo explicaban las leyes de la herencia, sino que eran también perfectamente compatibles con el atavismo y con el fenómeno de la herencia de variación continua.

III

Volviendo al punto de partida, Curd afirma que el descubrimiento científico puede abordarse adecuadamente en base a los cánones explicativos del contexto de prosecución: mayor simplicidad, menor costo, menor cantidad de implicancias negativas en relación con el resto de la

ciencia, etc. De ser esto cierto, deberíamos poder explicar el solitario descubrimiento de las leyes de la herencia por parte de Mendel considerando que sus hipótesis fueron, en el contexto histórico y científico recién descrito, las más simples y las menos conflictivas con el resto de la biología y la ciencia en general. Sin embargo, esta conclusión no es la que se desprende naturalmente de lo desarrollado hasta aquí. Antes bien, la consideración del marco teórico de la biología de fines del siglo XIX parece indicar, contra Curd, que las hipótesis de Mendel no eran ni las más simples (la teoría de la herencia por mezcla explicaba con mayor soltura gran cantidad de observaciones), ni las menos conflictivas (las ideas de Mendel se oponían igualmente a las premisas del fijismo y a los intereses del transformismo). Pienso que los factores pragmáticos con los que Curd pretende agotar la explicación del descubrimiento no son desdeñables, pero sí son insuficientes. Considero que puede resultar útil para una línea de investigación sobre el descubrimiento el tener en cuenta también otro tipo de factores y no sólo los vinculados con el principio peirceano de "economía". Los trabajos de Thomas Nickles³ tendientes a mostrar la relevancia epistemológica del concepto de "problema científico" y sus desarrollos en torno al tema de la racionalidad del descubrimiento ofrecen un panorama más rico y promisorio. La introducción que este autor hace de factores explicativos tales como la ignorancia, el sesgamiento teórico, la aceptación heurística de falsas premisas, o la minimización consciente de cláusulas iniciales conflictivas permite, al menos en principio, dar cuenta de gran cantidad de casos, como el de Mendel, que de otro modo quedarían sin una adecuada explicación filosófica.

3 Nickles, T., "Can Scientific Constraints Be Violated Rationally?", en Thomas Nickles, op. cit.

Cambios científicos y la propuesta de Laudan

Daniela Bargardi

CIUNSa - P.I. 647

Los estudios epistemológicos centrados en la perspectiva histórica de la ciencia, muestran un cambio en su concepción, y muy especialmente en el desarrollo de la investigación científica. Entre los filósofos de la ciencia que promueven modelos de cambios científicos, Larry Laudan señala que es posible lograr una forma de relación entre racionalidad y progreso científico, si se reconoce que:

Los estudios sobre el desarrollo histórico de la ciencia han dejado patente que todo modelo normativo de la racionalidad científica que deba poder mostrar que la ciencia ha sido una gran empresa racional tiene que conjugarse con algunos rasgos persistentes del cambio científico...como el de la evidencia histórica.

(Laudan.1997, p.9).

Nuestro punto de partida serán las dos tesis que enuncia en su obra 1997, *El Progreso y sus Problemas*, y pretendemos discutir la vinculación entre resolución de problemas y progreso de la ciencia:

1- La primera y esencial prueba de fuego para

una teoría es si proporciona respuestas aceptables a preguntas interesantes."

2- *"Al valorar los méritos de las teorías, es más importante preguntar si constituyen soluciones adecuadas a problemas relevantes, que preguntar si son "verdaderas," "corroboradas", o "confirmadas" de cualquier otro modo en el marco de la epistemología del momento."* (Laudan-1977, p 42).

Para el análisis de su propuesta incluiremos una perspectiva sincrónica de sus ideas referidas por un lado, a reglas metodológicas, a la tradición en investigación y los problemas científicos. Y por otro, el modo como resuelve el paso de una teoría a otra, desde una perspectiva diacrónica.

Laudan puede ser ubicado dentro de la corriente epistemológica - historicista en tanto considera a la ciencia como una actividad que debe ser comprendida no sólo metodológicamente, sino también en su desarrollo temporal.

Define a la ciencia como una actividad de resolución de problemas empíricos acerca del mundo natural, y social. Esta forma de definir "ciencia", nos lleva a pensar en un fuerte pragmatismo, donde los aspectos teórico-conceptuales parecen no ser tan relevantes. Sin embargo, en la obra citada, vemos que si bien parte de la resolución de problemas empíricos, su concepción de cómo se resuelven, el valor de las teorías, e incluso la contextualización de tales problemas, indican la presencia de fundamentos que permitirían atenuar esa calificación.

Reconoce la dificultad para definir los problemas empíricos y decide hacerlo más bien de un modo descriptivo diciendo que son situaciones fácticas que nos sorprenden como extrañas, o que necesitan una explicación como ocurriría con la pregunta ¿ con qué velocidad caen los cuerpos cerca de la tierra?. Estas y otras situaciones fácticas referidas al mundo incluyen hasta los problemas de la historia en tanto forman parte del mundo.

Otro requisito que deben cumplir estos problemas empíricos es el de estar en un contexto, lo que permite reconocer el valor que le da a la teoría. Los problemas se plantean dentro de un ámbito determinado y aunque

surgen de un trasfondo teórico, son empíricos porque refieren al mundo.

Sin embargo, la pregunta que originó el problema anteriormente citado, tiene supuestos teóricos tales como la concepción de “cuerpo”, “tierra”, “uniformidad”, etc, los que a pesar de ser teóricos refieren al mundo. De modo que puede tornarse difícil aceptar la clasificación entre problemas empíricos y problemas conceptuales, salvo la aclaración que el autor hace, “los empíricos refieren al mundo natural”.

Su taxonomía incluye la diferencia entre “empíricos resueltos”, “empíricos no resueltos” y “anómalos”. Cada uno de ellos cumple una función en el desarrollo científico. Así, los anómalos constituyen pruebas en contra de las teorías, los no resueltos apuntan a una posibilidad de solución teórica posterior, y los resueltos serían el aval de una teoría.

Ahora bien, si solamente aceptáramos los problemas empíricos, encontraríamos serios impedimentos para considerar los cambios científicos, o progreso de la ciencia, a la vez que las dos tesis planteadas carecerían de valor. Quizás sea ésta una de las razones por las cuales plantea, la existencia de problemas conceptuales directamente vinculados a las teorías. En el comienzo de su obra, afirma:

Si los problemas son el punto de partida del pensamiento científico, las teorías el resultado final, cuyas funciones serían entre otras la de resolver ambigüedades, mostrar que lo que sucede es en cierto modo inteligible y predecible.

(Laudan, 1977, p.41).

Esta afirmación, relacionada con su tesis 1, no fue considerada en toda su importancia por filósofos de la ciencia contemporánea, dado que a su entender, sólo buscaron equiparar las soluciones de los problemas de modo que se pueda “confirmar” una teoría, o falsarla por falta de acuerdo con los hechos, en alusión a epistemólogos de la corriente no historicista.

Por lo tanto es necesario presentar algunos aspectos de los

problemas conceptuales, los cuales se presentan en una teoría, en circunstancias vinculadas:

1- Con su lógica interna, tales como la inconsistencia o ambigüedad semántica – conceptual, relacionadas con la estructura interna de las teorías.

2- Cuando se adoptan concepciones metafísicas o supuestos acerca del mundo que contravienen a la tradición y no pueden ser sostenidas en términos de “doctrinas epistémicas y metodológicas”.

O se vulneran principios científicos.

Retomando la tesis 2, y en relación a los dos tipos de problemas, empíricos y conceptuales destacados por Laudan, puede uno estar dispuesto a considerar como posibles los cambios científicos, en tanto la definición de ciencia como actividad de resolución de problemas empíricos resultaba insuficiente para explicar progresos científicos. Si bien para Laudan ese sería un modo diferente y nuevo de considerar la ciencia en tanto nos proporciona la posibilidad de salir de lo que llama “sabiduría convencional”, supuesta tanto por historiadores como por filósofos de la ciencia, es oportuno tener en cuenta la evolución histórica en su aspecto diacrónico, y una evaluación cognoscitiva de la ciencia, en sentido sincrónico.

La historia de la ciencia da cuenta de problemas que no son empíricos, sino teóricos, como los planteos que los críticos de Ptolomeo, Copérnico, Freud, entre otros, hacen a cuestiones teóricas - conceptuales que les impidieron resolver problemas empíricos. La ciencia está así en función de la resolución de problemas, pero éstos se resuelven dentro de las teorías.

En el modelo de cambio científico de Laudan, los problemas anómalos son los de mayor importancia, en tanto son los que ponen en riesgo a las teorías, aunque para el autor no las refutan. Sin embargo, la consideración que ofrece acerca de los problemas obedece a lo que Laudan

llama “el peso racional cognitivo” que poseen y la relación con las teorías científicas propias. A esto se debe añadir “peso racional no cognitivo”, constituido por los aspectos sociales, éticos, religiosos, y morales. Lo que podría llamarse la dimensión externa de la investigación científica.

La complejidad del modelo se acentúa cuando se plantean los distintos tipos de relaciones entre los problemas y las teorías, ya sean las específicas o propias de cada problema, o entre teorías colindantes. No obstante, el cambio o progreso científico lo postula a partir de dos ejes sobresalientes:

- 1- En los problemas no resueltos, ya sean empíricos o conceptuales que permitirán la evaluación de las teorías y un análisis del progreso que se puede dar en relación a lo que llama “tradición en investigación”.
- 2- Logrando el objetivo central de la ciencia, que consiste en aumentar el número de problemas resueltos, de modo de superar los problemas anómalos o los inconvenientes conceptuales.

Tenemos así un enfoque diacrónico del modelo científico de Laudan, pero qué ocurre si miramos la propuesta desde un punto de vista sincrónico.

En este sentido debemos considerar la tradición científica y su relación con la teoría o teorías que sustentan los problemas, ya sean conceptuales o empíricos, y las normas que constituyen las metodologías empleadas.

Destacaremos el concepto de tradición en investigación por considerar que el mismo es central para abordar el modelo de cambio propuesto.

Una tradición de investigación es un conjunto de suposiciones generales sobre entidades y procesos de un dominio de estudio, y sobre los métodos

apropiados que deben ser utilizados para investigar problemas y construir teorías, en aquel dominio .
(Laudan 1977, p. 81).

Los cambios científicos en este modelo, tienden a conjugar lo sincrónico con lo diacrónico, de modo que tanto puede tratarse de la relación entre una teoría y los problemas que surgen en ese dominio, como en la relación entre problemas, teorías y tradición en investigación.

Laudan propone opciones para el análisis de cambio científico, por un lado el modo cómo evoluciona una tradición en investigación tomada como una unidad de conocimiento donde confluye lo diacrónico y lo sincrónico y, en función del aumento de resolución de problemas. Y por otro, el cambio de una tradición de investigación a otra distinta. En este caso se plantea el problema que se dió en el esquema kuhniano, y que refiere a la "elección de teorías", aunque en este caso se trata de "elección de tradiciones".

¿Cuáles serían las razones para optar entre tradiciones, si Laudan no acepta los modelos de racionalidad, relacionado con verdad, probabilidad, falsedad, como vimos en su tesis 2?.

Dirá que para elegir entre tradiciones, es necesario "tener buenas razones" y las mismas se las tiene cuando se maximiza el progreso científico de las tradiciones de investigación. Sin duda que esto nos está marcando la necesidad de considerar, o un nuevo concepto de racionalidad que permita aceptar "las buenas razones" de Laudan, o bien poner entredicho la racionalidad del modelo que propone.

Se podría decir que los epistemólogos orientados hacia un estudio de la ciencia relacionada con aspectos externos a la investigación, como la historia, la sociología, se encuentran entre dos caminos: aceptar el sentido fuerte de racionalidad, que operaba en la tradición de la investigación o postular criterios racionales como en el caso de Laudan basados en lo que llama "unidades de cambio" y que consiste en la resolución de problemas vinculados con dos factores importantes: la metodología y la visión del mundo.

De cualquier modo y volviendo a lo que señalábamos al comienzo, lo más importante en el modelo de Laudan es su consideración de ciencia centrada en la capacidad que tienen las teorías de resolver problemas, siendo éste el único modo de lograr el progreso científico.

Podríamos así concluir diciendo que el modelo de Laudan se afirma en la concepción de ciencia como un movimiento continuo, cuyo núcleo teórico es la resolución de problemas empíricos y el reconocimiento de aspectos metodológicos que intervienen en toda tradición de investigación. En este juego diacrónico y sincrónico el modelo de Laudan reconoce la historia externa de la ciencia pero la juzga a partir de la historia interna.

BIBLIOGRAFÍA

Laudan, L., (1986), *El progreso y sus problemas*. Encuentro Ediciones.

Estany, A., (1990), *Modelos de cambio científico*. Ed. Crítica. Barcelona.

Empirismo constructivo: observaciones e inferencias inductivas.

Juan Manuel Comesaña

Universidad de Buenos Aires

Bas van Fraassen opuso al realismo científico un tipo especial de irrealismo que llamó “empirismo constructivo”.¹ En este trabajo quiero mostrar que van Fraassen no respondió de manera adecuada a una crítica a su posición formulada, entre otros, por Alan Musgrave:² en principio, las razones para rechazar el realismo son también razones para rechazar el empirismo constructivo.

Van Fraassen identifica al realismo científico con las dos tesis siguientes:

- 1) el objetivo de la ciencia es el de proporcionar, en sus teorías, una descripción literalmente verdadera acerca de cómo es el mundo;
- 2) la aceptación de una teoría científica implica la creencia de que es verdadera.

Debe notarse que, en la tesis 1), es esencial que diga “literalmente verdadera” en lugar de

1 Cfr. van Fraassen, B., (1980), *The Scientific Image*, Clarendon Press.

2Cfr. Churchland, P.; Hooker, C., (eds.), (1985), *Images of Science*, The University of Chicago Press.

simplemente “verdadera”; ya que, si estuviera formulada de esta última manera sería una tesis también aceptable para alguien que no sea realista en el sentido aquí discutido. En efecto, considérese por ejemplo la oración:

«Los electrones tienen carga negativa».

El instrumentalista (que, por supuesto, no es realista) también puede sostener que esa oración es verdadera, aunque interpretada, por ejemplo, como:

Si tienen las experiencias X_1, \dots, X_n , se tendrán las experiencias K_1, \dots, K_i .

Que el realista acepte que el objetivo de la ciencia es la verdad “literal” quiere decir, por el otro lado, que, por ejemplo, “Los electrones tienen carga negativa” quiere decir que los electrones tienen carga negativa.

El empirismo constructivo puede caracterizarse, a su vez, con estas otras dos tesis:

1') el objetivo de la ciencia es el de proporcionar teorías empíricamente adecuadas;

2') la aceptación de una teoría científica implica la creencia de que es empíricamente adecuada.³

Suponiendo que esté claro el concepto de *verdad literal*,⁴ la pregunta clave para entender la diferencia entre realismo científico y empirismo constructivo es, por supuesto, la siguiente: ¿cuál es la diferencia

3 Además de la adhesión a un programa de investigación del cual la teoría en cuestión forma parte.

4 En adelante, simplemente “verdad”.

entre verdad y adecuación empírica? La respuesta es que sostener que una teoría científica es empíricamente adecuada es lo mismo que sostener que sus enunciados observacionales (incluidas las generalizaciones empíricas) son verdaderos, mientras que sostener que es verdadera es sostener que *todos* sus enunciados lo son.

Supongamos que una teoría empírica es el conjunto de enunciados formado por los principios de esa teoría y cerrado por consecuencia lógica. Los enunciados observacionales de una teoría serán entonces aquellos enunciados de ese conjunto que contengan exclusivamente términos observacionales (es decir, términos referidos a entidades observables o a propiedades cuya presencia o ausencia en un determinado objeto es decidible por observación más o menos directa). (Hablando más estrictamente, sostener que una teoría es empíricamente adecuada es, para van Fraassen, sostener que hay al menos una interpretación de la subestructura empírica de la teoría que es un modelo, ya que van Fraassen prefiere la explicación de Suppes acerca de qué es una teoría. Sin embargo, esta parte del empirismo constructivo no parece pertinente para el problema que se tratará aquí.)

Se ve inmediatamente, entonces, que aceptar el empirismo constructivo implica aceptar que hay una distinción entre entidades observables e inobservables. En efecto, y en contra, por ejemplo, de Maxwell,⁵ van Fraassen cree que la distinción observacional-no observacional no sólo puede hacerse sino que tiene importancia para la filosofía de la ciencia. Van Fraassen admite, de todas maneras, que el predicado "observable" es vago, aunque no cree que esa vaguedad sea un obstáculo para la importancia de la distinción.

El empirismo constructivo suspende el juicio sobre la verdad o falsedad de la parte no observacional de una teoría, ya que van Fraassen cree que arriesgar un valor de verdad para los enunciados que contienen

5 Cf. "The Ontological Status of Theoretical Entities", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1962.

términos referidos a inobservables es, al mismo tiempo, peligroso e innecesario. Es peligroso porque la aceptación de la verdad de esos enunciados no está justificada por la aceptación de la parte empírica de la teoría. Y es innecesario ya que sólo con esta parte es posible explicar todo lo que necesitamos explicar, a saber, cuáles son y cómo se comportan las entidades observables con las cuales tenemos que tratar.

Por ejemplo, para entender por qué este cuervo es negro basta con saber que todos los cuervos lo son. Para van Fraassen la filosofía de la ciencia realista surge del deseo de encontrar explicaciones *también* para este tipo de generalizaciones. Pero él cree que ese deseo es autodestructivo ya que, dada cualquier afirmación, siempre puede pedirse que se de una explicación de ella. Sin embargo las únicas explicaciones que necesitamos, parece creer van Fraassen, son las necesarias para manejarnos en el ámbito de las entidades observables.

Alan Musgrave criticó tanto la idea de que los enunciados referidos a inobservables son superfluos como la idea de que están injustificados, pero es esta última crítica la que quiero comentar aquí. Sólo explicaré brevemente, entonces, la primera crítica de Musgrave y la respuesta de van Fraassen a ella. Musgrave cree que es necesario sostener que las teorías científicas aspiran a la verdad para explicar el progreso de la ciencia (adhiriendo de hecho al argumento de la "convergencia" formulado por Boyd). Para van Fraassen, por el contrario, las teorías científicas tienden a ser mejores que sus antecesoras porque compiten entre ellas. Más allá de los posibles méritos de esta respuesta, debe tenerse en cuenta que los argumentos de van Fraassen para desechar la necesidad de explicación de las generalizaciones empíricas no parecen suficientes.

Veamos ahora la discusión acerca de la justificación de la verdad de los enunciados no observacionales. Para entender la crítica de Musgrave es necesario notar primero qué tipo de inferencias debe considerar van Fraassen como inferencias aceptables, dado su empirismo constructivo. Van Fraassen acepta que varios testeos exitosos de una teoría son un indicio inductivo favorable acerca de su adecuación empírica, es decir, *acerca del comportamiento futuro de la teoría*: "al aceptar cualquier teoría

como empíricamente adecuada, estoy arriesgando el cuello".⁶ Van Fraassen no pone nunca un ejemplo tan simplificado como éste, pero supongo que el empirismo constructivo debe aceptar las conclusiones de inducciones por enumeración simple⁷ como la siguiente:

X es cuervo y es negro.
 X_1 es cuervo y es negro.
 X_2
 ...
 X es cuervo y es negro.
 Por lo tanto, todos los cuervos son negros.

Aceptar tipos de inferencias como éstas implica en efecto, desde cualquier punto de vista, arriesgar el cuello (aunque esto sea seguramente inevitable). Pero, ¿cómo se justifica la verdad de un enunciado que se refiere a entidades no observables? Una reconstrucción de ese proceso puede ser la siguiente:

- 1) Se observa que todas las entidades del tipo a presentan la característica b (por ejemplo, que todos los cuervos son negros).
- 2) El que las entidades del tipo a tengan la característica c (no observable) sería una buena explicación de que presenten la característica b .
- 3) No se conocen explicaciones mejores del hecho de que todos los a son b .
- 4) Por lo tanto, todos los a son c (por ejemplo, todos los cuervos tienen determinado gen).

6 Cfr. van Fraassen, B., *op. cit.*, p. 72.

7 Por supuesto, con las restricciones inductivas habituales acerca de la muestra: que sea numerosa, que no haya ningún contraejemplo, que sea variada, etc.

La estructura de este argumento (un tipo de abducción) no es exactamente igual a la del razonamiento inductivo anterior, aunque comparten una característica fundamental: ambos son no concluyentes; su conclusión no se deriva de las premisas.

Veamos ahora la crítica de Musgrave:

La principal dificultad para el realismo han sido siempre los argumentos escépticos al efecto de que nunca podemos saber que una teoría científica es verdadera... Esto es también una dificultad para el empirismo constructivo. Los mismos argumentos pueden usarse para mostrar que nunca podemos saber que una teoría científica es empíricamente adecuada...⁸

Es decir, si aceptar que una teoría es empíricamente adecuada es arriesgar el cuello, ¿por qué no arriesgarlo un poco más y aceptar que es verdadera? Esta pregunta, creo, es una reformulación adecuada de la crítica que Musgrave le dirige a van Fraassen.⁹

¿Que podría responder van Fraassen? La primera respuesta que salta a la vista es que no es lo mismo arriesgar un poco el cuello que arriesgarlo mucho, es decir, que no es lo mismo aceptar inferencias inductivas desde *observables* hacia *observables* que aceptar inferencias desde *observables* hacia *inobservables*. En otras palabras, aunque en ambos casos se trata de estrategias inductivas de inferencia, el primer tipo parece ofrecer más garantías que el segundo.

Pero si se acepta que la distinción observables-inobservables es una distinción de grado (como ya vimos que van Fraassen acepta), ¿cómo

8 Cfr. Churchland y Hooker, *op. cit.*, p. 199.

9 Y es también una reformulación adecuada de la crítica hecha a van Fraassen por Devit, en el capítulo 8 de *Realism and Truth*, (1984), Princeton University Press,

sostener que existe una distinción esencial entre una inferencia entre los tipos de inferencias mencionadas?

Van Fraassen parece no darse cuenta de esta simetría. En su respuesta a Musgrave dice:

Supóngase que nada puede justificar una creencia salvo los datos a favor de ella. Por más flexiblemente que se interprete esto, significa que podemos tener datos a favor de la verdad de una teoría sólo por intermedio de los datos a favor de su adecuación empírica. Los datos a favor proporcionan todavía alguna razón para creer en la verdad, por así decirlo a infirmiori [así como se puede decir que una razón a favor de (A y B) es a fortiori una razón a favor de A, ¡una razón a favor de B puede ser llamada una razón a infirmiori a favor de (A y B)!], pero la creencia adicional es supererogatoria.¹⁰

Van Fraassen puede tener razón al sostener que sólo podemos justificar la aceptación de una teoría como verdadera por la aceptación de la misma teoría como empíricamente adecuada (si aceptamos, para seguir el argumento, que la distinción observable-inobservable es plausible y útil). Pero podría decirse que si la inferencia desde la adecuación empírica hacia la verdad tiene la forma de “A’ por lo tanto ‘A y B’”, entonces la misma forma tiene la inferencia desde los datos observados hacia la adecuación empírica.

En otras palabras, si bien es cierto que el tipo de inferencia que puede justificar la aceptación de una teoría científica como verdadera es una inferencia inválida desde el punto de vista deductivo (supongo que es eso lo que van Fraassen quiere mostrar con su ejemplo de razón a infirmiori), deben aceptarse dos cosas. En primer lugar, esto sólo sería un defecto

10 Cfr. Churchland y Hooker, op. cit., p. 255.

insuperable para un deductivista *à la* Popper.

En segundo lugar, y más importante para el caso que estamos tratando, también la inferencia que puede justificar la aceptación de una teoría científica como empíricamente adecuada es una inferencia inválida desde el punto de vista deductivo. Es decir, si la creencia en la verdad de una teoría es supererogatoria también lo es la creencia en su adecuación empírica. Para sostener su posición, van Fraassen debería dar argumentos adicionales que desestimen esta crítica.

Sobre las reglas de inferencia inductiva: una discusión de la paradoja de Goodman.

Eleonora Cresto

Universidad de Buenos Aires - CONICET (Becaria)

Desde los trabajos de Goodman de (1946) y, sobre todo, de (1954) -fecha correspondiente a la primera edición de *Fact, Fiction and Forecast* - mucho se ha escrito sobre las posibilidades de evitar su famosa paradoja, las razones por las cuales no podemos impedir que la paradoja surja, o las razones por las cuales el “nuevo enigma de la inducción” no merecería tomarse en serio. (Como muestra de lo prolífico que ha resultado el tema en más de cincuenta años, puede consultarse una magnífica compilación hecha por Stalker (1994)). Lamentablemente, creo que aun persisten confusiones notables respecto del alcance que tiene exactamente el planteo de Goodman. Como muestra de ello, me centraré aquí en un comentario de Ian Hacking (1994). Hacking, entre otras cosas, sostiene que la paradoja de Goodman muestra de modo patente cómo ciertas supuestas reglas inductivas llevan a contradicción, y son por lo tanto inútiles hasta tanto no se den las restricciones pertinentes. Intentaré mostrar que, por el contrario, las contradicciones surgen del hecho de cometer violaciones expresas a ciertas reglas. El problema no reside en las reglas de inferencia inductiva, sino en el hecho de que no se las usa correctamente.

Para llevar a cabo mi argumentación, me

ocuparé primero de proponer un conjunto de reglas básicas de inferencia inductiva. Para ello me basaré en un marco conceptual afín al de Reichenbach y su interpretación frecuencial de la probabilidad; mi objetivo en este punto es sistematizar algunas ideas conocidas. Mostraré luego por qué la citada tesis de Hacking está básicamente equivocada.

Como es sabido, Goodman formula su paradoja aproximadamente en estos términos. Consideremos esmeraldas examinadas antes de un tiempo *t*. Suponiendo que todas ellas hayan sido verdes, las observaciones en cuestión apoyan la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes, y por ello mismo la predicción de que la próxima esmeralda observada después de *t* será verde. A continuación se ofrece la definición de un nuevo predicado, «verdul»: *x* es verdul si es examinado antes de *t* y es verde, o es examinado después de *t* y es azul. Según esta definición, las esmeraldas observadas son verdules, lo cual apoya la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdules y permite predecir que la próxima esmeralda a observar después de *t* será... azul, por definición de verdul. La propia sugerencia de Goodman frente al enigma consiste en admitir que no toda hipótesis es *proyectable* (o dicho de otra manera, no toda hipótesis es capaz de tener instancias de confirmación): sólo lo son aquellas que cuentan con predicados bien *arraigados* por su uso en inducciones pasadas.

Según una opinión bastante extendida, ninguna regla inductiva es satisfactoria hasta tanto no consigamos un criterio claro para justificar nuestro rechazo de predicados anómalos como «verdul». Hacking puede considerarse un autor paradigmático enrolado en esta posición. Si bien Hacking se ocupa en particular de atacar las reglas mencionadas en Russell (1912), debe señalarse que el modo de argumentar de Hacking puede hacerse extensivo a cualquier otra propuesta de reglas más refinada. En particular, es evidente que la crítica alcanza a la llamada «regla directa» de Reichenbach y sus aplicaciones al caso singular. (Es sabido además que Hacking rechaza la apelación reichenbachiana a una secuencia infinita de eventos para definir la probabilidad, pero ello constituye un asunto independiente).¹ Es

¹ Véase Hacking (1965), en especial el cap. IV.

interesante advertir que inclusive Salmon, conocido defensor de las ideas de Reichenbach, acepta que la paradoja de Goodman supone un serio inconveniente para la viabilidad de tales reglas.² Trataré de mostrar que esto no es así. Para ello comenzaré por explicitar de manera informal una posible versión de las reglas en cuestión:

(R1): Regla de «inducción por enumeración», o «regla directa»: Infiera la probabilidad de un atributo en un colectivo (interpretándolo como el límite de su frecuencia de aparición en una secuencia infinita), a partir de la observación de la frecuencia de dicho atributo en una muestra finita, aleatoria y razonablemente grande;³ esto es: Dado que $F^n(A, C) = m/n$, inferir que $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A, C) = m/n$.

(El buen uso de esta regla supone cumplir con requisitos metodológicos tales como cuidar que la selección de los casos individuales que componen la muestra se haga aleatoriamente)⁴

La regla prescribe que si contamos con cierta frecuencia de casos positivos en una secuencia de observaciones pasadas, extendamos esa misma frecuencia de ocurrencias a toda continuación futura de la secuencia inicial; si la secuencia alcanza un límite, de este modo podremos llegar a descubrirlo: cuando la secuencia inicial (de casos observados) sea lo suficientemente grande, la frecuencia de la secuencia infinita conformada por casos no observados diferirá de la frecuencia observada tan poco como

2 Salmon (1967), n. 132.

3 Véase Reichenbach (1949) y (1938), cap. V., o también Salmon (1967).

4 Véanse, además de las ya citadas obras de Reichenbach, Von Mises (1957), o un extenso comentario sobre el tema en Salmon (1984), cap.3.

se quiera.⁵ Por supuesto, esta regla no nos permite inferir nada sobre un caso singular. Para ello es necesario considerar otro tipo de recursos:

Reglas de aplicación de (R1) al caso singular:

(R2): Dado un evento singular e y un predicado A , identifíquese al evento como un miembro de alguna clase apropiada de pertenencia o colectivo C , respecto del cual sea posible evaluar la probabilidad de A por aplicación de (R1). Para identificar la clase de pertenencia apropiada, debe considerarse todo el conocimiento relevante disponible.

(R3): (Regla de asignación de pesos).

Asigne un peso a la afirmación de que el hecho singular en cuestión posee el atributo cuya frecuencia se evaluó por (R1); el peso será igual al valor de la probabilidad obtenido por aplicación de (R1) sobre la secuencia identificada por (R2).⁶

Es decir:

Dado que $\text{prob}(A, C) = m/n$, y dado que $e \in C$, asignar un peso al enunciado " $e \in A$ ", tal que:
peso de " $e \in A$ " = $\text{prob}(A, C) = m/n$

5 La regla enfrenta diversos problemas de fundamentación, reconocidas por el propio Reichenbach (ver por ej. Reichenbach (1938), pp. 360 y ss.) Para propuestas de solución véase Salmon (1967) y (1963); para una investigación reciente sobre el tema véase por ejemplo Juhl (1994).

6 Para una explicación detallada del concepto de peso véase Reichenbach (1949), p.378 y ss. y (1938), pp. 312 y ss.

Regla de inferencia para el caso singular:

(R4): A partir de premisas adecuadas, que afirmen la probabilidad estadística de cierto atributo («prob (A/C) = m/n ») según ha sido inferida por (R1), y la identificación según (R2) de un evento singular como un miembro del colectivo correspondiente («e es C»), concluya el enunciado de que «e es/será A», y simultáneamente califique a dicho enunciado según el peso o valor de apuesta obtenido de la aplicación de (R3); no afirme el enunciado sin su correspondiente calificación.

Esto es,

Dados los enunciados “prob (A,C) = m/n ” y “e tiene la propiedad C”, concluir que “e es/será un A” con un peso asociado de m/n .

Dicha calificación o peso *no forma parte del enunciado-conclusión*, es decir que no constituye un calificativo modal que pertenezca a la conclusión sino un calificativo de la *relación* existente entre premisas y conclusión.⁷ Ello constituye un modo elíptico de referir a la evidencia total disponible.

La fuerza inductiva del razonamiento dependerá del peso que se asigne a la conclusión, de manera que un argumento inductivo será tanto más fuerte cuanto más alto sea el peso asignado. Puede mostrarse (no lo haré aquí, por falta de espacio) que un conjunto de reglas como el propuesto, con las restricciones señaladas, evita dificultades como la conocida paradoja

7 Esta evaluación metalingüística del enunciado es equivalente a lo que Skyrms llama «probabilidad epistémica» de un enunciado. Véase Skyrms (1966), pp. 15 y ss.

de la lotería o el tipo de paradoja señalada por Hempel (1965).⁸

¿Cómo se aplicaría la crítica de Hacking al conjunto de reglas que ahora estamos considerando? Pues bien, sea A el atributo «ser verde» (o la clase de las cosas verdes); B = la clase de las cosas azules; C = la clase de las esmeraldas; D = la clase de las cosas verdes. Entonces, para una frecuencia observada antes de t que arroje que $F^n(A, C) = m/n$, será igualmente cierto, por razones semánticas, que se observó que $F^n(D, C) = m/n$. Luego, por aplicación de las reglas mencionadas de (R1) a (R4), (suponiendo que hemos cumplido con todos los requisitos especificados más arriba para la correcta aplicación de tales reglas, y que no contamos con ninguna otra información adicional relevante) la probabilidad de que una esmeralda sea verde es igual a la probabilidad de que sea verdul, pero entonces resulta que el peso asociado a la predicción «la próxima esmeralda observada (después de t) será verde» es igual al peso de la predicción «la próxima esmeralda observada después de t será azul». Por supuesto, toda vez que m/n sea superior a 1/2, nos encontraremos con un problema, pues los atributos «verde» y «azul» son mutuamente excluyentes, de modo que estaríamos violando el cálculo de probabilidades. En palabras de Hacking, «El ejemplo [verdul] se propone para establecer la invalidez de una forma de argumento [léase aquí: `se propone para establecer la incorrección de una forma de argumento inductivo']» (Hacking (1994), p.200). Si deseamos que la presente versión de la paradoja de Goodman sea aún más parecida a la versión original, podemos exigir que m/n sea una fracción muy cercana a uno, o directamente igual a uno, puesto que Goodman trata solamente con generalizaciones universales. Debería resultar claro que no es necesario restringir de esta manera el planteo del problema; de aquí en más me manejaré libremente con una extensión del caso de Goodman para fracciones de m/n diferentes de la unidad.

Frente a lo anterior Hacking sostiene que debemos explicitar alguna restricción del tipo «sólo pueden utilizarse predicados bien arraigados» o algo similar. Sin tal restricción, nuestras reglas inductivas serían

inconsistentes. Pues bien, creo que la explicitación de tal requisito es redundante. Mi posición es que las consideraciones ya mencionadas en el conjunto de reglas (R1) a (R4) son harto suficientes para descalificar los «casos verdul» sin agregados adicionales. Los «casos verdul» nos presentan una inconsistencia, simplemente porque en ellos nos apartamos de las reglamentaciones de (R1) a (R4). Esto es, *sólo aparentemente* las generalizaciones llevadas a cabo sobre observaciones de verdul cumplen lo prescripto por (R1):

$$\text{Dado que } F^n(D,C) = m/n, \text{ inferir que } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(D,C) = m/n.$$

Pues, si recordamos cómo hemos definido a una clase anómala del tipo «verdul», nos encontramos con que la aparente aplicación de (R1) oculta en realidad una aplicación de la siguiente regla anómala:

$$(R^*): \text{Dada una secuencia de } n \text{ observaciones tal que } n \text{ ocurre antes de } t, \text{ y dado que } F^n(A,C) = m_1/n, \text{ y } F^n(B,C) = m_2/n, \text{ inferir que } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,C) = m_2/n \text{ y } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(B,C) = m_1/n.$$

Es decir, dados dos atributos diferentes, considérese la frecuencia de aparición de cada uno de ellos en un colectivo, y a partir de allí, infiérase que la probabilidad del primero resulta de aplicar (R1) sobre la frecuencia observada del segundo, y viceversa. Para el caso en que los atributos a considerar sean incompatibles, además, (lo cual por supuesto sucede en el ejemplo de Goodman),

(R*) se transforma en

$$(R^{**}): \text{Dada una secuencia de } n \text{ observaciones tal que } n \text{ ocurre antes de } t, \text{ y dado que } F^n(A,C) = m_1/n, \text{ y } F^n(B,C) = 1 - m_1/n, \text{ inferir que } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,C) = 1 - m_1/n \text{ y } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(B,C) = m_1/n.$$

En suma, toda vez que consideramos un predicado del tipo *verdul* inevitablemente *violamos las reglas inductivas propuestas*, pues en verdad estamos haciendo uso de las reglas anómalas (R^*) o (R^{**}). Hay una diferencia fundamental, entonces, entre paradojas como la de la lotería, por citar un ejemplo, y la paradoja de Goodman. Paradojas del primer tipo nos muestran que era necesario marcar restricciones a nuestras reglas de inferencia inductiva si deseamos evitar inconsistencias (me refiero a restricciones del tipo “no puede afirmarse la conclusión de una inducción sin su correspondiente peso”, o “debe considerarse todo el conocimiento relevante disponible”), pero no ocurre otro tanto con la paradoja de Goodman.

Debe quedar claro que en este trabajo no se intentó, en ningún momento, dar una respuesta al problema de cómo identificar los predicados que podemos legítimamente emplear. Según señala Goodman, *todo* predicado podría definirse de manera anómala, con lo cual toda aparente aplicación de (R_1) encubriría una aplicación de (R^*) o (R^{**}). (Es decir, todo predicado P «normal» del lenguaje podría definirse a través de un par (S, T) tal que si aplicamos (R_1) a la frecuencia observada de P en un colectivo, estamos simultáneamente aplicando (R^*) o (R^{**}) a las frecuencias observadas de S y T - por ejemplo, “verde” puede definirse a partir de “verdul” y “azurde”). Por supuesto, si bien todo predicado podría definirse de manera anómala, no *deseamos* definir de esta manera a todo predicado. Este tipo de decisiones acerca de qué predicados son legítimos y cuáles no, es como se sabe lo que impulsa a Goodman a hablar de *proyectibilidad* y *arraigo*. Ya sea que optemos por la solución nominalista de Goodman o por alguna otra, la decisión acerca de cuáles contarán como predicados “normales” es previa a la aplicación de cualquier regla de inferencia inductiva. Pero como hemos mostrado, tal decisión no constituye una restricción para mantener la consistencia de nuestras reglas (R_1) a (R_4), sino que, por el contrario, *ella es equivalente a la decisión acerca de cuándo estamos, de hecho, usando tales reglas*. Encontrar un criterio de decisión, por su parte, cae totalmente fuera de la discusión sobre reglas inductivas y problemas afines, de la misma manera en que cae fuera de nuestra discusión sobre reglas la decisión acerca de qué evento o conjunto de eventos cuentan como una

observación positiva de «verde» más bien que de «azul». Deslindar problemas que tradicionalmente han sido confundidos fue siempre un primer paso necesario para solucionarlos.

BIBLIOGRAFIA

- Goodman, N., (1946), "A Query on Confirmation", *Journal of Philosophy* 43, pp.383-385.
- Goodman, N., (1954), *Fact, Fiction and Forecast*. 4ta. ed: (1983), Cambridge, Harvard University Press.
- Hacking, I., (1965), *Logic of Statistical Inference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hacking, I., (1994), «Entrenchment», en STALKER, D. (1994) (ed), pp.193-223.
- Hempel. C., (1965), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press, Trad. cast.: (1988), *La explicación científica*, Barcelona, Paidós, pp.61-87.
- Jhul, C. F., (1994), «The Speed-Optimality of Reichenbach's Straight Rule of Induction», en *The British Journal of the Philosophy of Science*, 45, pp. 857-863.
- Reichenbach, H., (1949), *The Theory of Probability*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press. (Ed. alemana: 1935).
- Reichenbach, H., (1938), *Experience and Prediction*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Russell, B., (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

- Salmon, W., (1963)»La justificación pragmática de la inducción», en Swinburne, R. (comp.), (1974), *The Justification of Induction*, Oxford, Oxford University Press, trad. cast.: *La justificación del razonamiento inductivo*, (1976), Madrid, Alianza, pp.105-118
- Salmon, W., (1967), *The Foundations of Scientific Inference*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Salmon, W., (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Skyrms, B., (1966), *Choice and Chance. An Introduction to Inductive Logic*, Belmont, California, Dickenson Publishing Company.
- Stalker, D. (ed.), (1994), *Grue! - The New Riddle of Induction*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court.
- Von Mises, R., (1957), *Probability, Statistics and Truth*, 2da. ed. en inglés: New York, Macmillan.

Thomas S. Kuhn y Larry Laudan: algunos problemas en torno de la elección interteórica

Cecilia Duran

Universidad Nacional de La Plata

En *Más allá del Positivismo y del Relativismo* Laudan puntualiza sus críticas al relativismo post-positivista. En el presente trabajo expondremos algunas objeciones a la caracterización que Laudan hace de la posición de Kuhn respecto de dos cuestiones vinculadas con el problema de la elección interteórica. En primer lugar, nos referiremos a la relación entre inconmensurabilidad y relativismo epistemológico. En segundo lugar, trataremos la cuestión de la subdeterminación de la elección generada por los estándares de evaluación y su relación con el relativismo metametodológico.

El primer tema se vincula con la relación que Laudan establece entre Kuhn y las tesis e ideales neopositivistas. Al respecto, sostiene que el relativismo de Kuhn es una forma autoderrotista del neopositivismo ya que parte de la aceptación sin reservas de algunas de sus ideas centrales, y éstas lo conducen a una concepción relativista. Aquí nos interesa analizar una de las tesis de Laudan. Para ello expondremos en forma sintética la presentación de Laudan respecto del problema de la elección teórica racional en Kuhn bajo las siguientes tesis:

- 1) Kuhn acepta la concepción según la cual cada

teoría/paradigma tiene su propio lenguaje y que los lenguajes de teorías/paradigmas diferentes son distintos a pesar de que puedan compartir su vocabulario.

2) Para Kuhn la evaluación teórica global entre teorías o paradigmas rivales requiere de una previa comparación total y objetiva entre ellas.

3) "...Kuhn supuso (como los positivistas lo hicieron antes que él) que la elección entre teorías puede ser racional sólo si es posible realizar ejercicios de traducción...",¹ es decir, si son intertraducibles o traducibles a un lenguaje neutro respecto de ambos.

4) Kuhn sostuvo que las diferencias sustantivas que separan a los lenguajes de paradigmas rivales son insalvables a nivel de su traducibilidad. Los paradigmas rivales son inconmensurables.

De esto se sigue que el proceso de elección interteórica no está precedido por una evaluación global de los paradigmas rivales. Por ende, para Kuhn la elección teórica no puede ser racional. Además, Laudan agrega que la inconmensurabilidad (junto con la tesis de la indeterminación de la traducción) lleva al relativismo epistemológico, resumido por Laudan en la tesis según la cual: "la evidencia subdetermina radicalmente la elección teórica al punto que virtualmente cualquier teoría puede ser retenida racionalmente a la luz de cualquier evidencia concebible debido a que la evidencia subdetermina radicalmente a las teorías."²

Con respecto a este esquema queremos distinguir tres cuestiones:

- En primer lugar, así reconstruido el esquema de Laudan es

1 Laudan, L., (1996), pág. 9.

2 Laudan, L., (1996), pág. 5.

contradictorio. De las tesis (3) y (4) se sigue que en el marco teórico de Kuhn no hay posibilidad de que ninguna elección sea racional. Sin embargo, a renglón seguido, Laudan infiere que la posición de Kuhn implica que cualquier teoría puede ser racionalmente elegida. No es posible afirmar simultáneamente que ninguna elección es racional y toda elección lo es sin alterar el significado del término “racional” en alguna de sus dos ocurrencias. Esto quizá se aclare cuando, a continuación, exponamos nuestra segunda objeción.

- Según Laudan hay dos ingredientes neopositivistas, cuya aceptación lleva a Kuhn a formular la tesis de la inconmensurabilidad : 1) una teoría de la definición implícita o contextual y 2) la idea de que la elección interteórica involucra la traducción de un lenguaje a otro.

Contrariamente a Laudan sostenemos que la segunda noción no es premisa de la inconmensurabilidad entre paradigmas rivales. La tesis de la inconmensurabilidad surge de la teoría de la definición implícita y de la ideal de que la comparación interteórica total y objetiva (no la elección) requiere de la traducibilidad. Si aceptamos la tesis dos de Laudan, de la intraducibilidad se sigue directamente la irracionalidad de la elección. Nosotros agregamos que infiere esto si aceptamos previamente que la elección exige de la comparación estricta de contenidos. Esta afirmación pertenece al enfoque reduccionista acumulativista del neopositivismo pero no al de Kuhn. Dado que la orientación de Kuhn respecto del cambio revolucionario es antirreduccionista, nos parece inadecuado que se le adjudique la idea de que la elección interteórica involucra la traducción de un lenguaje a otro. Admitimos que lo que Laudan quizá nos está queriendo decir es que Kuhn intentó demostrar que el requisito neopositivista no puede cumplirse porque los paradigmas rivales son inconmensurables. Es decir, lo que Kuhn quiso demostrar es que *desde el punto de vista neopositivista* la elección interteórica no puede ser considerada, a su juicio, como racional. Pero si es así, Laudan, no debería haber empleado la frase “...*Kuhn supuso* (como los positivistas lo hicieron antes que él) que la elección entre teorías

3 Laudan, L., (1996), pág. 9 (la cursiva es mía).

puede ser racional sólo si es posible realizar ejercicios de traducción...”³ Creemos que los esfuerzos teóricos de Kuhn se dirigieron a tratar de hacer plausible la idea de que la intertraducibilidad no es condición necesaria de la racionalidad de la elección teórica.

• Por último, según Laudan, de la tesis de la inconmensurabilidad de los paradigmas (con el agregado de la tesis de la indeterminación de la traducción) se sigue una forma extrema de relativismo epistemológico según el cual “la evidencia subdetermina radicalmente la elección teórica al punto que virtualmente cualquier teoría puede ser retenida racionalmente a la luz de cualquier evidencia concebible debido a que la evidencia subdetermina radicalmente a las teorías.”⁴ En el caso de Kuhn creemos que sería importante señalar que la subdeterminación de las teorías por la evidencia no implica *per se* la subdeterminación de la elección. Si bien Kuhn admite que toda elección interteórica requiere de un elemento extra lógico y extra empírico, la elección quedaría subdeterminada sólo si este plus fuera una especie de comodín epistemológico que permitiese sancionar racionalmente cualquier elección. Si bien admitimos que este aspecto de la concepción de Kuhn es problemático, señalamos que Laudan debería haberlo incluido entre las premisas de su argumento.

La segunda cuestión que trataremos se refiere al problema de la subdeterminación de la elección teórica debida a los estándares de evaluación y al relativismo metametodológico que Laudan afirma se deriva de la concepción de Kuhn acerca de los estándares de evaluación.

Laudan afirma que según Kuhn:

- 1) Los paradigmas rivales difieren en sus estándares de evaluación.
- 2) Aún aceptando la posibilidad de que paradigmas rivales compartan estándares de evaluación, los resultados de su aplicación pueden

contraponerse.

3) Los paradigmas se autojustifican según sus propios estándares y descalifican a sus rivales según sus propios estándares.

4) Los estándares de evaluación son máximas y no reglas y son interpretadas en forma distinta incluso por los científicos que trabajan bajo una misma tradición

5) Los estándares de evaluación no están sujetos a una discusión racional, su adopción es una cuestión de gusto o convención no justificable apelando a la evidencia y a la razón, (esta tesis es definida por Laudan como la expresión del relativismo metametodológico)

De esto se sigue que para Kuhn la elección interparadigmática carece de una resolución racional y debe ser caracterizada como un cambio gestáltico.

La crítica de Laudan apunta a señalar la insuficiencia de la argumentación de Kuhn para sostener la tesis de la subdeterminación metodológica en su versión globalista. Según Laudan, es posible sostener que algunas inferencias ampliatorias no están subdeterminadas.

Nuestro punto de vista es que Kuhn no sostiene taxativamente que los estándares de evaluación no puedan ser objeto de discusión. Por el contrario, en *La Tensión Esencial* señala que es posible argumentar a favor y en contra de todo juicio evaluativo teniendo en cuenta casos arquetípicos de cumplimiento de los fines. Pero, como lo señaláramos, la tesis de la inconmensurabilidad, entre otros factores, elimina la garantía de que se obtenga una solución consensuada respecto de la disputa y proporciona una fuente de subdeterminación metodológica.

A su vez, creemos que el relativismo metametodológico de Kuhn se deriva de la imposibilidad de determinar empíricamente si un conjunto cualquiera de estándares permite seleccionar la teoría que cuente con

mayor apoyo inductivo. Kuhn relaciona el problema de la justificación de un conjunto cualquiera de estándares de evaluación con el problema de la inducción. Para Kuhn elegir un paradigma es proyectar su rendimiento futuro respecto de la resolución de sus propios problemas y poder determinar de alguna manera su carácter promisorio al respecto. Dado que aún no disponemos de una respuesta apropiada para el problema de la inducción, de la misma forma, a juicio de Kuhn, no hay una respuesta definitiva respecto de la eficacia de los estándares de evaluación para seleccionar la mejor alternativa. Por ende, esta cuestión no puede ser dirimida en el terreno de la experiencia.

Laudan sostiene, contrariamente a Kuhn, que los estándares de evaluación no subdeterminan necesariamente a la elección interteórica y que, además, es posible dirimir las cuestiones metodológicas apelando exclusivamente a la experiencia. Finalizamos el tratamiento del tema mencionando que a nuestro juicio tanto Kuhn como Laudan apelan a la autoridad de los expertos para legitimar las elecciones metodológicas.

Según Kuhn la justificación de la aplicación de una metodología en particular para elegir entre paradigmas rivales descansa en la autoridad de la tradición que se manifiesta en el grupo de expertos. A su vez, dicha tradición está representada por la ciencia normal. Por ende, el problema de la elección se resuelve privilegiando el criterio de los expertos, el cual queda relativizado a la tradición a la cual pertenecen. Por último, la prioridad de la opinión de los expertos se funda exclusivamente en razones de orden pragmático, es decir, en el éxito obtenido durante la fase de ciencia normal.

Respecto de Laudan, su metodología naturalista para seleccionar estándares de evaluación descansa, a su juicio, exclusivamente en elementos de carácter empírico, sin apelar al recurso de tener que concordar con el juicio de la elite científica. Una regla metodológica prueba su efectividad cuando promueve los fines deseados, y por lo tanto puede enunciarse una hipótesis que establezca la apropiada correlación medios-fines. Dicha hipótesis puede ser confrontada con casos de elección teórica en los cuales a juicio del autor sea posible descubrir la misma relación medios-fines que establece la hipótesis, con independencia del juicio de

los actores del episodio que se analice. Según Laudan, la historia de la ciencia nos muestra cuáles fines han sido realizados o promovidos y cuáles no, bajo el empleo de ciertas reglas. Esta afirmación de Laudan nos parece al menos problemática ya que, lo que realmente nos muestra el registro histórico es que ciertas teorías han sido rechazadas y otras aceptadas bajo la creencia de que las aceptadas promueven los fines propuestos y las rechazadas no. Cabe la posibilidad de que las rechazadas hubieran sido a la larga las que promovieran más eficazmente los fines propuestos y en ese caso la metodología nos haya conducido por el camino equivocado. Laudan mismo se percata de este problema y propone no tomar demasiado estrictamente su criterio naturalista para aceptar y rechazar metodologías. Para que el registro histórico se vuelva confiable como elemento de contraste debe suponerse que el juicio de las comunidades científicas es, en la mayoría de los casos, acertado.

Finalmente a modo de conclusión señalamos

1) Laudan interpreta erróneamente que Kuhn adopta el requisito neopositivista de intertraducibilidad a los efectos de que una elección teórica califique de elección racional y que así se vea forzado a adoptar una posición relativista e irracionalista. Precisamente porque no adopta ese requisito en particular, la forma de relativismo en que desemboca problematiza el vínculo entre la elección teórica y el agente del cambio. La racionalidad de una elección teórica depende fuertemente de la estructura de las comunidades científicas y no solamente de la estructura del lenguaje de los paradigmas. La racionalidad de la ciencia normal es la contracara de la incommensurabilidad de los paradigmas.

2) Visto de esta forma, el mayor problema de la

concepción de Kuhn no es la subdeterminación de los paradigmas por la evidencia empírica sino la posibilidad de hacer plausible el estrecho vínculo que su enfoque requiere entre tradición y racionalidad por un lado, y entre el conservadurismo de la tradición y la racionalidad de su reemplazo por el otro.

3) Laudan no identifica el genuino inconveniente que para Kuhn genera un relativismo metametodológico: la ausencia de una solución al problema de la inducción

4) La justificación pragmática del naturalismo normativo de Laudan tiene puntos de contacto con la justificación de la elección teórica en Kuhn basada en el juicio de los expertos: ambas suponen explícita o implícitamente que las decisiones respecto de la elección interteórica tomadas por los científicos han sido mayormente exitosas.

BIBLIOGRAFÍA

Kuhn, T. S., (1962) 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, Vol.2, nº2, Chicago, The Univ. of Chicago Press,

Kuhn, T. S., (1977), *The Essential Tension.*, Chicago and London, The Univ. of Chicago Press.

Kuhn, T. S., (1989), *¿Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos?*, Barcelona, Paidós.

Kuhn, T. S., «*The Road Since Structure*», Fine, A., Forbes, M., Wessels, L., (eds.), (1991), *PSA 1990*, East Lansing, Michigan, Philosophy of Science Association

Laudan, L., (1984), *Science and Values*. Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Press.

Laudan, L., (1996), *Beyond Positivism and Relativism*, Westview Press.

Evolución y Conocimiento

de Viana, M y Cornejo, R

Universidad Nacional de Salta.

La publicación en 1859 de "El Origen de las Especies", por Charles Darwin, constituyó un hito en la historia de las ciencias y adquirió para la biología carácter de paradigma ya que la visión darwiniana era incompatible con la filosofía tradicional que dominaba el pensamiento del siglo XIX, basada en la búsqueda de la justificación última, las causas más elevadas.

La revolución de Darwin consistió en examinar la variación individual que previamente había sido descartada como ruido. La variación entre individuos de una especie y la variación entre especies ya no era diferente, estaban causalmente conectadas y su explicación no requería de fuerzas divinas. La revolución materialista en Biología se fue completando con el redescubrimiento de los trabajos de Mendel, los posteriores avances teóricos en genética y el reconocimiento de que la evolución es un proceso estocástico, lo que finalizó con la idea de ortogénesis (tendencias impulsadas por fuerzas invisibles). En la actualidad, la Teoría de la Evolución es una síntesis de las ideas de Darwin y la genética moderna (Teoría Sintética).

Por una parte, la visión darwiniana basada en dos ideas fundamentales: **el árbol de la vida,**

-las diferentes especies que hoy pueblan la tierra, tienen antepasados comunes. Hay un sólo árbol para la vida terrestre, es decir que para cualquier par de especies actuales, existe otra especie que es su antepasado común- y **la selección natural** -basada en la supervivencia y reproducción diferencial de los organismos de una población y es el proceso responsable del árbol único de la vida.

Por otra parte, una explicación sobre la naturaleza de la herencia y cómo se produce y es transmitida la variación. Existen tres constituyentes principales en el proceso de evolución por selección natural. En primer lugar debe haber variación entre los organismos de la población (que se produce por mutación, migración y recombinación). En segundo lugar, la variación debe producir diferencias en eficacia (supervivencia - reproducción). En tercer lugar, las características deben ser heredadas. En síntesis, la evolución por selección natural exige variaciones en eficacia que sean heredables.

El árbol de la vida es el patrón que la evolución produjo y la selección natural, según la hipótesis de Darwin, es el proceso principal que explica los dos sucesos que ocurren en el árbol: la *microevolución*, que son los cambios que ocurren dentro de una especie, y la *macroevolución*, que trata el surgimiento y extinción de las especies.

Dado que la selección natural opera de forma más evidente en los cambios a pequeña escala, que tienen lugar dentro de un único linaje (especie, microevolución), uno de los temas candentes en la actual teoría de la evolución, se refiere a la importancia de la selección natural como causa de la evolución. En este aspecto, Gould, Eldredge y Goodwin entre otros, trabajan en tres temas principales a los efectos de modificar y ampliar la teoría darwiniana:

- **Teoría jerárquica de la selección natural** en la que el gen es sólo uno de los niveles en los que opera la selección, existe también el nivel orgánico y el específico.
- **Restricciones arquetípicas**, es decir las relaciones

entre embriología y evolución donde se resalta que no todos los caminos evolutivos son igualmente probables debido a las restricciones biológicas a la adaptación, que incidirían en limitaciones evolutivas.

• **Equilibrio puntuado**, que establece que el origen de nuevas especies (macroevolución) es repentino y no resulta de un proceso de transformaciones graduales.

Un punto importante tiene que ver con la validez de las extrapolaciones; ¿es válido inferir lo que ocurre a una escala geológica a partir de los procesos y eventos que ocurren en una población local y a una escala generacional? En este contexto, se incluye además, el estudio de eventos catastróficos en la escala geológica, que pueden provocar extinciones en masa como el surgimiento de distintas especies. Según el registro fósil, no se ve que una especie se transforme en otra. Surge una especie, se mantiene durante millones de años y luego se extingue.

La incorporación de la Teoría de la Evolución en la Teoría del Conocimiento, implica considerar que como seres humanos somos sistemas vivos, que nuestras habilidades cognitivas son fenómenos biológicos porque sufren alteraciones cuando la biología del observador es alterada. Por lo tanto, para explicar las habilidades cognitivas se debe considerar cómo surgen en tanto que fenómenos biológicos en su realización como sistema viviente, es decir, se tienen que aceptar como sus rasgos constitutivos, todos los rasgos constitutivos de los sistemas vivientes.

Sin embargo, aún hoy, para algunas posturas filosóficas, el hecho de que poseamos mente y participemos de una cultura, invalida aplicar explicaciones evolutivas a nuestra especie. Excluirnos como un objeto más de estudio de la Teoría de la Evolución, es un reflejo del amor propio que lleva al ser humano a pensar que está fuera de la naturaleza, más que formando parte de ella. La evolución, aún en su aspecto biológico, es un proceso cognitivo y el paradigma de la selección natural para el incremento de conocimientos, debe ser generalizado a otras actividades

epistémicas como aprendizaje, pensamiento, y ciencia. La epistemología debe ser compatible con y tener en consideración que la especie humana es producto de la evolución biológica (Campbell 1987).

Ya en su libro *The descent of man* (1871), Darwin deja claro que los atributos y cualidades estructurales específicamente humanas, con todas sus manifestaciones visibles en el lenguaje, la cultura, la moral, eran resultado de la evolución. También para la concepción evolutiva, la formación de ideas, de pensamientos, es un proceso sometido, como cualquier otra función biológica, a la evolución.

Así como nuestra especie participa del programa evolutivo del universo junto a los demás seres vivos, así también completa el cuadro de la evolución, con la evolución del conocimiento. De aquí se desprende un problema crucial, el de la relación del cuerpo que está regido por leyes físicas y biológicas y de la mente, que marcaría la diferencia con los otros animales.

Williams y Dawkins hacen notar la necesidad de invocar a la selección natural para explicar los caracteres de diseño funcional e improbable y dado que la mente es en su mayor parte una circuitería funcional e improbable, la conclusión natural es que estudiar la mente es tratar con la adaptación en forma de productos complejos de la selección natural, desarrollados por su habilidad para resolver algún problema. Un problema al que los homínidos ancestrales tuvieron que hacerle frente en su existencia diaria. Whitehead describe a la evolución como un "avanzar creativo hacia la novedad", una danza de creación que no tiene fin ni dirección, simplemente se expresa a sí misma.

Las culturas son por definición, el producto de las mentes individuales en interacción y por lo tanto, la forma de la mente individual, restringe el tipo de cultura que cualquier especie producirá. Esto es ampliamente reconocido en etología, donde las capacidades cognitivas de una especie dada, son consideradas como los productos directos de las fuerzas evolutivas que actúan simultáneamente en los niveles social y cognitivo. Los patrones de comportamiento grupal de animales que algunos etólogos llaman "cultura", son reflejo directo de la construcción cognitiva

de una especie.

Donald considera que, al ser nuestra especie la que creó los primeros símbolos, cruzar el abismo entre conocimiento presimbólico y simbólico, fue una aventura humana única y, consecuentemente, existe un abismo entre la cultura humana y las animales. Por lo tanto, cualquier teoría comprensiva de la evolución del conocimiento humano, debe referirse a la hipótesis sobre cómo este abismo pudo ser cruzado.

La pregunta clave en la evolución del conocimiento humano radica en precisar en qué momento de la evolución, el sistema nervioso de los mamíferos adquirió los mecanismos necesarios para el pensamiento basado en símbolos, al tiempo que retenía su conocimiento básico inicial. Es como si la "mente mamífera" en evolución hubiera enriquecido su estrategia arcaica a través de la invención de artefactos basados en símbolos para la representación de la realidad.

La evolución cognitiva humana fue un proceso multidimensional que abarcó un período de al menos 2 millones de años. Donald (1993) considera que en la evolución cognitiva humana hubo tres hitos principales: habilidad mimética, Invención léxica y externalización de la memoria

La habilidad mimética constituyó una mejora radical en el control motor que permite usar todo el cuerpo como un artefacto sutil de comunicación. Este talento, sin el lenguaje, pudo haber soportado una cultura más poderosa que cualquier cultura de homínidos conocida, en términos de habilidades para construir herramientas, refinamiento de habilidades y organización social flexible.

La habilidad mimética precedió al lenguaje y permaneció independiente de los modos verdaderamente lingüísticos de representación. Es la habilidad de pensamiento básicamente humana sin la cual no podría haber evolucionado el lenguaje como lo conocemos en la actualidad y constituye un estadio intermedio de conocimiento y cultura como así también la primera unión evolutiva entre los sistemas de conocimiento pre-simbólico de los animales y el simbólico de los humanos.

La representación mimética es un nivel único y autónomo de la mente que aún hoy soporta la infraestructura no lingüística de la sociedad

humana que nos permitió construir representaciones extraíbles de la memoria y condujo a un lento proceso de innovación y cambio que culminó en las culturas distintivamente humanas.

El segundo hito, el de la invención léxica, es un proceso de constante rotular, definir y diferenciar aspectos del mundo percibido. Los humanos constantemente inventamos nuevas palabras y los lenguajes no son estáticos. El lenguaje hablado constituyó una segunda forma de conocimiento y está vinculado con una variedad de tipos sapientes arcaicos y con un tracto vocal que comenzó a tomar forma. Este es el período más probable de aparición del lenguaje que culminó con la habilidad de habla del *H. sapiens* moderno. El lenguaje depende principalmente de la capacidad de inventar y retener miles de ítems léxicos. Las palabras fueron los primeros símbolos verdaderos y la modalidad original del lenguaje, fue indudablemente el habla.

Las presiones selectivas que pudieron haber favorecido este tipo de mecanismo de representación deben haber sido más poderosas una vez que el ambiente mimético alcanzó un grado crítico de complejidad. La mimesis es una forma ambigua de representar la realidad y las palabras son un medio más efectivo de quitar lo ambiguo del mensaje.

En la actualidad, el lenguaje y la habilidad mimética trabajan cercanamente en la expresión de ideas, pero también pueden ser usados independientemente para crear mensajes contrastantes que son un mecanismo común en muchas áreas de la cultura como en el cine y el teatro.

Los dos pasos evolutivos antes descriptos, formarían las bases estructurales innatas del pensamiento humano, nuestra herencia cognitiva basada en los genes. No obstante, la evolución cognitiva no se detuvo, ya que un tercer hito debe ser considerado para explicar los cambios sorprendentes que tuvieron lugar en nuestra historia reciente y es la externalización de la memoria.

Aún si el lenguaje y la expresión mimética permitían a los humanos acumular un grado considerable de conocimientos compartidos en la cultura, el almacenamiento físico real de ese conocimiento dependía de las

capacidades internas de memoria de los miembros de una sociedad. El pensamiento ocurría enteramente dentro de la cabeza; cualquier cosa que fuera oída o vista, debía ser recordada y transmitida oralmente.

Las ventajas del almacenamiento externo de la memoria nos pueden parecer obvias pero la invención de muchos mecanismos de memoria externos que ahora disfrutamos llevó unos 20.000 años y el poder de los símbolos externos es muy reciente: implica la habilidad de leer y escribir símbolos alfabéticos. Una descripción de la literatura humana simbólica entrañaría todas las habilidades para utilizar cualquier tipo de símbolos externos, desde los pictogramas y el trazado de líneas del paleolítico tardío hasta los astrolabios y diagramas alquímicos del medievo, hasta los códigos de información digital, usados en las comunicaciones electrónicas.

No ha habido tiempo para una adaptación genética al uso de símbolos externos. Estamos equipados con el mismo cerebro que teníamos hace unos 50.000 años y podemos argumentar que el cambio a la memoria externa fue puramente cultural, por lo que no sería un cambio fundamental como los previos. Sin embargo, los cambios recientes constituyen una fuerte evidencia para el tercer hito de nuestra historia evolutiva de cognición. Como en los previos, el medio físico y la arquitectura funcional de la memoria humana han cambiado y nuevos tipos de representaciones se han vuelto posibles.

Mientras los "records" de la memoria biológica están en un medio fijo, con un formato restringido, los "records" externos se encuentran en un medio dinámico y reformateable. Estas propiedades nos permiten expandir enormemente la cantidad de conocimiento almacenado porque no tienen lugar las restricciones biológicas.

A diferencia de Donald, Popper presenta un modelo evolucionista en el que nuestro conocimiento es el resultado de procesos de selección, al igual que la evolución biológica donde los organismos están supeditados a procesos selectivos. Uno de los primeros problemas que abordó es la evolución de los lenguajes desde los animales al humano y señala que ambos tienen algo en común pero también marcadas diferencias porque el lenguaje humano tiene funciones que sirven para la evolución de la

racionalidad.

El lenguaje crítico es el último que aparece en el proceso evolutivo y su evolución se ha conectado estrechamente con la aptitud racional y puesto que dicha aptitud ha conducido a la evolución de la ciencia, "podemos decir que la función argumentadora (crítica) del lenguaje ha creado el instrumento tal vez más poderoso de adaptación biológica que haya surgido en el transcurso de la evolución orgánica" (Popper 1974).

La Teoría de la Evolución confiere al problema del conocimiento, una posición fuerte, al sugerir que no hay una distinción clara entre el reino animal y nuestra especie. El origen de la vida puede ser una "ocurrencia" única del universo, un milagro como diría Hume. El segundo milagro es la emergencia de un mundo de conciencia animal, de sentimientos, alegría y dolor, son dos acontecimientos recientes en la evolución del universo, que según Popper están y quizás estarán siempre, más allá de nuestra comprensión científica; marcando aquí, la existencia de problemas abiertos. El tercer milagro es la emergencia del cerebro humano, de la mente y la razón humanas. En términos evolutivos es más difícil explicar el paso de la no vida a la vida que de ésta a la racionalidad. No obstante, hay un abismo que separa el cerebro humano del animal. Con el lenguaje, el hombre ha creado el mundo III, mundo de los productos de la mente, un mundo nuevo de civilización, de saber, de crecimiento no-genético, que no depende de la selección natural, sino de la crítica racional. Similar a lo que Donald propone, vemos en Popper cómo desde la epistemología y en respuesta al progreso científico, se pasa del proceso evolutivo biológico a la evolución cultural.

La gran disyunción entre ciencia y filosofía ha provocado una escisión entre el espíritu y el cerebro dependiendo el primero de la metafísica y el segundo de las ciencias naturales. Sin embargo, el problema del conocimiento se encuentra en el corazón del problema de la vida. La biología contemporánea ha puesto en el centro de la organización celular la idea de programa e información: el programa genético, que tiene una dimensión cognitiva.

La humanidad del conocimiento ha superado la animalidad del conocimiento pero no la ha suprimido. Nuestro conocimiento es cerebral.

Las cualidades humanas irreductibles que denominamos pensamiento y conciencia han emergido a partir de la diferencia de organización y cantidad de neuronas. Junto a esto, emerge algo radicalmente nuevo: el lenguaje, el pensamiento y la conciencia. Todas están unidas al desarrollo del cerebro, resultado de la evolución.

En conclusión, la ciencia ha realizado grandes progresos en el conocimiento pero los mismos nos acercan a lo incognoscible. Es por eso que comenzamos a ver que la antigua creencia en la universalidad de la razón, no es el medio seguro que pensábamos y también cuestionamos todo lo que nos parecía evidente. Existe una interacción profunda entre evolución y conocimiento, y ambos buscan sus respuestas en el ámbito específico del otro. Por eso, la relevancia que tienen hoy la teoría de la evolución en el campo del conocimiento, el problema del conocimiento en las ciencias empíricas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, F. J., (1985), *Origen y Evolución del Hombre*, Ed. Alianza, Madrid.
- Brockman, J. (de.) (1996), *La Tercera Cultura. Más allá de la revolución científica*, Clotet-Tusquet. 391p.
- Campbell, D.T., «Evolutionary epistemology». In: Radnitzky, G & W.W. Bartley III (eds), (1987), *Evolutionary Epistemology, Theory of rationality and the sociology of knowledge*. Open Court, La Salle, Illinois.
- Darwin, C., (1859), *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, London, Murray.
- Darwin, C., (1871), *The Descent of Man*. London, Murray.
- Donald, M., (1993) *Human cognitive evolution: What we were, what we are, what we are becoming*. *Social Research*, 60: 143-170.
- Johansen, W., (1909), en: Simberloff, D. (1980). *A succession of paradigms in ecology: Essentialism to materialism and probabilism*. *Synthese*, 43: 3-39.
- Morin, E. (1988), *El Método: El Conocimiento del Conocimiento*, Ed. Cátedra.
- Popper, K., (1974), *Conocimiento Objetivo*, Ed. Tecnos.
- Popper, K., (1985), *Post-Scriptum* (Tomo I,II,III), Ed. Tecnos.
- Popper, K., (1992), *Un Mundo de Propensiones*, Ed. Tecnos.
- Ruse, M., (1988), *Philosophy of Biology Today*. State University of New York Press.
- Sober, E., (1996), *Filosofía de la Biología*. Editorial Alianza.

Estructuras Intencionales y orden de la Interacción, un Problema Ontológico

Nidia Fernández

Universidad Nacional de Córdoba

1. Introducción

El énfasis en un elemento de explicación, en una unidad de análisis en detrimento de las restantes se contrapone en teoría social con el intento de dar explicaciones abiertas, con acoplamiento laxo e interconexiones múltiples entre diversas unidades de análisis. La primera posición suele presuponer un realismo ontológico y exige que las unidades de análisis alternativas se reduzcan al mecanismo explicativo propuesto, la segunda posición supone un modelo construccionista del conocimiento. En este artículo se intentará mostrar que el individualismo metodológico es un ejemplo de posiciones reduccionistas, que aunque no posee justificativo en las ciencias naturales ha incrementado enormemente su importancia en los últimos años. El objetivo de este trabajo es, proponer una visión crítica sobre el énfasis puesto en la estructuras intencionales de la acción racional en detrimento de estudios más abarcativos que permiten relacionar lo individual con otros elementos que involucran estructuras más amplias como lo institucional y lo colectivo.

Una metodología de trabajo como la de Erving Goffman, ofrece un ejemplo de lo que Alexander

(1992) denomina explicaciones múltiples de la realidad social, donde la unidad de análisis es sólo una elección instrumental que permite realizar asociaciones con los subsistemas que los componen y con los sistemas más generales que los contienen. No se trata de buscar una teoría omniabarcativa de las múltiples explicaciones que se han realizado del fenómeno social, sino de dejar abierta la posibilidad de establecer conexiones fértiles entre los recortes elegidos, de proponer interpenetraciones sistemáticas que sean alternativas a las posturas unidimensionales.

2. No sólo los individualistas sino los niveles macro pueden ser reduccionistas.

No sólo el individualismo metodológico puede ser reduccionista. En el otro espectro de la unidad de análisis, las perspectivas macro sociales suelen tener pretensiones de explicar exhaustivamente el fenómeno social. Cuando los argumentos en favor de los modelos, los sistemas, los conflictos y el poder en el nivel de la organización social se establecen como estructurales y son fuertemente determinativos de la acción, es posible también afirmar que se pretende reducir la amplia variedad de fenómenos a un conjunto de explicaciones reducidas con amplio poder causal.

Tanto el tiempo como el espacio son importantes para definir esta unidad de análisis. A diferencia de las corrientes sociológicas de desarrollo actual que acentúan su atención sobre procesos que transcurren en plazos relativamente cortos, otros autores como Elías (1968) han pretendido estudiar los procesos sociales de largo plazo, tales como el mismo proceso civilizatorio. Las unidades macro incluyen organizaciones complejas que involucran a gran cantidad de personas y que suelen establecer un marco regulatorio que posibilita y restringe la acción social.

Las explicaciones funcionales, que buscan mostrar la relación entre los actos individuales en término de las consecuencias benéficas que poseen para el conjunto del sistema, tanto como las explicaciones estructuralistas que relacionan el fenómeno micro como exteriorización de estructuras

subyacentes, suponen una realidad *sui generis* con sus propias leyes y poseyendo un fuerte poder causal. Es posible preguntarse qué constituye una estructura social, cuál es su ontología. Primero, existe un reclamo de continuidad temporal, que persiste sobre un período de tiempo extendido. Segundo, la estructura posee ciertas propiedades que son independientes en cierta medida de las personas que ocupan los roles dentro del sistema. Tercero, la estructura impone constreñimientos a las acciones de las personas involucradas. Rom Harré (1981) define con exactitud la realidad social de la estructura: aunque no se tenga un referente empírico observacional diferente al del individuo, si la estructura posee propiedades emergentes, le otorga un status metafísico. Especialmente si posee *continuidad en el tiempo, ocupa un espacio distintivo y continuo*, y además posee *poderes causales*.

A pesar de que en los últimos años numerosos pensadores han sugerido posibles superaciones a la dicotomía micro-macro, o que se habla de «puentes» que conectan los diferentes niveles, si éstos se constituyen originariamente desde una posición fuertemente realista - como es posible interpretar de algunos autores que siguen un *holismo metodológico* - es difícil visualizar la manera en que esta integración sea posible.¹ Como dice Jeffrey Alexander, cada una de estas concepciones teóricas, vehementemente defendidas, son reduccionistas. (Alexander, 1992).

3. El reduccionismo del individualismo metodológico

En el individualismo metodológico el énfasis está puesto en la

¹ Como dice Durkheim (1982): «Si en lugar de no ver en ellos más que acontecimientos particulares, aislados los unos de los otros, y que deben ser examinados con independencia se considera el conjunto de los suicidios cometidos...se comprueba que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis* que tiene su unidad de tiempo y su individualidad, y como consecuencia su naturaleza propia, y que además esa naturaleza es eminentemente social.» (pág. 8).

primacía de la unidad de análisis constituida por el estudio de la persona y sus motivaciones individuales. Algunos pensadores, defienden versiones fuertes del mismo, como por ejemplo Boudon (1993) que afirma que la explicación de los fenómenos sociales deberá realizarse a partir de las acciones del individuo, ya que es éste el que decide, elige y asume con libertad sus creencias y opiniones. La explicación de un fenómeno social siempre es consecuencia de acciones individuales. Para los individualistas, como dice el autor, no hay implicancia entre las restricciones sociales y la determinación de la acción individual, antes bien las restricciones no tienen sentido si no es respecto a los conceptos correlativos de acción e intención de los individuos.

Así también Coleman (1986) señala que todo el funcionamiento de la sociedad y el impulso del cambio social, pueden fundarse en las *acciones intencionales de los individuos*, considerados dentro de los ámbitos estructurales e institucionales que producen las motivaciones personales. Es posible afirmar que la noción de libertad es el atractivo mayor que estas teorías tienen, ya que se basan en la preservación total abierta y explícita de la libertad individual sin que las estructuras signifiquen una limitación real a las posibilidades de elección de los sujetos.²

La perspectiva individualista se correlaciona con los postulados del racionalismo, cuya característica más importante es la de definir al hombre como ser racional, al utilizar la razón para elegir los mejores cursos de acción. Ser racional es buscar inteligentemente los objetivos y fines adecuados para obtener beneficios con bajo costo, con lo cual se aprecia la dimensión económica de la racionalidad.³ Este «enfoque económico

2 Es inevitable recordar a Elster en los numerosos libros que defienden esta posición, cuando por ejemplo afirma que «la unidad elemental de la vida social es la acción humana individual» sin embargo considero que no es un representante típico ya que el término individual que emplea es en un sentido extendido, e incluye a las restricciones físicas y al conjunto de oportunidades, que pueden interpretarse como sistemas macrosociales».

amplio» como lo denomina Gary Becker, supone la maximización del comportamiento humano en función de la utilidad y la existencia de costos - monetarios o psíquicos - en la toma de decisiones. Ser racional exige hacer lo que podemos con los medios a nuestro alcance, al permitir la adecuación correcta al entorno.

En suma, los constituyentes últimos del mundo social son individuos que actúan a la luz de sus elecciones, disposiciones y comprensiones de la situación. Se exige la reducción de todo tipo de explicación a un nivel «fundante» en detrimento de la posibilidad de incorporar otras variables, ya que se considera lo suficientemente fuerte en su poder explicativo.

4. Análisis del reduccionismo.

El reduccionismo presupone un fiscalismo o materialismo y reclama que en última instancia todas las cosas y hechos son objetos físicos.⁴ Como señala Nagel, en algunos casos esta reducción ha tenido éxito por ejemplo en la reducción de la Termodinámica a la Mecánica Estadística, y en otras la traducción ha sido imposible.

La traducción de teorías requiere al menos una homologación entre una teoría y otra. En las ciencias sociales, la diversidad de términos teóricos y de aproximaciones es característica, por lo que es dificultoso relacionar una Teoría T1 a T2, si no existen al menos terminologías homologables. Por otro lado, la exigencia de reducción esta ligada a la idea de una ciencia unificada, evidentemente falseada con la diversidad creciente y las divisiones constantes de todas las disciplinas científicas. La reducción en este sentido aparece como la eliminación de la especificidad de las ciencias sociales.

El rechazo o la exigencia de reducción no significa el cuestionamiento a la conveniencia de establecer relaciones fructíferas

4 Como dice Brooks (1994), el reduccionista es un imperialista al servicio de la física. Su ideal es una ciencia unificada en cuya fundamentación todo lo ontológico es físico.

entre niveles que pueden fundamentarse por el poder causal de sus términos teóricos y por la existencia de propiedades y fenómenos que desaparecen al descomponerlo en sus partes constitutivas. Existe un plus que no es explicable por los elementos físicos que lo componen.

5. La propuesta de Goffman.

En un lugar intermedio entre el individualismo metodológico y las teorías holistas, se destaca el recorte que identifica la propuesta de estudio de las relaciones «cara a cara», o como lo denomina Goffman, el orden de la interacción al que define estrictamente como «aquella relación que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir en la que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas» (Goffman, 1991)

Goffman defiende la irreductibilidad del nivel de la interacción tanto al ámbito social como a lo individual y lo defiende al nivel ontológico y explicativo, considerándolo con una realidad propia que se demuestra en sus propiedades características. Giddens afirma que es claro que la interacción cara a cara es la base principal de todas las formas de organización social, independientemente de sus dimensiones, sin embargo Goffman la propone sólo como un nivel analítico para comenzar sus investigaciones.

En el plano ontológico, en el orden de la interacción, Goffman ubica la unidad de análisis en la **situación social**, situación que como en una escenografía contiene espacio y tiempo, persona-territorio, vulnerabilidad «del cuerpo y sus pertrechos», ritualización e identificación categórica y el habla que incluye los procesos de negociación. De hecho envuelve la unidad de análisis en dimensiones más abarcativas y las muestra como compuesta de otras partes de variada naturaleza ontológica. La situación social contiene algunas entidades básicas de interacción, tales como «unidades deambulatorias, contactos, encuentros conversacionales, reuniones formales, representaciones de tribuna y celebraciones sociales», sin que esto signifique una realidad substantiva a la que se reduzcan las

otras dimensiones. En *El Orden de la Interacción*, que resume su obra en un nivel teórico, pide que le admitan la interacción social como un *punto de partida*, y que ésta se acepte como analíticamente viable. La construcción de la unidad de análisis es una cuestión de elección lo cual permite interconectarla permanentemente, de una manera parcial pero fructífera.

Finalmente, el individualista es reduccionista no en el sentido de reducir los términos teóricos y las leyes de un nivel a otro, sino en el sentido de pretender reducir los fundamentos mismos de la sociología, a la psicología. La sociología en realidad, no está obligada a adoptar explicaciones reduccionistas ni basadas en cuestiones duales - aunque las dicotomías constituyen un problema de difícil superación en el pensamiento contemporáneo - tales como individuo-estructura; racionalidad-irracionalidad; objetividad-subjetividad; niveles micro-macro y otras. Sino por el contrario, puede estudiar los fenómenos como multidimensionales y no naturalmente dados sino contruidos a través de los procesos históricos del desarrollo social. Desde esta postura constructivista, los problemas sociales pueden ser abordados por un campo de explicación que invalida la división rígida de las disciplinas entre sociología, economía, ciencia política o psicología, demostrando que las explicaciones parciales son artificiales y pueden ser insuficientes para explicar un fenómeno en su totalidad, sin embargo aportan suficiente informacion y permiten la interconexión entre los diferentes recortes.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J., (1992) *Las teorías sociológicas. Desde la segunda Guerra Mundial. Un Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed.
- Becker, G., (1995), *El enfoque económico en el comportamiento humano*, Córdoba, trad. cátedra Sociología, Universidad Nacional de Córdoba.
- Boudon, R., (1990), *La lógica de lo social*, Madrid, Ediciones Rialp S.A.
- Coleman, J., (1995), *Teoría social, investigación social y teoría de la acción*, Córdoba, trad. Cátedra Sociología, Universidad Nacional de Córdoba.
- Elías, N., (1993) *El proceso de la civilización*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1ª reim.
- Elster, J., (1990), *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, A., (1994), *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed. en Alianza Universidad Textos.
- Giddens, A., Turner, J., eds. (1991), *La teoría social, hoy*, México. Alianza Editorial, 1ª ed. col. Los Noventa
- Goffman, E., «El orden de la interacción», en Winkin, (1991), *Los Momentos y sus Hombres*, Buenos Aires, Paidós.
- Joas, H., «Interaccionismo simbólico», en Giddens y Turner eds. (1991), *La teoría social, hoy*, México, Alianza Editorial, 1ª ed. col. Los Noventa

Knorr-Cetina, (1981) *Advances in Social Theory Toward an Integration of Micro and Macro Analysis*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Morey, P., «Ontologías en Erving Goffman», en (1995), *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Redes teóricas en Ciencias Sociales: de la Sociología a las Ciencias de la Comunicación y la Educación

Norma Horenstein, María del Carmen Avendaño

Universidad Nacional de Córdoba. CONICOR

El enfoque estructuralista entiende como sentido propio de teoría científica, sincrónicamente considerada, a la red teórica (*theory net*). Esta afirmación exige explicitar algunas nociones. Una teoría es una trama que el análisis formal y la reconstrucción, aún si es parcial, pueden exponer. Este tejido está formado por estructuras modelo-teóricas que se definen por introducción de un predicado conjuntista del tipo:

$$x \in M$$

esto es, x pertenece a una clase de modelos. Este predicado fija los axiomas que los modelos de este tipo (modelos potenciales, abreviado Mp) deben satisfacer.

No obstante, ésta es una primera aproximación todavía insuficiente pues se necesita:

a. enriquecer el conjunto de los axiomas con condiciones sustanciales o leyes de la teoría, de manera que - como expresa Moulines¹ - se

¹ Balzer y Moulines (1996), p. 5.

tengan axiomas que "digan algo acerca del mundo". Este segundo grupo de axiomas es indispensable para la representación de un campo particular de fenómenos. Los modelos que satisfacen los axiomas de ambos tipos se denominan modelos reales (M) y se cumple que

$$M \subset M_p$$

b.introducir la distinción entre términos teóricos y no teóricos, de términos específicos de una teoría determinables sólo a partir de ella y términos importados de teorías previas o subyacentes (términos T-teóricos y T-no-teóricos). Esto permite reconocer una nueva clase de subestructuras que satisfacen sólo las condiciones T-no-teóricas: los modelos potenciales parciales (Mpp). Los modelos potenciales parciales fijan el ámbito de aplicación o contrastación de una teoría. Entonces,

$$M_{pp} \subset M$$

Los modelos potenciales, reales y potenciales parciales junto a las condiciones de ligadura, C (condiciones de segundo orden que interrelacionan los modelos, generan combinaciones de ellos) y los nexos, L, subconjunto del producto cartesiano de M_p y M'_p , conforman el núcleo (K) de un elemento teórico (T). Si al núcleo se agrega el conjunto de las aplicaciones propuestas se puede afirmar

$$T = \langle K, I \rangle$$

Basta un solo elemento teórico para identificar una teoría sencilla. Pero, en general, ocurre que las teorías se deben analizar como agrupamientos de varios elementos teóricos que pueden visualizarse como organizados en redes teóricas.

Digamos en el contexto de este trabajo que cada elemento teórico de una red puede quedar conectado con otro u otros en virtud de dos

procedimientos:

- (a) identificación de las especializaciones,
- (b) distinción T-teórico/T-no-teórico.

Sobre estos puntos volveremos más adelante. Queremos insistir por el momento en la noción misma de red teórica. Desde esta perspectiva las teorías no constituyen unidades aisladas sino ordenamientos completos de elementos teóricos interconectados. Los diferentes elementos teóricos se presentan en un cierto orden jerárquico, pero compartiendo una misma estructura básica, "... intuitivamente un grupo de teorías *trabajando juntas* -siendo esencialmente coordinadas".²

Si retomamos la metáfora de la trama introducida inicialmente nos encontramos con la situación descrita por Balzer, Moulines y Sneed en su *Architectonic for Science*.³ Una red teórica puede representarse como un tejido de nudos -los elementos teóricos- y los hilos o cuerdas que los mantienen unidos, los nexos.

En razón del propósito que anima este trabajo resulta conveniente establecer ahora la distinción entre especializaciones y nexos interteóricos.

Especializaciones. La especialización es una relación intrateórica que vale entre elementos teóricos individuales de una misma teoría. Esta relación permite la identificación de subconjuntos de los modelos reales al determinar predicados que satisfacen condiciones más restrictivas. Por especialización se obtienen elementos teóricos cuya aplicación es más limitada que aquélla del elemento teórico original, pero mantienen la misma estructura conceptual; cada especialización debe respetar las leyes

2 Balzer y Moulines (1996), p. 12

3 Cf. Balzer, Moulines y Sneed (1987) cap. 4, IV.2.

fundamentales de una teoría. Cada nuevo elemento teórico obtenido por especialización presupone el inicial, representa un caso especial del mismo, su ámbito de aplicación empírica es menor. Esto es, como afirma Westermann "... tiene mayor contenido empírico en sentido popperiano."⁴

Nexos interteóricos. Difieren de las especializaciones en que son especies de puentes (*bridges*), relaciones entre modelos de diferentes teorías. Son puentes externos que ponen en evidencia la transferencia de información de una a otra de las teorías bajo estudio. De este modo las teorías se inscriben en un marco referencial general.

Los nexos son relaciones que restringen los modelos potenciales parciales de dos o más teorías. Esto es así porque la T-teoreticidad de los términos de una teoría se establece atendiendo al criterio que sea o no necesario para su determinación disponer del arsenal conceptual de la misma. Por ello, la T-no-teoreticidad indica la dependencia de la teoría en cuestión respecto de teorías precedentes. En consecuencia, la identificación de los nexos interteóricos contribuye a delimitar el rango de las estructuras no teóricas y, por ende, al desarrollo de los modelos potenciales parciales

La tipología desarrollada por Moulines (1996) arroja luz sobre el concepto de nexo interteórico. Este autor distingue entre nexos implicantes y determinantes. Los primeros son vínculos entre leyes mientras que los segundos conectan conceptos.

Los nexos implicantes establecen una relación entre los modelos reales de dos teorías y expresan la condición de que una teoría *fuerte*, aquella donde se originan los nexos, implica una *débil*, conectada; son *globales* en tanto vinculan clases de estructuras completas de dos teorías. Moulines cita como resultantes de nexos implicantes a la reducción, la equivalencia y la aproximación.

Los nexos determinantes, en cambio, establecen relaciones entre

conceptos y por ello contribuyen a fijar la T-teoreticidad de los términos; en ellos focalizamos nuestra atención en este trabajo. Se constituyen en criterio de teoreticidad adicional.

Mediante la admisión de los nexos interteóricos e intrateóricos la reconstrucción de teorías científicas recupera una dimensión olvidada en el análisis lógico de las mismas: hace factible la explicitación de estructuras complejas de elementos coordinados y conectados. Reintroduce la discusión relativa a la unificación y la acumulación sobre la base de la idea de que "Las teorías científicas no son náufragos en una isla desierta sino que corren en sociedad con otras."⁵

En el presente trabajo nos limitaremos, sin embargo, a adelantar la hipótesis de que es posible reconstruir redes de teorías sociales y examinar cuál sería la idiosincracia de las mismas, a través de un estudio de casos. Quizás baste por el momento afirmar que en las teorías que hemos considerado podría determinarse una relación de teorización por cuanto algún término de la teoría vinculada queda determinado por la vinculante y por lo menos un término de la segunda no lo está por la primera.

Sostenemos que aún en el caso de teorías del campo de lo social es posible detectar similitud cualitativa inter y, naturalmente, intrateórica y que la identificación de los nexos que relacionan una teoría con sus derivaciones, y además con sus vecinas permite la reconstrucción de redes teóricas. En trabajos previos⁶ hemos avanzado en la reconstrucción de la teoría de los campos y se han obtenido también algunos resultados en la formalización de la teoría de los códigos socio-lingüísticos de Bernstein. Nos interesa ahora analizar los posibles vínculos entre ambas teorías.

5 Casanueva en Moulines (1993), p. 163.

6 Cf. Horenstein y Avendaño (1996), Horenstein, Avendaño y Minhot (1995); Horenstein y Avendaño (1996) y Horenstein y Sota (1996).

Desarrollaremos en primer término la red teórica de la teoría de los campos. Se trata de una estructura totalmente conectada, con un único elemento superior tal que se satisface el criterio de Balzer, Moulines y Sneed. Estos autores muestran como caso paradigmático de red teórica aquél que se presenta en forma absolutamente jerarquizada. El elemento teórico que ocupa el *apex* de dicha estructura jerárquica es

M_0 : la clase de los modelos de los campos cuyos componentes son un capital común y la lucha por la apropiación del mismo.

A continuación hallamos especializaciones de M_0 - M_{1a} a M_{1d} - que son las clases de los modelos de las distintas combinatorias de capital económico y cultural: mayor acumulación de ambos capitales (dominantes entre los dominantes); menor capital económico que cultural (dominados entre los dominantes); mayor capital económico que cultural (dominantes entre los dominados) y menor cantidad de ambos capitales (dominados entre los dominantes).

Por otra parte, viene al caso recordar que el concepto de estilos de vida (*lifestyle*) si bien tiene raíces en la obra de Veblen, Simmel y Weber queda definido por Bourdieu por el volumen del capital económico y del capital cultural en relación con la posición de los actores en la estructura social.

M_{2a} a M_{2d} : la clase de los modelos de los estilos de vida.

La suma del núcleo y las especializaciones nos dan la red teórica, acerca de la cual es casi trivial afirmar que no hay intersecciones vacías. Téngase en cuenta que las especializaciones pueden a su vez ser especializadas mediante la introducción de alguna condición más restrictiva.

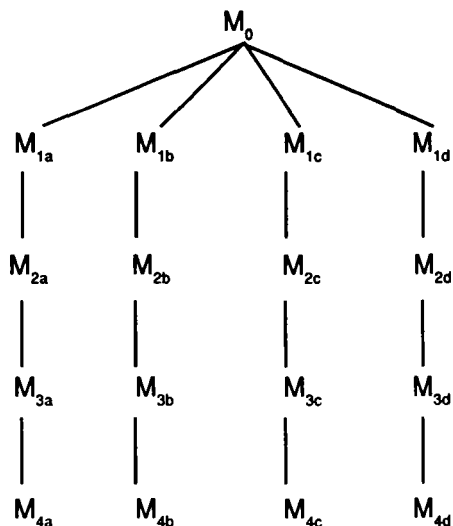
Luego de este breve paréntesis destacamos que Bourdieu orienta el estudio de los campos a todos los aspectos de los estilos de vida. Aquí la restricción que interesa destacar es la referida al uso de los *media*.

Rosengren, como parte del equipo del *Media Panel Programme*, llega a la formulación de un modelo estadístico de estilos de vida y uso individual de los medios. Para ello, redefine la noción de estilos de vida de Bourdieu distinguiendo formas de vida (*forms of life*), modos de vida (*ways of life*) y estilos de vida (*lifestyle*). “Un estilo de vida puede formalmente definirse como cualquier patrón de acciones que en grado considerable (expresado por ejemplo en un coeficiente beta sobre un valor dado) está determinado por características individuales diferenciadas de y controladas por, características estructurales y posicionales.”⁷

Así se obtiene, por especialización:

M_{3a} a M_{3d} : la clase de los modelos de estilos de vida como patrones de acción y derivándose luego:

M_{4a} a M_{4d} : la clase de los modelos de los usos individuales de los medios.



7 Rosengren (1995), p. 17

Si consideramos separadamente el núcleo teórico de la teoría de los códigos sociolingüísticos de Bernstein nos encontramos también con una estructura jerárquica constituida de la siguiente manera:

M'_0 : la clase de los modelos de los códigos restringidos y elaborados.

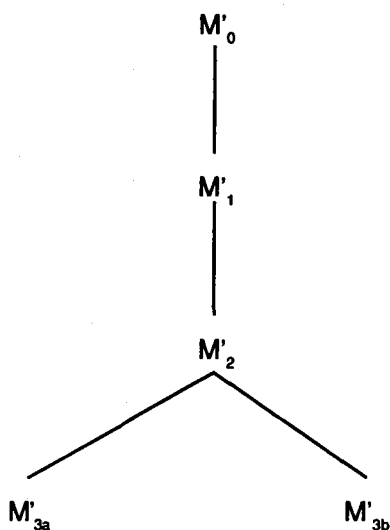
M'_1 : la clase de los modelos del control simbólico.

M'_2 : la clase de los modelos de la reproducción cultural.

Dado que la reproducción cultural adopta la forma especial de la pedagogía visible mediante el requerimiento adicional de que estén explícitas y sean específicas la reglas del orden social, y la forma de la pedagogía invisible condicionada por el transmisor se obtienen dos especializaciones de M'_0 .

M'_{3a} : la clase de los modelos de las reglas explícitas.

M'_{3b} : la clase de los modelos de las reglas conocidas por el transmisor y no por el adquirente.



Adviértase que tanto las distinciones entre pedagogías invisible y visible como de las formas de vida, modos de vida y estilos de vida, en

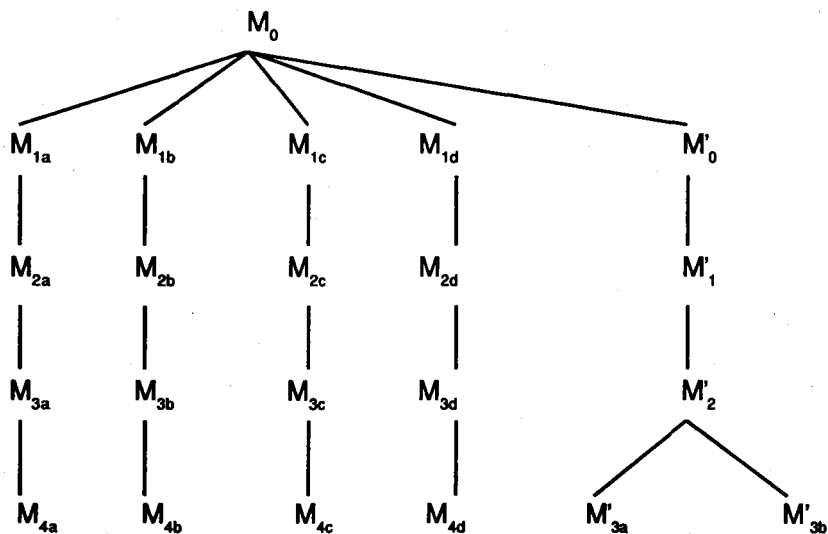
tanto niveles agregados, son categorías analíticas, lo cual lleva a cuestiones de aplicación empírica, problema que excede los límites de este trabajo.

Debe señalarse además que no se han agotado las posibles especializaciones ni de la teoría de los campos ni la de los códigos, simplemente, lo hecho hasta aquí cumple el propósito de mostrar la posibilidad de la construcción de redes teóricas de teorías sociales mediante la explicitación de nexos intrateóricos.

Paso seguido examinaremos el nexo interteórico que conecta ambas redes. Decimos que T' es una teorización de T cuando los conceptos T -no teóricos de T' pertenecen a los conceptos T -teóricos o T -no-teóricos de T . La teorización puede entenderse en sentido fuerte si todos los términos T -no teóricos de T' provienen de T , y en sentido débil toda vez que esto no ocurre para todos los términos T -no teóricos de T' .

En el caso que nos ocupa hemos identificado por lo menos un término T -teórico de T , entendiendo por T la teoría de los campos y por T' la teoría de los códigos. El término T -no teórico en T' es el de campo. Citamos en apoyo de esta afirmación a Bernstein quien en *The structuring of pedagogic discourse*⁸ expresa: "Podríamos decir que las modalidades de código establecen y reproducen las prácticas específicas de un campo, nuevamente en términos de Bourdieu...". Más adelante sostiene "el sistema educacional hoy es un productor y reductor crucial de recursos discursivos en el campo del control simbólico". Estamos frente a un caso de teorización débil. La red teórica resultante exhibe dos elementos teóricos superiores, es decir, se trata de una estructura simplemente conectada o semijerárquica. Pero bajo ningún concepto es una red anárquica en la que los subconjuntos no son ni resultantes de especialización ni elementos teóricos obtenidos por aplicación de algún nexo interteórico.

8 Bernstein (1990), Vol. IV de *Class, codes and control* p. 45 ss.



No hemos analizado otros nexos interteóricos como la reducción o la aproximación pues para la reconstrucción de esta red se adoptó la perspectiva sincrónica y se tuvieron en cuenta sólo nexos determinantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Balzer, W., Moulines, U., Sneed, J. (1987), *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*, Netherlands, Reidel.
- Balzer, W., Moulines, U., (1996), *Structuralist Theory of Science*, Berlín, De Gruyter.
- Bernstein, B., (1971/1990), *Class, codes and control*, London, Routledge.
- Bourdieu, P., (1988), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Horenstein, N. y Avendaño, M.C., "Reconstrucción parcial, desde el punto de vista estructuralista de la teoría de los campos de Bourdieu", en Velasco y Saal, (1996), *Epistemología e Historia de la Ciencia*. Córdoba.
- Horenstein, N., Avendaño, M.C., Minhot, L..(1995) , " Hacia la precisión de las aplicaciones empíricas de la teoría de los campos de Bourdieu" VIII Congreso Nacional de Filosofía". Mar del Plata. (Actas en prensa).
- Horenstein, N., Sota, E., "Hacia el análisis estructuralista de la teoría de los códigos sociolingüísticos" en Morey y Ahumada (eds.), 1996), *Epistemología e Historia de la Ciencia*. Córdoba.
- Moulines, U., (1993), *La ciencia: estructura y desarrollo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Rosengren, K.E., (1995), "Substantive Theories and Formal Models - Bourdieu Confronted", *European Journal of Communication*, Vol. 10 (1):7-39.
- Westmeyer, H., (ed.), (1992), *The Structuralist Program in Psychology*, Germany, Hogrefe and Huber.

El Descubrimiento y la generación de Hipótesis Científicas

Cecilia Hidalgo

Universidad de Buenos Aires

I. Desde la óptica del científico, el objetivo primario de la investigación es **producir** conocimiento aceptable, por lo que en principio resulta muy importante la reflexión filosófica sobre los problemas relativos a la **generación** de hipótesis científicas. Sin embargo, la epistemología no ha centrado su análisis en la innovación y el descubrimiento, y en el marco de la aceptación del método hipotético-deductivo ha llegado incluso a considerarlos temas fuera de su competencia. Ha sido la crítica a la distinción entre los contextos de descubrimiento y de justificación de las teorías científicas y los supuestos en que se basa, la que ha mostrado la importancia de extender cada vez más el enfoque epistemológico a cuestiones antes desatendidas y de dar nuevos alcances a la filosofía de la ciencia, ahora también preocupada por la generación de hipótesis, el descubrimiento y la innovación.

II. La distinción contexto de descubrimiento/ contexto de justificación y sus objeciones más corrientes.

En gran medida el descuido de la temática

atinente a la generación de hipótesis científicas por parte de los epistemólogos de tradición anglosajona se ha fundado en una extendida aceptación de la distinción reichenbachiana entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación de las teorías científicas. De acuerdo con tal distinción, en el contexto de descubrimiento lo que se discute concierne al carácter histórico, práctico o psicosociológico de la producción de conocimiento, abarcando todo lo relativo a la manera en que los científicos arriban a sus conjeturas o afirmaciones. La validación de tales conjeturas y afirmaciones correría por líneas independientes donde las consideraciones de índole lógica juegan un papel central.

Quienes aceptan la distinción admiten comúnmente que no tiene sentido hablar de una lógica del descubrimiento sino tan sólo de una lógica de la justificación, porque los procesos creativos que tienen lugar en el primer contexto no siguen reglas ni están sujetos a pauta lógica alguna. Por su especialización profesional en cuestiones lógicas el epistemólogo debería ocuparse de las teorías en tanto productos intelectuales acabados, contribuyendo a su evaluación racional mediante el análisis lógico. En oposición, el proceso por el cual se llega a concebir y desarrollar una idea particular hasta convertirla en una hipótesis científica propiamente dicha no sería susceptible de un análisis lógico semejante y caería por ello fuera del ámbito de incumbencias de la epistemología.

La crítica a la distinción y a sus supuestos ha sido muy importante, siendo tres las objeciones más corrientes, según se exponen a continuación:

1) No existen procesos de generación de hipótesis innovadoras que no sean al mismo tiempo procesos de justificación de esas hipótesis.

Según esta objeción, el análisis de la actividad científica muestra que no cualquier idea que se le ocurra a un científico culmina en la generación de una hipótesis científica innovadora que pueda denominarse con justicia un «descubrimiento». Incluso en la aceptación preliminar de una idea como merecedora en principio de una consideración ulterior intervienen elementos

lógicos semejantes a los reconocidos como característicos del contexto de justificación. En un extremo, es el investigador individual quien funda en tales elementos lógicos la elaboración adicional que se exige para que aquella idea digna de mérito pueda llegar a transformarse en una hipótesis plena. En otro extremo, es la comunidad profesional en conjunto la que categoriza a una hipótesis como descubrimiento, indicando de este modo que la interpreta como un «resultado justificado» que ya ha recibido evaluación racional. Así, la generación de nuevas ideas incluiría siempre elementos de justificación que serían pasibles de análisis lógico.

2) Los factores históricos, sociales y psicológicos no pueden considerarse externos a la justificación y deben integrarse a la historia interna de las teorías científicas.

Según esta segunda objeción, puede admitirse que en el contexto de descubrimiento no intervienen elementos lógicos pero no es cierto que los factores sociopsicológicos, históricos y prácticos que se destacan en tal contexto sean externos a la justificación de las teorías y sólo relevantes en su concepción originaria. Tales factores no conllevan una influencia sólo circunstancial, ni pueden verse como «deformadores» del conocimiento científico «objetivo» que pueda darse en una comunidad científica. Por el contrario, deben integrarse a la historia interna elaborada por los epistemólogos quienes producirán de esta forma teorías sociales del conocimiento.

3) Las actividades desarrolladas por los científicos cuando generan nuevas hipótesis son susceptibles de análisis lógico, pero el sentido de «lógico» debe extenderse hasta cubrir procesos argumentativos en sentido amplio y cuestiones de tipo estructural, definicional y epistemológicas internas a la adopción de ciertas hipótesis.

De acuerdo con esta objeción, los epistemólogos han incurrido en dos omisiones importantes:

a) han descuidado el análisis de las formas no deductivas de razonamiento, sin embargo importantes en el desempeño efectivo de los científicos (tales como la analogía y la abducción, entre otras) y en general son renuentes a aceptar procesos de argumentación en los que las razones que se alegan como fundamento de ciertas conclusiones no son reductibles a los modelos estándar tanto deductivos como inductivos. Y,

b) no han reconocido que en muchas de nuestras actividades productoras de conocimiento intervienen cuestiones no argumentativas de tipo estructural, definicional y epistemológico, que no son psicológicas sino lógicas en un sentido amplio del término.

Posturas epistemológicas como las de Hanson, Brown, Gutting y Simon son exponentes de enfoques alternativos que han contribuido de un modo crucial a la valorización del análisis de la generación de hipótesis científicas.

Párrafo aparte merecen las teorías sociales del conocimiento científico. En muchos casos la polémica acerca de la distinción entre contextos ha instado a una ampliación del campo de las preocupaciones epistemológicas que saca al filósofo del ámbito de su competencia profesional más notoria, obligándolo a poseer un conocimiento social, psicológico e histórico de difícil asimilación, sobre todo si tomamos en cuenta que no hay consensos fuertes acerca de la aceptabilidad de teorías sociales que permitan al epistemólogo «importar» sin más hipótesis del campo de las humanidades.

Como es bien sabido, los debates acerca del alcance del análisis de la ciencia han quedado profundamente marcados por las críticas a sus distinciones más básicas que se impusieron desde la década del '60. Las propuestas de Kuhn, Hanson, Polanyi, Toulmin, la «imaginación epistemológica» de los '60 auspiciaba la apertura desde la argumentación científica hasta la acción, abrevando en los hallazgos de la sociología e

historia de la ciencia. A su turno, para los científicos el análisis de la actividad generadora de hipótesis científicas revestía de importantes consecuencias metodológicas dada, por una parte, la circulación casi excluyente de débiles heurísticas inductivas y, por otra, una clara constatación de su caracter insuficiente y hasta prejuicioso a la hora de dar cuenta de la creatividad e innovación científicas.

Sin embargo, el camino recorrido por Kuhn, que podemos sintetizar recordando el subtítulo de Newton Smith, *«De revolucionario a Socialdemócrata»*, es hoy transitado por muchos filósofos. Dar cabida a elementos extralógicos, en especial los provenientes del campo de la sociología, psicología y la historia, desafío asumido de algún modo por la Escuela de Edimburgo, no es tarea sencilla. En los años '60 Kuhn podía darse el lujo de apoyarse en teorías sociales rudimentarias, hablar tan sólo de un consenso generado a través de procesos educativos y reforzado por presión social, pues podía confiar en que sociólogos como Hagström, de aliento mertoniano, a partir de fines de la década del '60 se ocuparían de darle a los componentes sociales una forma más acabada. Hoy sabemos que los estudios realizados en el campo de la sociología del conocimiento no han podido aún tender puentes que conecten de modo satisfactorio tales factores con el contenido propiamente dicho de las teorías científicas y que los estudios sociales de la ciencia no sólo apuntan en la actualidad a cómo se produce y valida el conocimiento sino a cuestiones sociales más generales, como la cultura tecnocientífica del mundo moderno y su imbricación honda en la conceptualización del sentido común.

Así, en distintas propuestas alternativas como las de Brown, Gutting, Nickles, Finocchiaro, entre otros, asistimos si no a un retraimiento a cuestiones de tipo lógico, por lo menos a una redefinición de las incumbencias epistemológicas, condecendientes ahora con formas variadas de razonamiento lógico, lógicas alternativas o el ensanchamiento hacia cuestiones filosóficas más amplias bajo el rótulo de «lógica». Con ello, la ampliación de los intereses epistemológicos deja al filósofo en la tranquilidad de manejarse en su propio terreno: el de la lógica, por abarcativa que sea su definición, y el de la filosofía general (filosofía de la percepción, de la

mente, etc.), sin necesidad de adquirir una competencia adicional en el terreno de las ciencias sociales o trabajar en equipos transdisciplinarios.

Las propuestas más difundidas como alternativa a la distinción CD/CJ, expuestas por los miembros de las conocidas como Escuela de Edimburgo y Escuela de París, son sin duda las que pueden agruparse alrededor de la meta de incluir los factores extralógicos atribuidos al contexto de descubrimiento en la dinámica interna de aceptación o rechazo de las hipótesis científicas. Sin embargo, lejos de una evaluación negativa de sus resultados actuales, podríamos decir que las tesis programáticas de Edimburgo (explicación causal, simétrica respecto de la verdad y la falsedad, imparcial y reflexiva) distan mucho de haber mostrado su fecundidad y lo que es más, los ideales programáticos mismos han entrado en crisis. Sin pontificar fracasos, al menos creo que han quedado en claro las grandes dificultades de incorporar los factores extralógicos a la dinámica de la reconstrucción epistemológica. Esta situación contribuye quizá a explicar el «retraimiento» si no «atrincheramiento» de la epistemología de los '90 en lo familiar a la filosofía y a su vez muestra por qué, a pesar de tantas críticas, ciertas distinciones mantienen una continuada vigencia.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, H., (1997), *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, Tecnos.

Gutting, G., (1980), «The Logic of Invention», en Nickles (ed) *Scientific Discovery, Logic and Rationality*.

Hanson, N., R., (1958) *Patrones de descubrimiento. Investigación sobre los fundamentos conceptuales de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.

Nickles, T., (ed), (1980), *Scientific Discovery, Logic and Rationality*. Reidel.

Simon, H., (1987), *Scientific Discovery. Computational Explorations of the Creative Processes* MIT. Coautores: Pat Langley, Gary Bradshaw y Jan Zytkow.

La observación científica desde una perspectiva informacional

Olimpia Lombardi

Universidad de Buenos Aires

A partir de la década de 1980 diversos autores han intentado elucidar la noción de “observable” a la luz de la práctica efectiva de las ciencias, recogiendo el uso que hacen los propios científicos del concepto. Por ejemplo, Shapere (1982) y Hacking (1983) abandonan el planteo lingüístico del problema de la observación (compartido tanto por la tradición positivista como por la crítica antipositivista), para centrar su atención en el estudio de los instrumentos y técnicas de observación empleados en las ciencias más avanzadas.

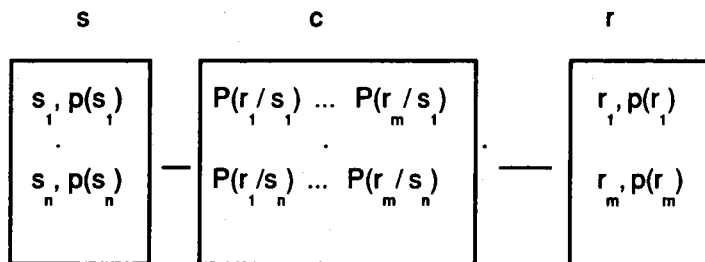
En esta corriente merece destacarse el intento de Shapere (1982) de elucidar el uso científico del término “observable”: la situación de observación es concebida como un proceso en el cual se transmite información desde una fuente hasta un receptor. Así, el concepto de información cobra un papel central en el análisis del problema de la observación. Sin embargo, el autor no sugiere interpretación alguna del concepto. Por ello, recogiendo la propuesta de Shapere, el objetivo del presente trabajo consiste en elucidar el concepto de información sobre la base de la Teoría de la Información, para su aplicación al caso de la observación científica.

La Teoría de la Información surge en 1948 con

un artículo de Shannon, que fue rápidamente seguido por una gran cantidad de aplicaciones en las áreas más diversas, alcanzando sus mayores logros en el campo de la ingeniería.

Según esta teoría, una situación de comunicación queda definida por:

- una fuente s que posee estados posibles s_1, \dots, s_n , con probabilidades de ocurrencia $p(s_1), \dots, p(s_n)$ respectivamente.
- un receptor r que posee estados posibles r_1, \dots, r_m , con probabilidades de ocurrencia $p(r_1), \dots, p(r_m)$ respectivamente.
- un canal c definido por las probabilidades condicionales $P(r/s)$ que indican la probabilidad de ocurrencia del estado r dada la ocurrencia del estado s . La inclusión del canal como elemento esencial de la situación de comunicación implica la posibilidad de errores en la transmisión de la información entre fuente y receptor.

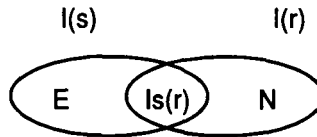


Por lo tanto, dadas las características del canal y de la fuente, por cálculo de probabilidades pueden calcularse las probabilidades $p(r_j)$ correspondientes al receptor.

Con estos elementos se definen (siempre como cantidades medias de información):

- Información generada por s : $I(s) = \sum p(s_i) \log_2 1/p(s_i)$
- Información recibida por r : $I(r) = \sum p(r_j) \log_2 1/p(r_j)$

las cuales se relacionan según el siguiente esquema:



donde:

- *Equivocidad* $[E]$: información generada por s no recibida por r .
- *Ruido* $[N]$: información recibida por r pero no generada por s .
- *Transinformación* $[I(s,r) = I(s) - E = I(r) - N]$: información generada por s y recibida por r .

Dadas las características del canal, ruido y equivocidad se calculan en función de las $p(s)$ y $p(r)$, y brindan una medida del grado de dependencia entre fuente y receptor:

- si son totalmente independientes, los valores de E y N son máximos y la transinformación es nula.
- si la dependencia es máxima, los valores de E y de N son nulos y la transinformación es máxima, igual a $I(s)$ y a $I(r)$.

Sobre esta base pueden diferenciarse dos tipos posibles de canal:

- *Canal sin pérdida* ($E=0$): toda la información generada por s es recibida por r .
- *Canal sin ruido* ($N=0$): toda la información recibida por r es generada por s .

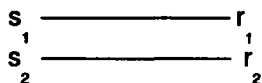
¿Cómo se relacionan estos conceptos con la adquisición de conocimiento? Dadas las definiciones anteriores, si en una situación de comunicación se pretende que el estado del receptor “nos diga” unívocamente cuál ha sido el correspondiente estado de la fuente, es necesario contar con un canal sin pérdida donde pueda asegurarse que toda la información generada por s es recibida por r : aún cuando exista ruido durante la transmisión, la información generada por la fuente no se

“pierde”; por ello, conocido el estado del receptor, la teoría permite conocer el estado correspondiente de la fuente.

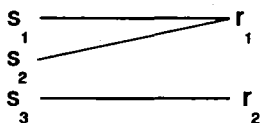
En consecuencia, si se acepta que la observación científica suministra conocimiento acerca del mundo natural, los procesos de observación pueden concebirse como procesos de transmisión de información desde la entidad observada -que actúa como fuente-hasta un receptor apropiado, a través de un canal sin pérdida. En particular, el instrumento de medición pasa a ser considerado como un canal sin pérdida, más un receptor cuya característica indispensable es la de expresar la información recibida en alguna forma física asequible a las capacidades sensoriales del ser humano.

Cuando se habla de una señal que lleva información, en general se alude a algún proceso físico que se propaga entre dos puntos del espacio (luz, electricidad, sonido, etc.); esto puede sugerir que la información fluye a través de una cadena causal que se inicia en la fuente y culmina en el receptor. Si bien en muchos casos así sucede, es necesario distinguir cuidadosamente entre las relaciones causales y las relaciones informacionales que se establecen entre fuente y receptor.

Supóngase que la ocurrencia del estado s_1 en la fuente causa la ocurrencia del estado r_1 en el receptor. Esta descripción no permite aún determinar la cantidad de información transmitida, puesto que se desconoce la red de probabilidades en la cual está inmersa dicha conexión causal. La situación de comunicación podría ser:



donde ruido y equivocidad son nulos y la transinformación es máxima. Pero también podría haber sido:



donde el ruido es nulo pero la equivocidad no lo es y, por tanto, la transinformación no es máxima: hay una pérdida de información entre fuente y receptor. Si bien desde el punto de vista informacional ambas situaciones son claramente distintas, la descripción causal -basada en las relaciones causales que existen de hecho- no permite diferenciarlas. No importa qué tan minuciosa sea la descripción del nexo causal entre dos sucesos, resulta insuficiente, por sí misma, para especificar la cantidad de información que fluye entre ellos.

Así como la mera existencia de un nexo causal entre dos sucesos no resulta suficiente para especificar su relación informacional, no es siquiera necesaria la existencia de una relación física entre fuente y receptor para que entre ellos fluya información. Los procesos físicos de propagación de señales son sólo la realización material de un canal de comunicación; desde el punto de vista teórico, el canal es una entidad totalmente abstracta, definida por el conjunto de relaciones de dependencia -probabilidades condicionales- entre fuente y receptor. Supóngase una fuente s que transmite información a través de canales "físicos" a dos receptores r_A y r_B , los cuales se encuentran aislados entre sí en el sentido de que no existe proceso físico alguno que se propague entre ellos. Nada hay en r_A que "cause" los estados de r_B ni viceversa; sin embargo, puede obtenerse información acerca de r_B consultando r_A y reciprocamente. Por lo tanto, existe entre ambos un nexo informacional y, con ello, un canal de información sin sustrato físico alguno. Un ejemplo es el caso de dos receptores de televisión que sintonizan el mismo canal: si bien no existe señal física que se propague entre ellos, la coincidencia entre sus estados no es meramente accidental. Incluso, el receptor r_A puede encontrarse a mayor distancia de la fuente que r_B y, por tanto, recibir la información más tarde; ello no impide que r_B contenga información acerca de lo que ocurrirá en r_A . Esto indica, una vez más, la diferencia entre nexos causales y nexos informacionales: mientras la relación causal entre dos sucesos requiere la precedencia temporal de la causa respecto del efecto, la teoría de la información abstrae las relaciones temporales que vinculan los sucesos entre los cuales fluye la información.

La distinción entre nexos causales e informacionales permite un análisis totalmente independiente del medio físico concreto que actúa como señal transmisora de la información. Por lo tanto, dos situaciones de comunicación cuyos canales se materializan a través de procesos físicos diferentes pueden considerarse informacionalmente equivalentes, siempre que ambas fijen las mismas relaciones de dependencia entre fuente y receptor. Supóngase que se desea averiguar si entre dos puntos existe una diferencia de voltaje. Para ello podría utilizarse un voltímetro de muy baja precisión, capaz de registrar sólo dos estados; pero para el mismo fin también podrían utilizarse dos conductores unidos a una lamparita eléctrica. Ambos instrumentos son totalmente diferentes respecto de los procesos físicos que rigen su funcionamiento; sin embargo, desde el punto de vista informacional ambas situaciones son totalmente equivalentes: una fuente con dos estados equiprobables genera información que se transmite a través de un canal sin pérdida hasta un receptor de dos estados. Ante la detección de voltaje (o de ausencia de voltaje), los dos instrumentos suministran una información de 1 bit; así puede decirse que se ha realizado la misma observación, con independencia de los nexos causales subyacentes.

Si el caso anterior muestra situaciones de observación físicamente distintas pero informacionalmente equivalentes, también puede darse el caso contrario: situaciones idénticas en su materialización física particular pero no equivalentes en términos informacionales. Cuando un voltímetro se conecta a una batería de voltaje conocido para su calibración, su circuito interno deja de actuar como canal transmisor de información para convertirse en la fuente de información, y la batería pasa a formar parte del canal: el estado del receptor -posición de la aguja sobre la escala- no brinda información acerca de la batería sino acerca del propio instrumento. Si bien los procesos físicos involucrados en el uso habitual del voltímetro y en el proceso de su calibración son exactamente los mismos -es decir, sobre la base del análisis de los nexos causales, los dos casos resultan indistinguibles, desde el punto de vista del flujo de información ambas situaciones son totalmente diferentes.

En resumen, en este trabajo se ha presentado la noción de

información como un concepto central en el análisis del problema de la observación. El concepto de observación así elucidado recoge su utilización en la práctica efectiva de la ciencia, donde suele considerarse que la extensión de la clase de las entidades observables varía con el desarrollo teórico y tecnológico. Además, dado que el concepto de información es altamente abstracto, conduce a un análisis de gran riqueza teórica, permitiendo identificar los elementos esenciales de la observación científica y aislarlos de los particulares nexos causales involucrados, así como de la forma peculiar en la que se materializa la información.

BIBLIOGRAFÍA.

Abramson, N. (1966), *Information Theory and Coding*, New York, Mc.Graw-Hill.

Ash, R. (1966), *Information Theory*, New York, John Wiley & Sons.

Bell, D.A. (1957), *Information Theory and its Engineering Applications*, London, Pitman & Sons.

Feinstein, A. (1958), *Foundations of Information Theory*, Mc.Graw Hill, New York

Hacking, I. (1983), *Representing and Interventing*, Cambridge, Cambridge University Press.

Khinchin, A.I. (1957), *Mathematical Foundations of Information Theory*, New York, Dover.

Resnick, R. & Halliday, D. (1960), *Physics, Part II*, New York, John Wiley & Sons.

Reza, F.M. (1961), *Introduction to Information Theory*, New York, Mc.Graw-Hill.

Shannon, C. (1948), "The mathematical theory of communication", *Bell System Technical Journal*, Julio y Octubre.

Shapere, D. (1982), "The concept of observation in science and philosophy", *Philosophy of Science*, Vol.49, pp.485-525. Versión castellana en Olivé y Pérez Ransanz (comps.) (1989), *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación*, México, Siglo Veintiuno.

Duhem y Lakatos

Susana Lucero

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata

A pesar de que la influencia de Popper en la obra de Lakatos es proverbial, ya que como es bien sabido, la concepción lakatosiana de la ciencia representa en algún sentido, un despliegue y una continuación del falsacionismo popperiano, pretendo mostrar en este trabajo que algunas ideas centrales de Lakatos son, en realidad, una herencia de Pierre Duhem. Voy a sostener además, respecto de estas influencias, que Popper mantiene ideas diferentes y en algunos casos incompatibles con las sostenidas por Duhem y Lakatos.

En la primera parte de este trabajo presento una síntesis de los conceptos duhemianos sobre la estructura y contrastación de las teorías científicas. En el segundo apartado me ocupo de identificar ciertas tesis capitales de Duhem que forman parte del núcleo firme del programa de investigación metacientífico de Lakatos, indicando en qué medida difieren de los puntos de vista de Popper acerca de esos mismos tópicos.

(1)

Sorprende descubrir cuánto del pensamiento de Duhem está presente en la obra de Lakatos y en la de otros filósofos pertenecientes a la nueva filosofía de

la ciencia, seguramente mucho más de lo que Lakatos está dispuesto a reconocer cuando lo califica como un convencionalista revolucionario porque --a diferencia de Poincaré, Le Roy y Milhaud-- se negó a aceptar que las leyes de la ciencia, una vez establecidas por convención, «se convierten en prisiones que no pueden ser demolidas» por ninguna contraevidencia empírica.

El objeto de reflexión de Duhem no son las teorías científicas en general sino las teorías físicas en particular, probablemente porque las considera el paradigma de todo conocimiento científico. De ellas se ocupa *in extenso* en su obra más importante *La théorie physique, son objet, sa structure*, que vio la luz por primera vez en París, en 1906. Una primera distinción que realiza a poco de comenzar el libro es una declaración de autonomía de la Física respecto de la Metafísica. Tal autonomía se fundamenta en la idea de que una teoría no es una explicación de la realidad, no pretende decirnos cómo es la estructura material de los objetos físicos, ni es su propósito llegar hasta la esencia que se oculta detrás de las apariencias. Una teoría física es más bien una representación matemática de las leyes experimentales obtenidas a partir de la observación y la experimentación. La tarea del científico consiste en construir correlaciones entre estados y propiedades físicas por una parte, y magnitudes, números y longitudes por la otra. La relación entre símbolos del lenguaje matemático y propiedades físicas es una relación de símbolo a cosa simbolizada.

Además de la formulación matemática, la teoría presenta una organización lógica deductiva, por cuanto el sistema descansa en un escaso número de principios aceptados convencionalmente de los cuales se derivan las consecuencias lógicas. Por este método se llegan a obtener las leyes experimentales que serán contrastadas con la realidad. Surge así un sistema que con todo derecho podríamos llamar hipotético-deductivo; pero debe hacerse una salvedad: las hipótesis fundamentales son elegidas de manera convencional y arbitraria, por eso no se debe pensar que la teoría refleja las relaciones verdaderas que hay entre las propiedades reales de los cuerpos.

La contrastación tiene lugar a través de las consecuencias

lógicas de la teoría, las que se comparan con las leyes experimentales que ésta se propone representar; si concuerda con las leyes en un cierto grado de aproximación, la teoría ha alcanzado su objetivo y se la declara buena. Pero si entra en contradicción con la experiencia es mala y debe ser modificada o rechazada. Para una teoría física, el acuerdo con la experiencia es el único criterio de verdad. El objetivo general que se persigue al construir este tipo de teorías es la posibilidad de disponer de una representación del mundo que sea cómoda, simple y bella.

Cabe aclarar que en este esquema teórico no tiene cabida la inducción, por lo que se podría suponer una importante similitud entre la concepción de Duhem y la versión popper-lakatosiana de las teorías.

En virtud del convencionalismo de los principios fundamentales, las teorías físicas adoptan una estructura semejante a la de los sistemas axiomáticos de las ciencias formales, pero la diferencia estriba en que la teoría física tiene que someterse al control de la experiencia, ya que los principios, si bien han sido elegidos arbitrariamente, constituyen representaciones simbólicas de propiedades físicas y sus interrelaciones.

En principio el científico goza de una completa libertad para elegir las hipótesis fundamentales de la teoría, la única restricción a la que debe someterse en esta etapa (que podría considerarse como de contexto de descubrimiento) es la de no incurrir en contradicción, pero una vez establecida la base del sistema, debe buscarse siempre el anclaje en la experiencia a través de la contrastación empírica, como ya se explicó. Sin embargo, sería un error suponer que la prueba empírica afecta solamente a algunas consecuencias de la teoría tomadas aisladamente. En realidad, la situación que se presenta es más compleja. El saber físico se articula en una serie de sistemas interconectados y es el conjunto (*l'ensemble*) de las hipótesis físicas lo que se somete **en bloque** al control de la experiencia. A este principio metodológico se lo ha llamado «tesis holista de la confirmación», Duhem la formula de esta manera:

«...el físico jamás puede someter al control de la experiencia una hipótesis aislada sino siempre un

conjunto de hipótesis. Cuando la experiencia está en desacuerdo con las predicciones, lo único que la teoría nos enseña es que al menos una de las hipótesis que componen el conjunto es inaceptable y debe ser modificada, pero ella no nos indica cuál deberá cambiarse.»¹

Esta idea prendió en Quine y germinó más tarde en Lakatos, a través de su versión sofisticada del falsacionismo popperiano. Quine la incorporó en «Dos dogmas del empirismo» (1953) y a partir de entonces, se la conoce con el nombre de «tesis de Duhem-Quine.» Como consecuencia del enfoque holístico, resulta que frente a una contraevidencia empírica de la teoría, no está determinado de antemano qué camino hay que seguir para modificarla, esto queda librado a la sagacidad del científico, ya que los recursos para restablecer la armonía entre el sistema teórico y la experiencia son variadísimos.

Un corolario de la tesis holista es que ninguna hipótesis es inmune a la revisión, cualquier parte del sistema puede ser revocado; una teoría debe ser vista como un organismo y no como una máquina de relojería; cuando algo se revela mal, cuando hay indicios de que el sistema no se acopla con la experiencia, el físico tiene amplia libertad para introducir modificaciones donde le plazca; en esto debe actuar como lo haría un médico y no un relojero. Otros dos corolarios de la tesis holista son el valor concedido a las predicciones y la recusación de los experimentos cruciales; ambos conceptos pasaron intactos a la teoría de la ciencia de Lakatos.

En la visión de Duhem el convencionalismo de los principios está ligado, en algún aspecto, a la tesis holista. Este rasgo se advierte al comparar su posición con la de los convecionalistas tradicionales. Según Poincaré, los postulados de la Mecánica, entre los cuales se encuentra el principio de inercia, no están expuestos al desmentido de la experiencia; entre otras razones porque constituyen definiciones,

¹ Duhem, P., (1914), p. 284

pero también porque «la operación que pretendiera compararlos con los hechos no tendría ningún sentido». Así, un cuerpo que se moviera según el principio de inercia con un movimiento rectilíneo y uniforme no está dado jamás a la observación. Aquí es donde surge la diferencia importante con respecto a la posición de Duhem. En efecto, una vez establecida la tesis holista, los principios teóricos que carecen de contenido fáctico se someten al control empírico exactamente de la misma forma que el resto de las hipótesis, lo hacen como partes de un sistema total. Una vez más Duhem destaca que «cualquiera sea la naturaleza de una hipótesis jamás puede ser refutada individualmente, la contradicción experimental actúa siempre en bloque sobre todo un sistema teórico, sin que nada pueda determinar cuál es, dentro del conjunto, la proposición que debe ser rechazada» (p. 329, op. cit.)

No obstante, el holismo de Duhem --a diferencia del de Poincaré-- no nos obliga a mantener a toda costa una determinada teoría. Llega un momento en el que los pilares que sostienen el edificio teórico han sido carcomidos de tal modo por el peso de las refutaciones, y los remiendos introducidos para restaurarlo han vuelto el sistema a tal punto complicado, que se impone construir otra teoría sobre principios enteramente nuevos. Años después Lakatos identificará esta posición como un «convencionalismo revolucionario», pero no adherirá totalmente a la propuesta de Duhem debido al sesgo irracional que tiñe las aseveraciones duhemianas en lo que respecta al cambio teórico.

(2)

Entre el libro de Duhem y la publicación de *La metodología de los programas de investigación científica* de Lakatos (en adelante *MPIC*) transcurrieron poco más de 60 años; sin embargo, existen muchos elementos de continuidad entre las dos obras. A pesar de la enorme y reconocida influencia de Popper en el pensamiento de Lakatos, debe admitirse que algunas ideas centrales expuestas en la *MPIC* no pudieron haber provenido del filósofo vienes por cuanto chocan abiertamente con

ciertas convicciones suyas; en cambio resulta patente la herencia de Duhem. Estas influencias pueden resumirse en cuatro puntos: el holismo epistemológico, el convencionalismo de las leyes, la recusación de los experimentos cruciales y el énfasis puesto en el estudio de la Historia de la Ciencia para la elaboración de conceptos epistemológicos.² Por razones de brevedad, en este trabajo me ocuparé solamente de los dos primeros puntos.

Uno de los rasgos más salientes de la teoría de Lakatos es el enfoque holístico, el cual se pone de manifiesto en la elección del programa de investigación científica (PIC) como unidad de análisis en lugar de la teoría aislada. Un PIC tiene una estructura compleja, tanto por los componentes que lo constituyen como por la dinámica de su desarrollo. Está formado por una serie de teorías que evolucionan en el tiempo; cada una de ellas compuesta de un núcleo firme, un cinturón protector de hipótesis auxiliares y reglas heurísticas. El corazón duro del programa es un conjunto de principios que se declaran irrefutables por convención. La contrastación empírica de este complejo teórico no es bilateral (teoría vs experiencia) sino al menos una confrontación triple entre teorías rivales y la experiencia como árbitro.

En este contexto, Lakatos adopta el principio del holismo de la confirmación al incorporar explícitamente la tesis de Duhem/Quine. En efecto, cuando una teoría se somete a la prueba empírica, no comparece en realidad un enunciado aislado sino todo un complejo formado por la teoría explicativa del fenómeno en estudio, hipótesis sobre las condiciones iniciales, teorías presupuestas, teorías interpretativas que sostienen los enunciados de observación y, además, una o más hipótesis rivales que exhiben la misma pretensión explicativa que la hipótesis que se contrasta.

En virtud de la tesis de D/Q, «con imaginación suficiente cualquier teoría puede ser permanentemente salvada de la refutación mediante ajustes adecuados en el conocimiento básico en el que se halla

² Uso la palabra «epistemología» con la acepción que tiene en español, como teoría acerca del conocimiento científico.

inserta.»³ Dada una incompatibilidad entre el complejo de teorías y los hechos, el falsacionismo sofisticado de Lakatos no dice *a priori* qué parte del sistema debe ser modificado, lo que recomienda es ir reemplazando, por turno, cada una de las partes del complejo hasta obtener un cambio progresivo de programa.

Como sucede en Duhem, el holismo epistemológico al que Lakatos adhiere está relacionado con el convencionalismo de las leyes. En este aspecto Lakatos se aleja de Popper, al declarar irrefutables los principios teóricos universales que componen el núcleo firme de un PIC y no solamente los enunciados observacionales de la base empírica. En lo que respecta a los enunciados básicos, coincide con el maestro en que su aceptación depende de un acuerdo o convención de la comunidad científica. El resultado es un convencionalismo de amplio alcance que integra las versiones conservadoras (Poincaré, Le Roy) y revolucionarias (Duhem, Popper) de la doctrinas convencionalistas.

En oposición a Duhem y Lakatos, Popper rechaza las dos tesis. En la *Lógica de la Investigación Científica*, argumenta contra el credo convencionalista de que las leyes de la ciencia son pura invención nuestra, se niega a admitir que constituyen nada más que un conjunto de definiciones implícitas que diseñan un mundo lógico, simple y bello pero artificial. A esta visión opone en cambio la tesis del realismo científico, una convicción por la cual los principios teóricos, si son verdaderos, brindan una descripción adecuada del mundo. Cabe aclarar que las objeciones formuladas por Popper tienen además el propósito de rechazar ciertas estrategias metodológicas autorizadas por el convencionalismo. Este objetivo es quizás más importante, al menos en la etapa de la *Lógica de la investigación científica*, que el de refutar su tesis sustantiva básica a la que considera incontestable. En cambio, una vía adecuada para refutarlo es la de «tomar la decisión de no aceptar sus métodos».

Ya he afirmado que convencionalismo y holismo epistemológico se encuentran relacionados en las teorías de Duhem y Lakatos; la crítica

3 Lakatos, I., (1983), p.127

popperiana quebranta esta relación mostrando: primero, que los principios de una teoría no son convenciones, esto es definiciones implícitas; segundo: que no está de acuerdo con salvar la vida de las teorías a toda costa, valiéndose de recursos ilícitos, porque tal procedimiento colapsaría con el criterio demarcacionista que Popper defiende. Entre los recursos que descarta se encuentran la introducción de hipótesis *ad hoc* reductoras de contenido empírico por carecer de contrastación independiente, los cambios en las definiciones implícitas cuando responden al interés de retener la teoría, el descreimiento de los resultados obtenidos por el experimentador y otras «estratagemas» por el estilo tendientes a recuperar, de una manera artificiosa, la armonía entre la teoría y el mundo. De proceder así --sigue Popper-- ninguna teoría sería verificable, pero tampoco falsable.

Entre las razones que animan a Popper a rechazar las «estratagemas convencionalistas», se encuentra --según creo-- la convicción de que una teoría científica no se contrasta globalmente, es decir una teoría no comparece ante el tribunal de la experiencia como «cuerpo colegiado»; en la oposición holismo-individualismo, Popper se coloca explícitamente del lado del individualismo. En efecto, aunque acepta que corrientemente hay varias teorías en juego en la contrastación, establece que la lógica proporciona los medios necesarios para identificar qué parte de la teoría es la responsable de la anomalía producida. Y justamente este concepto es rotundamente negado por Duhem. Así pues, para Popper la separación analítica de las partes de un sistema teórico es siempre posible y hasta conveniente. Un argumento que refuerza el individualismo de la confirmación al que apela Popper se basa en mostrar que las reglas de la lógica formal pueden probar la independencia de una hipótesis dentro de un sistema deductivo y, con ello, la posibilidad de identificar la porción del sistema de donde se dedujo la predicción refutada:

«No hay ninguna razón por la cual no sea posible hallar que un contraejemplo satisface a la mayoría de los axiomas o quizás a todos, excepto a uno, cuya independencia quedaría así demostrada. Esto

muestra que el dogma holístico del carácter «global» de todos los tests o contraejemplos es insostenible, y explica por qué —aun sin axiomatizar nuestra teoría física— podemos vislumbrar qué es lo que anda mal en nuestro sistema.»⁴

Las anteriores consideraciones corroboran la hipótesis inicial de este trabajo e ilustran en qué medida la teoría de los programas de investigación científica de Lakatos se ha distanciado de tesis centrales del falsacionismo popperiano, respecto del cual es habitual presentarlo como una profundización y desarrollo de sus conceptos fundamentales.

4 Popper, K. [1983], p. 292

BIBLIOGRAFÍA

Duhem, P., (1906-1914), *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, Marcel Rivière.

Fodor, J., Lepore, E., (1992), *Holism: a shopper's guide*, Oxford, Basil Blackwell.

Lakatos, I., (1978-1983), *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza.

Popper, K., (1935-1980) *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.

Popper, K., (1972-1983), *Conjeturas y Refutaciones*, Barcelona, Paidós.

Popper, K., (1956-1985), *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos.

Quine, W., (1953-1984), «Dos dogmas del empirismo» en *Desde un punto de vista lógico*, Buenos Aires, Hyspamérica.

La epistemología naturalizada de Quine: ¿Circularidad o escepticismo?

Adela Maggi

Universidad de Mar del Plata

Epistemology without contact with science becomes and empty scheme.

Science without epistemology is insofar as it thinkable at all primitive and muddled.

Albert Einstein

Parte de la obra de Quine está dedicada a criticar al empirismo y al Círculo de Viena en tanto que ambos caen en alguna forma de escepticismo y según Quine en el peligro ligado al anterior de la circularidad.

En este trabajo nos preguntaremos si puede su "epistemología naturalizada", a su vez evitar la caída en la circularidad y darnos argumentos en contra de los escépticos, es decir si las falencias que señala en otros pensadores, puede él cumplirlas.

Para eso, primero sintetizaremos las limitaciones que Quine señala en el empirismo humeano y en el reduccionismo carnapiano. Luego trataremos de elucidar su concepto de "epistemología naturalizada".

En tercer lugar veremos si puede librarse de la acusación de circularidad y finalmente si puede rebatir los argumentos escépticos.

Para Quine, hasta hace unos años y pasando por Hume, por Russell, por Carnap y otros, la epistemología se ha ocupado de estudiar los fundamentos de la ciencia.

Estos estudios pueden dividirse según él en *conceptuales* y *doctrinales*. Los primeros se ocupan del *significado* de los términos, intentando aclararlos mediante definiciones de términos más oscuros por términos más claros, de términos no observacionales por términos observacionales. Los segundos van de las leyes más obvias a las menos obvias, maximizando la *certeza*. Ambos ideales, según Quine, están relacionados.¹

Hume intentó ambos, el conceptual y el doctrinal. En el primero, al decir del autor, fue audaz y simple: identificó los cuerpos con las impresiones sensibles. En el segundo, al estar relacionado con el primero, perdió toda esperanza.

Siglos después, Carnap en su *Der logische Aufbau der Welt*, intentó dar cuenta del mundo externo como un constructo lógico a partir de datos sensibles (aspecto conceptual). Por el lado doctrinal, ya conocemos la titánica aunque infructuosa tarea de traducir las proposiciones teóricas a proposiciones en términos de datos sensibles, y por lo tanto la imposibilidad de ser probadas las primeras a partir de las segundas:

*"Se reconoció que el proyecto de fundamentar la ciencia natural sobre la experiencia inmediata de una manera firmemente lógica carecía de toda esperanza."*²

De ahí que, la exigencia de la certeza, cuya búsqueda había

1 Quine, W. V., (1974), *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, (p. 94)
 "Los dos ideales están vinculados. Porque si se definen todos los conceptos usando algún conjunto más favorecido de ellos, se muestra por tal modo cómo traducir todos los teoremas a estos términos más favorecidos. Cuanto más claros sean esos términos, más verosímil será que las verdades que se expresen con ellos sean obviamente verdaderas, o derivables de verdades obvias." [Nota: la relación claridad-verdad no nos convence, pero explicar por qué sería tema de otro trabajo]

sido la motivación de la epistemología en su doble aspecto conceptual y doctrinal quedará sin respuesta.

¿Cómo no caer, se plantea Quine, en el escepticismo humeano o en la impotencia carnapiana?

Para eso deberíamos cambiar nuestra perspectiva de la epistemología, de la ciencia y del conocimiento humano en general. Eso es lo que nos propone Quine.

Para las propuestas anteriores a él, es decir no naturalizadas, la epistemología debía proveernos de fundamentos para nuestros conocimientos del mundo externo. El sujeto sensible y el objeto de la sensación son distintos, el sujeto se conecta directamente con el mundo externo y por ello necesita algún criterio de conocimiento o justificación, la verdad consiste en una relación entre nuestro conocimiento y el mundo, y finalmente nuestras teorías sobre el mundo se exponen en un sistema de proposiciones.³ Dentro de esta concepción de la epistemología y del conocimiento no encontramos dichos fundamentos.

Pero, en tanto que tratamos con *sujetos* de conocimiento, de la relación entre nuestro conocimiento y el mundo, ¿por qué no apelar a la ayuda de una ciencia que estudia el conocimiento en el sujeto, la psicología?

Porque si lo hacemos dentro de la perspectiva anterior caeríamos en el mal de la *circularidad*, puesto que si el objetivo de la epistemología es validar los fundamentos de la ciencia, no podríamos ir a buscar en ella los principios de su propia validación.

Quine sugiere que el problema de la circularidad sólo surge en una tradición filosófica obsesionada por la búsqueda de la certeza y por la posibilidad de deducir la ciencia de los datos sensibles, aspirando a contener así, en cierto sentido, a la ciencia natural.

¿Cómo no caer en la circularidad y cómo no caer en el

3 Maffie, J. E., (1968), *The Nature and Province of Naturalized Epistemology*. The University of Michigan, (cap. 1)

escepticismo, peligros que parecen ir de la mano para Quine?

¿Si evitamos la caída en la circularidad, evitamos necesariamente también el peligro del escepticismo, y en todo caso qué tipo de escepticismo?

Si no consideramos ya más a la epistemología como “filosofía primera”, dedicada a imponer criterios desde el exterior de la ciencia.

Si pensamos a la epistemología como teoría del conocimiento humano en general, dentro del cual la ciencia es un *momento* en un *continuum*.

Si pensamos en una epistemología dedicada a describir cómo conocemos y no a prescribir cómo deberíamos conocer.

De los condicionales anteriores se sigue que la epistemología alternativa propuesta por Quine comparte su objeto de estudio con la Psicología.

La Epistemología, o algo que se le parece, entra en línea sencillamente como un capítulo de la Psicología y por tanto, de la ciencia natural.⁴

Si la epistemología sólo trata de comprender el nexo entre observación y teoría, no de deducir la última de la primera, no hay, según Quine, peligro de circularidad.⁵

¿O es que acusamos a la psicología de circularidad por intentar ser conocimiento del sujeto que conoce?

¿O acusamos a la física de lo mismo por ser conocimiento que un sujeto físico tiene de sí mismo en tanto objeto físico?

En todo caso, podremos acusar de circulares a las definiciones de ambas ciencias y de otras, pero no a los conocimientos o creencias fundadas que ellas contienen.

Podemos, entonces, hacer uso de cualquier información disponible,

4 Quine, W. V., *op. cit* p. 109

5 Quine, W. V., *op. cit* p. 101

incluso de las que las ciencias naturales puedan proporcionarnos para explicar nuestro modo de conocer el mundo del cual formamos parte.

Propone así una continuidad entre epistemología y ciencia natural; “un contenimiento recíproco.”⁶

Esa continuidad se establece, según Maffei,⁷ de varias maneras, entre otras:

a) Continuidad contextual: la indagación epistemológica debe tener lugar en el contexto de las ciencias naturales. La epistemología misma debe ser reconstruida como una empresa científica. Los epistemólogos y los científicos están a bordo de la misma “balsa”, en tanto que cooperan en la construcción de las concepciones científicas del mundo y de su lugar en él. “La epistemología es ciencia aplicada a la ciencia.”⁸ Las preguntas epistemológicas se vuelven preguntas científicas, se plantean y son respondidas en el contexto de la indagación científica.

“El problema del escepticismo es aquí un problema del conocimiento científico y debe ser resuelto en su interior.”

“Las dudas escépticas son dudas científicas y deben ser formuladas por una epistemología científica operando desde dentro del contexto de las teorías científicas vigentes.”⁹

La epistemología naturalizada nos propone, entonces, una re-

6 Quine, W. V., *op. cit* p. 110

7 Maffei, J. E., *op. cit* ibidem

8 Quine, W. V., «Reply to Smart», in Davison, D. and Hintikka, J. (eds), (1975), *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine* (Dordrecht, holland); Reidel, p. 293

9 Quine, W. V., (1975) p. 68

construcción del conocimiento que nos aleja de la función de la Epistemología tradicional, en lugar de buscar criterios de validación *a priori*, sólo debemos buscar explicaciones *a posteriori* de la posibilidad de ser justificadas.

Así pensada, el nexo entre epistemología y ciencia aparece como una "relación dialéctica de mutua dependencia."¹⁰ Ambas están mutuamente ensambladas, cada una de ellas es objeto de análisis para la otra: lo que puede aparecer como un círculo lógico es en realidad una espiral extendiéndose a lo largo de un eje temporal: la epistemología evalúa los hallazgos científicos y los descubrimientos científicos ilustran las teorías epistemológicas.

b) continuidad metodológica: el naturalismo de Quine propone una reconstrucción de la epistemología que seguiría los procedimientos comunes de la ciencia como observación, prueba, inducción, etc. en la descripción del trabajo de los científicos.

c) continuidad ontológica: Quine intenta reconstruir la epistemología haciendo sus temas ontológicamente continuos con los de la ciencia natural. Esto es los objetos estudiados, sus propiedades, son sustentativamente los mismos.¹¹

*La Epistemología estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico.*¹²

De lo anterior puede inferirse que no podemos acusar de circularidad a la propuesta quineana. Pero ¿puede ayudarnos a argumentar en contra de los escépticos?

10 Boyd, R., «Scientific Realism and Naturalized Epistemology», en (1980) *Maffie*, op. cit, p. 14

11 Quine, W. V., (1964), *From a logical point of view*, Harvard University Press, p. 44-45

12 Quine, W. V., (1974) p. 109

Contra el escéptico radical quizá Quine podría decir al estilo kantiano que el conocimiento es posible no hay duda, ahí están la física, la matemática, la lingüística y la psicología como prueba.

Podríamos preguntarle: ahora bien, suponiendo que esa ciencia sea verdadera, ¿cómo lo sabríamos?. Dentro de la Epistemología naturalizada de Quine, el escéptico deberá encontrar las razones en el interior de la ciencia misma, ésta debería mostrarse a sí misma como incognoscible, cosa improbable.¹³

Hay por lo menos una estrategia escéptica que no podría ser utilizada si se aceptan las reglas de juego propuestas por Quine: sería cualquier versión del argumento del error que afirme que es lógicamente posible en cualquier momento y en cualquier circunstancia, que las propias creencias sean falsas.

Rechazaría cualquier argumento de este tipo pues se negaría a aceptar la noción de posibilidad lógica implicada.

La única noción de posibilidad es la física, lo que la ciencia natural admita como tal, de ahí que no es dable que en cualquier momento y en cualquier lugar nuestras creencias puedan ser falsas.¹⁴ Como dice Maffie:

*no nos pide que probemos la relevancia de nuestros modos de conocimiento en todos los mundos posibles sino sólo en el mundo actual tal como es descrito por la ciencia.*¹⁵

Lo que se plantea Quine no es la posibilidad de nuestro conocimiento sino *cómo* conocemos. Según él recibimos un "input esca-

13 cfr. nota 8

14 Dancy, J., (1993), *Introducción a la Epistemología contemporánea*. Tecnos, Madrid, p. 286

15 Maffie, J. E., *op. cit* p.13

so" del que generamos un "output torrencial."¹⁶

Aparentemente para él no puede deducirse uno de otro, ya sabemos cómo fracasaron los que lo intentaron.

*Si dejamos de soñar en deducir la ciencia a partir de los datos de los sentidos, no hay nada incorrecto.*¹⁷

Pero es falaz pensar que todo marchará bien en cuanto renunciemos a la esperanza de dicha deducción. Estamos de acuerdo con Dancy en este punto: Quine sigue pegado, en cierta forma, al empirismo. Si bien criticó dos dogmas empiristas, parece seguir pensando en la observación como único origen del conocimiento objetivo (recordemos sus críticas a Hanson), no establece diferencias entre elementos *a priori* y *a posteriori* en el fenómeno del conocimiento. Todo esto hace que recurra para su "naturalización" de la epistemología al **conductismo**, cuyo modelo de "caja negra" es insuficiente para explicar ese "plus" entre "input" y "output". Un millón de experiencias no son suficientes para dar razones acerca del surgimiento de una teoría y Quine mismo parece vislumbrar esa dificultad:

*¿ de qué manera la teoría de la naturaleza que uno pueda tener trasciende cualquier evidencia disponible?.*¹⁸

16 Quine, W. V., (1974) p.109

"A este sujeto humano se le suministra una cierta entrada experimentalmente controlada... y cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción del mundo externo tridimensional y su historia.

La relación entre la magra entrada y la torrencial salida es una relación cuyo estudio nos apremia en parte por las mismas razones que apremiaron siempre a la epistemología; vale decir, al objeto de decir cómo se relaciona la evidencia con la teoría ..."

17 Quine, W. V., (1974) p. 109 - 110

18 Quine, W. V., (1974), p. 110

Lamentablemente, la Epistemología naturalizada de Quine no puede proporcionarnos una respuesta, ni siquiera darnos pistas para que nosotros las busquemos.

Concluyendo, la propuesta quineana de una epistemología naturalizada parece poder eludir la enfermedad de la circularidad en tanto que el proceso de conocimiento (objeto) aparece en un nivel distinto de la epistemología y de la ciencia natural, la psicología, disciplinas que de él se ocupan.

Pero parece no aceptar el desafío escéptico al obligarlo a jugar en el campo del conocimiento científico.

Creemos que su mayor limitación consiste en no poder satisfacer el principal objetivo propuesto: construir una epistemología sólo descriptiva del fenómeno del conocimiento, pensamos que la razón estriba en el modelo de psicología elegido.

De cualquier modo, y utilizando su principio de caridad, diríamos, que en este campo, su mérito mayor es haber llamado la atención acerca de los componentes no lógicos incluidos en el conocimiento científico.

Después de considerar la epistemología naturalizada de Quine surgen algunas preguntas:

¿Puede o debe la epistemología ser sólo descriptiva?

Admitida la importancia de la psicología en el estudio del conocimiento ¿es posible una “psicologización fuerte”, como la que propone Quine, o es admisible una “psicologización débil”?

¿Puede naturalizarse toda la epistemología?

¿Una epistemología naturalizada debe interactuar sólo con la psicología o podríamos apelar a las ciencias sociales, a las teorías biológicas de la evolución o a las teorías sobre la inteligencia artificial?

¿O podemos construir un “racimo” de modelos científicos, al decir de Giere?¹⁹

19 En relación con estas preguntas, parecen esclarecedoras las propuestas de Giere, Piaget y Thagard, entre otros.

Quine ha hecho que nos planteemos las preguntas.
Podemos comenzar con ellas... ¿podremos terminar con ellas?

La función del Espantapájaros: un ejemplo contra Lewis*

Hernán Miguel y Jorge Paruelo

Universidad de Buenos Aires.

Introducción

La elucidación de la noción de *causación entre eventos* permanece aún como problema irresuelto. Este consiste en aclarar qué es lo que expresamos cuando decimos que un evento *c* es causa de un evento *e*.

El análisis de este problema puede enfocarse desde dos posturas antagónicas: el *causalismo* que sostiene que cuando decimos “*c* es causa de *e*” estamos refiriéndonos a una relación natural que existe entre esos eventos (la relación de causación), y por otro lado el *acausalismo* (al cual adherimos) que sostiene que no hay relación natural entre los eventos sino que, quien dice “*c* es causa de *e*” proyecta una relación sobre aquellos. Es decir, que es el hablante el que “introduce” la relación al expresarse.

Una u otra postura, deberá poder explicar por qué hay casos en los que hablamos de causación y otros casos en los que no.

Para referirnos a los casos de causación sin

* Este trabajo se enmarca en la investigación dirigida por E. Flichman y codirigida por H. Abeledo en el CBC, UBA con subsidio de UBACyT. Los autores agradecen a ambos las discusiones y sugerencias aportadas durante la realización del presente trabajo.

por ello comprometernos con el causalismo, en lo que sigue estipularemos lo siguiente: un caso de causación deberá entenderse como uno al que intuitivamente estamos dispuestos a catalogar como de causación.

Cabe subrayar que solo analizamos la relación de causación entre eventos, es decir que no nos referiremos a los casos en los que uno de los argumentos de la relación es un individuo.

En anteriores ponencias¹ hemos intentado mostrar que puede resolverse satisfactoriamente el problema desde una propuesta acausalista. En este trabajo intentaremos mostrar que hay ejemplos que intuitivamente parecen ser casos de causación probabilística y que no son contemplados por la propuesta causalista de Lewis. Para estos casos, propondremos una elucidación de la causación en términos de dos relaciones antropomórficas. Una de ellas, la de *producción extendida* fue desarrollada por Eduardo Flichman. La otra, es la que hemos llamado "relación funcional" y que esbozamos más adelante. Sostendremos que una u otra relación (o ambas) es proyectada por el hablante sobre los eventos de manera que parecen estar conectados causalmente.

Previamente a tratar el caso probabilístico, presentamos dos ejemplos con el fin de mostrar la aplicación de nuestra elucidación acausalista.

Evaluaremos los ejemplos a través del criterio causalista tomado de Lewis y el criterio intuitivo que servirá para decidir sobre el éxito en la aplicación del criterio de Lewis y de nuestra elucidación acausalista.

1 Hemos presentado: "La dependencia contrafáctica como condición necesaria de la causación" en las IV Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Septiembre, 1993. "La relación de causación: aspectos antropomórficos" en el Coloquio del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia. Universidad de la República. Montevideo. Diciembre, 1992. "Sobre la teoría de eventos" en las III Jornadas de Introducción al Pensamiento Científico. UBA. Noviembre, 1992.

Lewis sostiene que dados dos eventos c y e que han ocurrido, decimos que c es causa de e si y sólo si se cumple que:

O bien

i) es verdadero el contrafáctico: "Si no hubiera ocurrido c , no habría ocurrido e ."

Esto lo simbolizamos $\neg C \rightarrow \neg E$, con C : " c ocurre" y E : " e ocurre".

O bien

ii) si el contrafáctico anterior no es verdadero, existe una cadena de contrafácticos (verdaderos) entre C y E . ($\neg C \square \rightarrow \neg B_1$; $\neg B_1 \circ \rightarrow \neg B_2$; ...; $\neg B_n \circ \rightarrow \neg E$, son verdaderos, con B_i : " b_i ocurre" y siendo los b_i eventos intermedios entre c y e .)

Lewis sintetiza i) diciendo que e depende causalmente c ; y en ii) llama "cadena causal" a la secuencia de eventos c, b_1, \dots, b_n, e .

Causación y función

Comparemos dos ejemplos. Reproducimos un ejemplo de Donald Nute para compararlo con uno nuevo. Las diferencias entre ambos pondrán en evidencia que la relación funcional proyectada por el hablante es el soporte de la aparente relación causal en este caso.

Se estuvieron realizando tareas en una rampa de salida de una autopista y se colocaron vallas para impedir el paso de los automóviles. Al terminarse la reparación y retirarse las vallas, un conductor distraído sube por la rampa creyendo que es uno de los accesos a la autopista y choca frontalmente con otro automóvil. Podríamos afirmar el contrafáctico "Si las vallas no se hubieran retirado, el accidente no habría ocurrido" pero no aceptaríamos que *quitar las vallas* fue causa del accidente.

El segundo ejemplo es como sigue. Una vez sembrada su parcela, el campesino coloca un espantapájaros en el medio de modo que los pájaros difícilmente se posan a comer las semillas. A la mañana siguiente una ráfaga de viento hace caer al espantapájaros y los pájaros se comen el

sembrado. Podemos decir que “si el espantapájaros no se hubiera caído, los pájaros no se habrían comido el sembrado” y también que la caída del espantapájaros fue causa de que los pájaros se comieran el sembrado.

Notemos que en ambos ejemplos, en el antecedente del contrafáctico se niega la desaparición de un preventor: es decir, la desaparición de algo que evita la ocurrencia de algún evento. La presencia de las vallas impedían el paso de los automóviles y así evitaban el accidente. Análogamente, la presencia del espantapájaros evitaba que los pájaros se acercaran y comieran el sembrado. En este sentido, ambos ejemplos tienen las mismas características. Sin embargo, sólo en uno de ellos hablamos de causación intuitiva. La diferencia radica en la función que le asignamos al preventor mencionado en el antecedente. En el primer ejemplo no diríamos que las vallas tienen la función de evitar que un automóvil suba por la rampa. Más bien tienen la función de evitar que los automóviles descendan por ella. En cambio, sí diríamos que la presencia del espantapájaros tiene la función de evitar que los pájaros se acerquen a comer el sembrado.

Decimos que la relación funcional es antropomórfica pues cumplir una función es una característica propia de los seres humanos o de objetos a los que se les asigna alguna característica de aquéllos. Cuando decimos que la función del reloj es indicar el tiempo, estamos pensando que ésa es la función que le asignó su diseñador. En este sentido es que antropomorfizamos al reloj.

Análogamente, cuando decimos que un evento tiene alguna función es porque estamos antropomorfizando el evento. Esto significa que al afirmar que el evento c tiene como función hacer que ocurra e tratamos al evento c como un evento-individuo que cumple una función (o bien el evento complementario, la cumple).

Podemos entonces decir que c y e están conectados funcionalmente si es posible afirmar alguna (o ambas) de las siguientes proposiciones:

- a) c tiene como función hacer que ocurra e
- b) \bar{c} tiene como función hacer que ocurra \bar{e} ² (evitar que ocurra e)

Es importante notar que en los casos de causación intuitiva en los que se proyecta la relación funcional, el hablante interpreta el evento *efecto* como la realización del propósito del evento *causa*. Como los eventos naturales, de acuerdo con la ciencia actual, no tienen propósitos, el hablante antropomorfiza el evento *causa* en este sentido.

Probabilidad y función

En el análisis de Lewis, se contempla el caso de la causación para mundos indeterministas.³ Lewis propone reemplazar la condición de cadena de relaciones de dependencia contrafáctica habitual entre ocurrencias de eventos.⁴ (Si *c* no hubiera ocurrido, *e* no habría ocurrido) por una cadena de relaciones de dependencia contrafáctica entre la ocurrencia del evento *c*, y la probabilidad de la ocurrencia de *e*. En particular diremos, de acuerdo con esta modificación, que *c* es causa de *e* si es verdadero el contrafáctico “Si *c* no hubiera ocurrido, *e* habría tenido una probabilidad mucho menor de ocurrir.”⁵ Cuando Lewis se refiere a «mucho menor» aclara que debe ser entendido como una medida del cociente dado por la probabilidad de ocurrir *e* dado que no ocurrió *c* dividida por la probabilidad de ocurrir *e* dado que ocurrió *c*:

$$\frac{P(e/\bar{c})}{P(e/c)} = d$$

cuando este cociente es pequeño (respecto de la unidad, es decir $d \ll 1$) entonces podremos hablar de causación.

Modifiquemos levemente el ejemplo del espantapájaros para

3 [3], sección B: “Chancy Causation”.

4 La proposición *E* depende contrafácticamente de la proposición *C* si es verdadero el contrafáctico $C \circledast E$.

5 [3], Sección B: “Chancy Causation”.

analizar un caso en que la ocurrencia del evento identificado como causa hace que la probabilidad de ocurrencia del efecto crezca, pero sin que el cociente d resulte mucho menor que la unidad como pide Lewis.

El ejemplo modificado es como sigue. El espantapájaros se ha caído y los pájaros se han comido el sembrado. Hace ya muchos años que ese espantapájaros se mantenía erguido y las bandadas de pájaros habían desarrollado el hábito de comer de otros sembrados. Además, la presencia del espantapájaros es efectiva en un 80 por ciento de los casos de modo que todavía existe una probabilidad 0,2 de que los pájaros se coman el sembrado estando el espantapájaros en pie.⁶ Por otra parte, dado el tiempo que el espantapájaros estuvo en ese lugar y los hábitos desarrollados por las bandadas típicas de la zona, la probabilidad de que los pájaros se coman el sembrado en el caso en que el espantapájaros se caiga es de 0,5.

Podríamos decir que, el evento *caída del espantapájaros* es causa del evento *los pájaros se han comido el sembrado* y también afirmar el contrafáctico "Si el espantapájaros no se hubiera caído, habría sido menos probable que los pájaros se comieran el sembrado."

Reemplacemos en la ecuación anterior las probabilidades mencionadas con la siguiente convención:

c : el espantapájaros se cayó

e : los pájaros se comieron el sembrado

$$d = \frac{P(e/\bar{c})}{P(e/c)} = \frac{0,2}{0,5} = 0,4$$

Vemos que d no es mucho menor que la unidad. De este modo parece desvanecerse el sustento por el cual, según Lewis, afirmamos que c es causa de e .

En cambio, no importa cuál sea el valor del cociente de las

6 Tomando a la probabilidad como una entidad cuyo valor es estimado por el de la frecuencia relativa.

probabilidades condicionales, la proyección por parte del hablante de una relación funcional entre c y e provee el sustento para afirmar la supuesta relación causal. Nuevamente el hecho de que se pueda asignar al evento *no caída del espantapájaros* (\bar{c}) la función de evitar que *los pájaros coman el sembrado* (que ocurra \bar{e}), es lo que sirve de base para la afirmación de tipo causal.

Hemos intentado mostrar que la sugerencia de Lewis para tratar con los casos de causación probabilística no coincide plenamente con la intuición. Si se quiere lograr una elucidación más acorde con la intuición no se deberá pedir que el cociente sea “muy pequeño” respecto de la unidad.

Conclusiones

Existen ejemplos en los que no hay causación en sentido intuitivo y que sin embargo el análisis de Lewis indica que sí la hay.

En el análisis de los casos presentados hemos encontrado que son omisiones las que jugaron el rol de causas, y en estos casos se proyecta la relación funcional. Creemos que este resultado puede generalizarse.

Encontramos que para los casos de causación en donde la ocurrencia de la causa se relaciona con el aumento de la probabilidad de ocurrencia del efecto, la elucidación en términos de la relación funcional se aplica satisfactoriamente y resulta inmune a las críticas que debe enfrentar la descripción basada en el análisis contrafáctico de Lewis.

BIBLIOGRAFÍA

Flichman, E., "The Causalist Program. Rational or Irrational Persistence?", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, V.21, N° 62, (1989), pp.29-53.

Lewis, D., "Causation", *Journal of Philosophy* 70 (1973), pp. 556-567.

Lewis, D., (1986), *Philosophical Papers*, Vol.II. New York/Oxford, Oxford University Press, pp. 159-171.

Lewis, D., "Postscripts to Causation" *Philosophical Papers*. (1986), Vol.II. New York/Oxford, Oxford University Press, 172-213.

Nute, D., (1980), *Topics in Conditional Logic*, London, Reidel Publishing Company.

Acerca de inconmensurabilidad y traducción

Elizabeth Padilla

Universidad Nacional del Comahue

Kuhn en su artículo "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad"¹ revisa diversas críticas realizadas a la tesis de la inconmensurabilidad, que pueden ser resumidas del siguiente modo: si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles, por lo cual no podrían compararse y ningún argumento basado en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas. Es decir no es posible sostener inconmensurabilidad y comparabilidad.

La defensa de Kuhn parte de la revisión del proceso de traducibilidad observando que en el mismo podemos distinguir traducción de interpretación. Según Kuhn, que la tradición analítica no haya reparado en tal distinción, es más, que confunda ambos procesos, la conduce a atribuirle a la tesis de la inconmensurabilidad la contradicción antes mencionada.

Esta confusión podría ya verse en Quine, pues

¹ Kuhn, T., (1989), "Conmensurabilidad, comparabilidad, comunicabilidad", en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós, Barcelona.

la situación de traducción radical descrita en *Palabra y Objeto*, según Kuhn, es un proceso que revela rasgos interpretativos más que traductivos, los cuales requieren de la evaluación de aspectos relacionados con la intensionalidad de los términos.

Podríamos ya resolver esta objeción recordando la conocida posición de Quine de no recurrir al expediente de la intensionalidad, habida cuenta de las recusaciones que ésta última le merece. Sin embargo, el hecho de que Kuhn defina "traducción" en términos del manual quineano y de que entienda la situación de traducción radical como ejemplo paradigmático de interpretación, a diferencia de Quine que lo propone como ejemplo de traducción, ofrece suficientes elementos de análisis como para que resulte interesante revisar su atribución de confusión a este autor y evaluar las implicancias que se derivan para la inconmensurabilidad.

II

Kuhn ofrece, en primer lugar, una definición de inconmensurabilidad aludiendo a la procedencia matemática del término, "inconmensurabilidad" no está reñido con "comparabilidad" pues *"magnitudes inconmensurables pueden compararse con cualquier grado de aproximación requerido."*² En el vocabulario conceptual de las teorías científicas, la inconmensurabilidad funciona metafóricamente, "no hay medida común" significa "sin lenguaje común". Por otra parte, Kuhn advierte que los problemas de traducción surgen solamente con un pequeño subgrupo de términos, que en la mayoría de los casos se interdefinen; el resto por ser comunes a ambas teorías son traducidos en forma homófona. Kuhn llamará "inconmensurabilidad local."³ a esta versión más

2 *op.cit.*, p. 99

3. *op.cit.*, p. 100

modesta.

En ella, la mayoría de los términos conservan sus significados, constituyéndose en base suficiente para discutir las diferencias y las comparaciones relevantes en la elección de teorías. La dificultad de tales comparaciones es que suponen la existencia de términos que conservan sus significados a través de los cambios de teorías y de otros que lo preservan. El autor reconoce la dificultad de explicar tal distinción, por lo cual el recurso a la interpretación pareciera surgir precisamente para dar cuenta de ella.

Veamos la caracterización que hace Kuhn de traducción e interpretación. La traducción es algo que realiza una persona que sabe dos idiomas cuya tarea consistiría en reemplazar palabras o secuencias de palabras, con el objeto de producir un texto equivalente: "... el texto traducido cuenta más o menos la misma historia, ...presenta más o menos las mismas ideas, o ...describe más o menos la misma situación que el texto del cual es una traducción."⁴

Para llevar a cabo una interpretación, la persona que la efectúa puede inicialmente conocer sólo una lengua: "...aprender una nueva lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia. Tener éxito en lo primero no implica necesariamente que también se vaya a obtener éxito en lo segundo."⁵

Es así que para Kuhn el "traductor radical", que aparece en *Palabra y Objeto* de Quine, es alguien que se encuentra en una situación de interpretación, más que de traducción, ya que parte del conocimiento de la propia lengua de la que es hablante para catapultarse a otra. El texto sobre el que trabaja el traductor radical parece consistir al principio en un conjunto de ruidos o inscripciones ininteligibles. De ahí que a los fines de arribar a una interpretación tendrá en cuenta la conducta y las circunstan-

4 *Op.cit.*,p. 103

5 *Op.cit.*,p. 105

cias que rodean la producción del discurso, suponiendo en todo momento que se puede extraer un sentido de la conducta lingüística de aquellos que son observados (principio de caridad). Acorde a esos elementos elaborará hipótesis que hagan inteligibles las expresiones lingüísticas investigadas. Si esta empresa tiene éxito habrá aprendido una nueva lengua o una versión más antigua de la propia. Ahora bien, que esta lengua pueda traducirse a aquella con la cual él comenzó es toda una cuestión.

La descripción que acabamos de realizar sigue, para aquellos que conocen a Quine, fielmente el manual de traducción. Sin embargo, ¿cuál es la índole de la diferencia para que Kuhn nos proponga entender este proceso como interpretación? Ambos autores entienden que la traducción supone algún tipo de invariancia del significado, no obstante ambos reconocen también que es difícil explicar qué queremos decir con esto y ofrecen diferentes alternativas.

Quine supone que la traducción conserva el significado estimulativo de las sentencias observacionales. El interés de Quine en *Palabra y Objeto* consiste en revisar el concepto mismo de significado para, una vez abandonados los supuestos mentalistas y la distinción analítico/sintético, tratar de construir una noción aceptable del mismo. Al respecto afirma en *La relatividad ontológica y otros ensayos*: "Mis observaciones sobre la indeterminación comenzaron como un reto a la igualdad de significado... Ciertamente, la igualdad de significado es una noción oscura, repetidamente atacada."⁶ Quine intenta construir el concepto de significado elucidando los criterios de una traducción aceptable. En cuanto a qué sean los significados, Quine afirma: "...la significación es lo que una sentencia tiene en común con su traducción..."⁷ Estudiar esta cuestión entre len-

6 Quine, W.V., (1986), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, p.53 (En adelante citaré RO)

7 Quine, W.V., (1968), *Palabra y Objeto*, Barcelona, Ed. Labor, p.45. (En adelante citaré PO)

guas que ya poseen manuales de traducción resulta poco esclarecedor, por ello afirma: "La traducción entre lenguajes emparentados [...] cuenta con la ayuda del parecido entre formas verbales y también emparentadas [...] El caso relevante para nuestros fines es empero el de la traducción radical, *esto es, la traducción del lenguaje de un pueblo al que se llega por vez primera.*"⁸

"Lo que tienen en común", para Quine, serán ciertas disposiciones a la conducta lingüística observable que conectan estímulos sensibles con respuestas de asentimiento y disentimiento, en circunstancias manifiestas. De allí la noción quineana de significado estimulativo afirmativo como "...la clase de todas las estimulaciones [...] que provocarían asentimiento",⁹ así como para significado estimulativo negativo para el cual se sustituye "asentir" por "disentir". Por ejemplo: "pasa un conejo, el indígena dice "Gavagai" y el lingüista anota la sentencia "Conejo" como traducción provisional..."¹⁰

Por su parte vimos en la respuesta de Kuhn que la finalidad de la traducción es producir un texto equivalente; sin embargo observamos que su caracterización resulta sumamente vaga, ya que el logro está sujeto a preservar "más o menos", entre otras cosas, la misma historia, las mismas ideas, la misma situación del texto original, en una enumeración que pareciera no ser exhaustiva. El resultado inevitable: dejemos de encabezar las discusiones sobre inconmensurabilidad bajo el término "invariancia del significado".

Examinemos las estrategias de su alternativa

8 Quine, *P. O.*, p.41

9 Quine, *P. O.*, p.45

10 Quine, *P.O.*, p.41. El autor utiliza mayúsculas para referirse a sentencias y minúsculas para los términos

a) *Sustituir traducción por interpretación.* Según Kuhn aprendemos una lengua mediante procesos interpretativos. De allí que para este autor Quine en su manual de traducción confunde ambos procesos; un ejemplo de esto sería la traducción de la sentencia "Gavagai". Kuhn sugiere que en lugar de traducirlo es posible aprender a usarlo al modo en que lo hacen los indígenas a partir de reconocer el animal al cual se refiere; así se evitaría el requisito de la previa familiaridad del traductor con el objeto a traducir. Sin embargo, pareciera que Kuhn no tiene en cuenta que lo que provoca el asentimiento ante la pregunta "¿Gavagai?" son estimulaciones compartidas por el traductor y el indígena y no el animal al que refiere la expresión que es de exclusivo conocimiento de los nativos. Según Quine, lo que el traductor ha de hacer en la traducción de sentencias es correlacionar oraciones nativas con oraciones de su lenguaje que tienen el mismo significado estimulativo. Por otra parte, en lo que hace al requisito de familiaridad mencionada Quine relativiza su aparente necesidad pues lo que importa para el caso es recoger el rango de las estimulaciones significativas compartidas.

b) *Intentar describir los referentes de los términos.* Si la descripción de los referentes de "Gavagai" se adecua a todas las criaturas que provocan esa preferencia, podemos afirmar que hemos dado con la traducción buscada.

Ahora bien, para Quine, el significado estimulativo no supone referencialidad, por lo cual la sentencia observacional "Gavagai" como "Conejo" o, "Mirad, un conejo", no implica coextensividad de sus términos. Por lo tanto, cuando el lingüista concluye que un "Gavagai" es un conejo, partiendo de la misma significación estimulativa de sus sentencias observacionales, está suponiendo que el nativo es parecido a nosotros en la medida en que posee un término general breve para designar conejos y ningún término general y breve para designar estadios o partes de conejos. ¿Acaso esto se debe a un defecto especial en la formulación de la significación estimulativa, que se resolvería con más ostensión?. Quine responde negativamente y agrega, a menos que se hagan preguntas sobre identidad y diversidad. Pero éstas suponen haber decidido qué

expedientes nativos tratan acerca de la referencia objetiva. La referencia queda fijada una vez confeccionado nuestro manual de traducción, es decir, depende de las hipótesis analíticas seleccionadas a la hora de confeccionarlo. La posibilidad de elegir entre ellas nos remite a la tesis de la indeterminación de la traducción

c) *Apelar al carácter homófono de los términos comunes a dos teorías.* Esto supone, otra vez, la búsqueda de un sostén referencial. Si acudimos nuevamente a Quine advertimos lo insatisfactorio del recurso. La indeterminación de la traducción empieza en nuestra propia lengua, nuestra propia ontología está indeterminada y es inescrutable; en otras palabras, la indeterminación afecta por igual a los hablantes de una misma lengua, es más, llevado a su extremo afecta también al uso que un sujeto hace de sus preferencias en distintos momentos de su vida. De ahí que los términos que parecen permanecer invariantes a través del cambio de teorías no nos proporcionan, como esperaba Kuhn, una base segura para establecer la comparabilidad. Kuhn va a corregir más adelante esta presunción proponiéndose "... discutir en términos generales y casi metafísicos, cómo identifican los miembros de una comunidad lingüística los referentes de los términos que emplean." Aquí se va a preguntar cómo es posible que personas con criterios diferentes identifiquen los mismos referentes para sus términos. La cuestión radica en qué significa "identificar los mismos referentes para sus términos", ya que -como podemos advertir desde Quine- cuando me comunico con otro individuo que comparte mi lenguaje, parto ya de la hipótesis de que con las mismas palabras ese individuo se refiere a lo mismo que yo; pero esta no puede ser confirmada, pues únicamente dispongo de las conductas lingüísticas que resultan insuficientes para determinar la referencia de la expresión. Por lo tanto la referencia de un término viene determinada por su relación con otros términos dentro de cierto marco lingüístico. Si lo cambiamos será otra la referencia, dada la inexistencia de un punto de vista supralingüístico desde el cual comparar teorías inconmensurables.

Para concluir ¿ha logrado Kuhn satisfacer los requerimientos indispensables para responder a las críticas a su tesis de la inconmensurabilidad entre teorías? Mi evaluación al respecto es que -sin pretender por ello expedirme sobre los alcances y/o virtudes de esta tesis, en tanto tratamiento epistémico interesante de teorías sucesivas-, Kuhn no ha logrado brindar una respuesta satisfactoria a las críticas, como parece quedar claro a la luz de lo que hemos expuesto. La debilidad de sus argumentos no reside tan sólo en la atribución de confusión a Quine donde creo haber mostrado que no la hay, sino también en que su propuesta supone la reducción de todo proceso traductivo y aún de los interpretativos -si es que hacemos lugar a su distinción- a aspectos puramente referenciales. Seguramente esto se debe a que no ha extraído todas las consecuencias que ofrece Quine en su manual de traducción. Como vimos, según Quine, la referencia puede ser fijada a partir de cada manual de traducción. En Kuhn, no está clara su posición al respecto sino más bien hay una situación pendular que por momentos nos invita a pensar en un sentido fuerte de referencia, entendida como la reconstrucción del significado de los términos a partir de la adaptación del lenguaje al mundo. Es interesante observar que un modo de resolver tal situación lo brinda precisamente algo que no recoge Kuhn, como es la noción de significación estimulativa de enunciados observacionales introducida por el manual de traducción quineano; el cual aportaría un elemento considerable en favor del intento kuhniano de la búsqueda de un lenguaje neutral que permita la comparación de teorías inconmensurables.

O papel da metáfora no longo argumento da “Origem das Espécies”

Anna Carolina K. P. Regner

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

A metáfora é freqüentemente utilizada no núcleo argumentativo das teorias científicas. Este estudo examina, no caso da teoria exposta na *Origem das Espécies* de Charles Darwin, a natureza cognitiva desse recurso dito “retórico”, o papel estruturante de certas imagens-chave na trajetória do pensamento darwiniano e o modo inovador pelo qual Darwin faz uso das metáforas, tanto na explicitação conceitual para a construção de sua teoria, como na busca de sua corroboração e defesa.

Alguns traços de teorias contemporâneas da metáfora auxiliam nessa tarefa: (1) enfoque da metáfora como condição constitutiva do próprio pensar e do processo cognitivo, enfatizando que, antes de ser um modo de dizer, uma figura de linguagem, em que se fala de uma coisa em termos de outra, a metáfora é um modo de pensar, de sorte que pensamos certas coisas em termos de outras e assim se estrutura nosso sistema conceitual (Lakoff, 1989; Lakoff & Johnson, 1990); (2) a dependência contextual das usuais distinções entre “metafórico” e “literal”, bem como das questões acerca das “condições de verdade” de um discurso metafórico que se pretende cognitivo (Kittay, 1987); (3) exame das determinações epistemológicas relativas a

“metafórico” e “literal” como partes de um “continuum”, a usar uma expressão de MacCormac (1987). Na direção dessas novas abordagens, proponho pensar o uso da metáfora na *Origem das Espécies*, lida como uma história da Natureza, cuja idéia central a ser transmitida é a de que, na Natureza, espécies se originam umas das outras por “seleção natural”. Assim, a estrutura do “um longo argumento”, como Darwin chama a *Origem das Espécies*, torna-se a estrutura de uma narrativa, na qual é indispensável o apelo à imaginação e aos recursos comumente chamados de “figuras de linguagem”.

Metáforas centrais na *Origem* já estão no diário de viagem de Darwin à bordo do Beagle, nos seus *Notebooks*, nos *Ensaio de 1842 e 1844*, no longo manuscrito de 1856-1858, servindo não só para explicitar, esclarecer conceitos, como tornar visíveis as relações conceituais, urdi-las numa rede argumentativa e prover sustentação à teoria da seleção natural, condensando e gerando cadeias de raciocínios, bem como viabilizando a “aplicação” empírica da teoria. Na *Origem*, porém, mais claramente detecta-se o potencial explicativo da metáfora, compreendendo a análise de seu papel cognitivo o exame de três situações: (1) as considerações que Darwin tece quanto ao uso de expressões metafóricas, (2) o uso efetivo que delas faz e (3) a exigência de repensar seu papel face às duas situações anteriores.

A primeira remonta-nos à avaliação que Darwin faz do uso da expressão-chave “seleção natural” em passagem que cobre o segundo parágrafo do quarto capítulo da *Origem* (Darwin, 1875, p. 63), ausente em sua 1ª edição (1859) e nos textos anteriores. A referência a seu caráter metafórico é feita em resposta a objeções calcadas no significado de “escolha consciente”, poder ativo ou “Divindade”, personificação de “Natureza”, ingredientes que estariam contidos no conceito darwiniano de “seleção natural”. Darwin responde comparando a função da expressão “seleção natural” na sua teoria à exercida por outras expressões em teorias cientificamente aceitas, como “afinidades eletivas” dos elementos químicos e “atração da gravidade” na regulação dos movimentos planetários. Admite que a atribuição de um sentido possa ser legítima, metaforicamente falando, e falsa, se literalmente tomada. Diz que “todos sabem qual o significado e

o que é implicado por tais expressões metafóricas; e elas são quase necessárias por brevidade". Disso se depreende que Darwin tem presente uma clara distinção entre uso "metafórico" e uso "literal", o que é também sugerido por outra passagem que será posteriormente comentada (Darwin, 1875, p. 386), onde contrapõe "metafórico" a "literal" e refere o segundo ao dizer do que "atualmente", "realmente" acontece.

Mas, se Darwin pretende, como o diz em diferentes passagens, mostrar a *vera causa* para a produção de novas espécies, a metáfora, oposta ao "literal" e ao "real", parece antes um recurso a ser substituído. Contudo, é por meio daquele modo de falar "metafórico", tomando-a como um poder que age, escrutina, exercita, que a seleção natural pode prover uma *vera causa* - não uma referência a ser substituída - para a produção de novas espécies. Darwin permanece, até o final, nesse modo de falar dito "metafórico" e com as pretensões de prover uma *vera causa*. Então, ou Darwin inadvertidamente permaneceu no plano da metáfora e desconheceu seu insucesso, ou se deve buscar uma outra interpretação para a natureza e papel da metáfora no texto darwiniano. Apostemos na segunda alternativa.

Darwin vale-se de metáforas mesmo em suas respostas às referidas "objeções". Refuta a atribuição à "seleção natural" do poder de induzir a variabilidade, comparando seus efeitos aos potentes efeitos da seleção pelo homem e sua ação a de outros princípios cientificamente aceitos e também expressos "metaforicamente". No esclarecimento conceitual então empreendido dos conceitos de "seleção natural" e de "Natureza", basilares à sua teoria, o papel da metáfora revela-se decisivo. Inicialmente, apresenta uma definição "mecanicista" de Natureza, sem a condição de um "poder ativo de seleção":

... é difícil evitar de personificar a palavra Natureza; mas, por Natureza, tenho em mente apenas a ação agregada e o produto de muitas leis naturais e, por leis, a seqüência de eventos como estabelecidos por nós. Com um pouco de familiaridade, tais objeções superficiais serão esquecidas.

(Darwin, 1875, p. 63).

Todavia, três parágrafos adiante, retoma, em sua plenitude, aquele modo de falar dito metafórico da Seleção Natural ou Natureza (Darwin, 1875, p. 65-66):

... Natureza, se me for permitido personificar a natural preservação ou sobrevivência do mais apto, não se importa com as aparências, exceto enquanto forem úteis a qualquer ser. Ela age sobre cada órgão interno, sobre toda sombra de diferença constitucional, sobre toda a maquinaria da vida. O homem seleciona apenas para seu próprio bem; a natureza apenas para o bem daquele ser de que cuida. Plenamente exercita todos os caracteres que seleciona, como é implicado pelo fato de sua seleção.

A imagem da Natureza como um sujeito, como alguém que mostra uma “face” alegre, e que possui outra, nem sempre percebida, de milhares de cunhas pressionando ou de luta recorrente,¹ com a fisionomia de um “sistema político-econômico”, está presente no eixo do pensamento darwiniano desde 1842 e pode ser rastreada até seu *Notebook D* de 1838, entrada 135 (Darwin, 1987a, p.375-376), passando também pelo *longo manuscrito de 1856-1858* (Darwin, 1987b, p.631). Na *Origem* permanece a referência à face alegre e sombria da Natureza, à sua economia, mas a expressão da “luta pela existência, tomada em sentido amplo e metafórico” (Darwin, 1875, p.50), retratada como uma rede de relações, na qual se revela a força reguladora de um mecanismo de preservação das variações úteis a seus possuidores e a destruição das nocivas, substitui a referência às “cunhas aguçadas”.

A partir da segunda “definição”, o conceito de Natureza como um poder ativo é retomado e utilizado para a fundação e justificativa do Princípio

¹ Em seu diário de viagem, fala da Natureza como templo de Vida e de Morte.

de Seleção Natural. O enfoque “mecanicista” da conceituação inicial confere ao princípio, por sua vez, uma determinação objetiva, ou seja, permite ver aquele poder na sua “aplicação” empírica, nos resultados mostrados através das “seqüências de eventos tais como determinadas por nós”. “Ilustrações da ação da seleção natural” ocorrem, no capítulo IV, a partir da segunda “definição”, abrindo espaço à temática das “leis”, objeto do capítulo V. Assim, o tratamento das “leis”, que constituem a Natureza em seu enfoque “mecanicista”, requer o prévio esclarecimento da Natureza e da Seleção Natural através daquelas expressões inicialmente ditas “metafóricas”. Ao invés de conflitivas, ambas “definições” de Natureza acabam revelando-se mutuamente necessárias e articuladas.

A imagem da “luta pela existência” que antecede a ambas definições no texto da *Origem* provê fundamento para sua articulação. O processo de esclarecimento e solução do aparente conflito inicia-se com a concentração do potencial explicativo na imagem metafórica da “luta pela existência”; continua através da exploração conceitual das “definições” apresentadas; termina com o exame das relações entre ambas provendo um fundamento para que a Natureza, em sua objetividade, seja compreendida não apenas como “mero agregado de leis”, mas como um poder que se exerce através dessas leis, leis da Natureza, “leis naturais”. Nesse processo de esclarecimento conceitual, o “literal” e o “metafórico” ganham novos patamares. O inicialmente “metafórico” revela-se fundante para o “literal” (“real”). Ao ganhar a metáfora fórum de realidade, o processo pelo qual isso ocorre modifica, para *nosso* entendimento, o sentido inicial dos termos envolvidos e da distinção “metafórico / literal”. O movimento empreendido permite entender a Seleção Natural como o “meio” através do qual a visão de Natureza como um poder explicativo, objetivo, se exerce e que, nesse exercício, como *poder atualizado*, identifica-se com a Seleção Natural. Por fim, ganha-se uma nova inteligibilidade da imagem da “luta pela existência” como fundante do processo. Percorrido o caminho, o conceito de Natureza que permeia a *Origem* revela-se como o de uma metáfora realizada.

Em termos de corroboração/sustentação fornecida ao “longo

argumento", o papel da metáfora pode ser exemplificado na resposta de Darwin a uma das dificuldades mais sérias que enfrenta: a ausência de registros geológicos atestando, no número e grau requerido, as formas transicionais que, segundo a teoria, deveriam ter existido. Darwin conclui sua resposta, ao final do capítulo X, referindo-se explicitamente à "metáfora de Lyell", que vê o registro geológico como uma história do mundo imperfeitamente conservada e escrita num dialeto mutante, da qual

... possuímos apenas o último volume, relativamente a apenas duas ou três regiões. Desse volume, apenas um capítulo aqui e outro ali foram preservados; e de cada página, apenas umas poucas linhas aqui e acolá. (Darwin, 1875, p. 289).²

Tanto pela sua força catalisadora como pela sua posição no "longo argumento", fechando uma longa discussão com a prestigiosa referência a Lyell, o uso da metáfora aí revela-se central e também reflete seu peso argumentativo na teoria de Lyell. A imagem dos registros geológicos como esparsos fragmentos de um livro e a glorificação da Geologia como ciência já aparecem nos *Ensaio de 1842* e *de 1844* (*Ensaio de 1842* - de Beer, 1971, p.63 e p.86; *Ensaio de 1844* - de Beer, 1971, p.161 e p. 253).

As etapas conclusivas da exposição feita nos *Ensaio*s e na *Origem* permitem ver o fecho argumentativo proporcionado por certas imagens-chave, ao longo de sua trajetória no pensamento darwiniano e a função programática que nele teve a metáfora. O convite, desde 1842, a uma "visão" "mais grandiosa" ou "enobrecida" dos seres existentes como "co-herdeiros de algum ancestral ainda mais antigo" (*Ensaio*s - de Beer, 1971, p.86), como "descendentes lineares de alguns poucos seres que viveram muito antes de que a primeira camada do sistema Cambriano fosse depositada", na *Origem* (Darwin, 1875, p.428), aparece programada desde o *Notebook de 1837*, entrada 73:

Todos os animais da mesma espécie estão unidos como os brotos de plantas, que morrem a um tempo, embora cedo ou tarde germinem. - Provar que os animais são como plantas: - traçar a gradação entre animais associados e não associados. - e a estória estará completa. (Darwin, 1987a, p.189).

Naquele *Notebook*, Darwin convida a “conjeturar” que os animais, nossos companheiros de irmandade, participem de nossa origem num ancestral comum, onde estaríamos todos enredados (entrada 232 - Darwin, 1987a, p.228-229). Relacionada às anteriores, a “visão” do ser orgânico “como o sumário de uma longa história de engenhos úteis, muito similar a um trabalho de arte” (*Ensaio de 1842* - de Beer, 1971, p.86), “como uma produção que tem uma história que devemos investigar”, “como uma grande invenção mecânica, como o resumo do trabalho, experiência, razão e mesmo confusões de numerosos trabalhadores” (*Ensaio de 1844* - de Beer, 1971, p.252; Darwin, 1875, p.426), é exaltada por Darwin desde seus *Ensaio*s pela inteligibilidade que proporciona e investigação que orienta.

Na última frase dos *Ensaio*s e da *Origem*, encontra-se o poder explicativo de uma imagem rastreável até seus *Notebooks* (*Notebook B de 1837*, entrada 101 - Darwin, 1987a, p.195; *Ensaio de 1842* - de Beer, 1971, p.87; *Ensaio de 1844* - de Beer, 1971, p.254; Darwin, 1875, p.429) - a da ordem do sistema planetário, que, sem infringir a grandeza do Criador, permitirá falar da seleção natural como tendo o poder explicativo da lei da gravitação universal, concentrando, em sua referência, a natureza diversificada dos argumentos darwinianos para defesa de sua teoria: a complexidade das relações de que trata; sua cientificidade, operando através de princípios e leis, dotada, portanto, de unidade sistemática, de modo análogo à operação da teoria da gravidade, aceita como teoria científica exemplar; o respeito a sentimentos religiosos e estéticos; e conformidade com a cosmovisão “científica” aceita.

A partir dos exemplos examinados, encontramos algumas

indicações, exemplarmente presentes na passagem abaixo, para um repensar do papel da metáfora no esclarecimento conceitual e sustentação argumentativa da teoria darwiniana:

Os naturalistas freqüentemente falam do crânio como se fosse formado de vértebras metamorfoseadas; das mandíbulas dos caranguejos como de pernas metamorfoseadas; dos estames e pistilos nas flores como de folhas metamorfoseadas; mas, na maioria dos casos, como o Professor Huxley observou, seria mais correto falar do crânio e das vértebras, das mandíbulas e das pernas, etc., não como tendo sido metamorfoseadas umas das outras, na sua forma atual, mas como metamorfoseadas de algum elemento comum e mais simples. A maioria dos naturalistas, todavia, usa uma tal linguagem apenas em sentido metafórico; estão longe de querer dizer que, durante um longo curso de descendência, órgãos primordiais de qualquer tipo - vértebras, num caso, e pernas, no outro - tenham atualmente sido convertidos em crânios ou mandíbulas. Todavia, tão forte é a aparência de que assim tenha ocorrido, que os naturalistas dificilmente podem evitar de empregar uma linguagem tendo essa plena significação. De acordo com as visões aqui mantidas, tal linguagem pode ser usada literalmente; e é em parte explicado o fato maravilhoso das mandíbulas de um caranguejo, por exemplo, reterem numerosos caracteres, que provavelmente teriam retido por hereditariedade, se tivessem sido realmente metamorfoseados de verdadeiras, embora extremamente simples, pernas. (Darwin, 1875, p. 386)

Nessa passagem, (1) há um reconhecimento de que os naturalistas usam o modo de falar metafórico como parte de seu trabalho rotineiro e fundamental de categorização e identificação de seu objeto de investigação; (2) há o reconhecimento de uma distinção entre o uso “metafórico” e “literal” da linguagem, esse último expressando uma condição “real”, ou seja, supostamente fundada no objeto enquanto tal e não no modo de falar sobre ele; (3) há o reconhecimento de que o uso da linguagem será “metafórico” ou “literal” em virtude da visão teórica que nela se faça presente e a conduza, podendo o “metafórico” tornar-se “literal”, como a comunidade de descendência com modificação torna “literal” o falar “metafórico” dos naturalistas. Não há, pois, um critério absoluto, independente do modo de ver as coisas em questão, para “metafórico” e “literal” (“real”). Talvez o que esteja em jogo, na distinção “metafórico / literal”, seja o confronto entre diferentes visões teóricas, redes de significações que, por sua vez, sofrem elucidações e modificações em seu desenvolvimento. Pode a própria distinção ser um modo de falar acerca de diferentes momentos de elucidação e constituição teórico-explicativa no interior de um mesmo processo. Através da explicitação de seu teor, ensejada por seus desdobramentos, o “metafórico” pode vir a se converter no “real”, não por uma simples troca de papéis, mas fruto de um processo elucidativo.

Podemos então retomar, num novo patamar de inteligibilidade, as ressalvas de Darwin, ao início de seu capítulo IV, ao modo metafórico de falar da Seleção Natural e da Natureza. Percorrido o devido caminho conceitual, a identificação do poder ativo de seleção com o poder de uma Divindade revela-se apressada. Mas o caminho percorrido revela a legitimidade do falar da Natureza como um poder ativo e da Seleção Natural como expressão desse poder, face à mediação oferecida pela “definição” de Natureza chamada “mecanicista”, operacionalizando a determinação empírica daquele poder ativo, diretivo, escrutinador. Pode-se também entender em sua plenitude porque metáfora é um recurso quase necessário *pela brevidade*: condensa uma riqueza argumentativa capaz de, em seus desdobramentos, desvelar o “real” à base da expressão metafórica. Esse “estar à base” confere ao “significado que todos sabem” a condição de

pano-de-fundo que orienta as categorizações e relações operadas por esse saber. Assim compreendida, a questão da metáfora abre-nos a uma (re)avaliação do próprio pano-de-fundo - das "visões" presentes no uso da linguagem.

BIBLIOGRAFÍA

- Cooper, D. E., (1986), *Metaphor*, Oxford/New York, Basil Blackwell.
- Darwin, Ch., (1987a), *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844*. Ed. Paul H. Barret et al. Ithaca, Cornell University Press.
- Darwin, Ch., (1987b), *Natural Selection - Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856-1858*, Ed. R. C. Stauffer. Cambridge, Cambridge University Press.
- Darwin, Ch., (1875), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, New York, Appleton.
- Darwin, Ch., (1958), *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*, Ed. Francis Darwin. New York, Dover Publications Inc.
- Darwin, Ch., (1934), *The Beagle Diary 1831-1836*, Ed. Nora Barlow. Cambridge, Cambridge University Press.
- Darwin, Ch., (1909), *The Foundation of the Origin of Species*, Ed. Francis Darwin. Cambridge, Cambridge University Press.
- Darwin, Ch., (1962), *The Voyage of the Beagle*, Ed. Leonard Engel. New York, Doubleday / The American Museum of Natural History.
- Hintikka, J., (ed.), (1994), *Aspects of Metaphor*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Johnson, M., (ed.), (1981), *Philosophical Perspectives on Metaphor*,

Minneapolis, University of Minnesota Press.

Kittay, E., (1987), *Metaphor: its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press.

Kohn, D., (ed.), (1985), *The Darwinian Heritage*, Princeton, Princeton University Press

Lakoff, G., (1989), *More than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, Chicago University press.

Lakoff, G.; Johnson, M., (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press.

Mac Cormac, E. R., (1985), *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge, MTT Press.

Ricouer, P., (1977) *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto, Buffalo, Toronto University Press.

El problema de la continuidad en el modelo de explicación causal de Salmon

Adriana R. Spehrs

Universidad de Buenos Aires

En sus trabajos de 1977¹ y 1978,² Salmon expone una teoría causal de la explicación científica que procura dar cuenta de las regularidades observables mediante la postulación de procesos e interacciones causales responsables de la producción y propagación de las estructuras comunes subyacentes a los fenómenos que percibimos. Todavía en 1984³ afirma la necesidad de este tipo de explicaciones, fundándose en que permitirían comprender cuáles son los mecanismos básicos -frecuentemente ocultos- que operan en la naturaleza. Pero sostiene que, por carecer del sustento que brindaría un adecuado análisis de la noción de causalidad, los modelos causales de explicación tradicionales no pudieron responder al desafío humeano de encontrar una conexión causal que no se sustente sólo en un hábito psicológico. En coincidencia con Hume, Salmon

1 Salmon, W.C., "An 'at-at' Theory of Causal Influence", en *Philosophy of Science*, (june 1977), 44, nº2.

2 Salmon, W.C., "Why ask 'Why?'?", en *APA Proceedings*, (1978), 51.

3 Salmon, W.C., (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princeton University Press.

considera que la causalidad no es una relación lógica -ya sea de condicionalidad necesaria, o suficiente, o ambas a la vez-, ni tampoco metafísica. Pues concibe la conexión causal no como una relación abstracta, sino como una relación concreta, física, como una parte objetiva de la estructura de nuestro mundo. Sin embargo, a diferencia de Hume, no cree que deba ser una conexión necesaria, sino que los mecanismos causales podrían interactuar de modo irreductiblemente indeterminístico.

De acuerdo con Salmon, la conexión objetiva, física entre dos eventos causalmente relacionados consistiría en un proceso causal espacio-temporalmente continuo, por medio del cual se transmiten ciertas "marcas" o modificaciones causales. Estas marcas son el resultado de las interacciones causales entre tales procesos. Una interacción causal es una intersección -en el sentido puramente geométrico del término- entre procesos causales en la cual ambos procesos son modificados de modo tal que la marca impuesta en cada proceso se propaga más allá del punto de intersección.⁴ Las interacciones causales son interacciones locales, no un tipo de acción a distancia,⁵ y dan lugar a la generación o modificación de estructuras, es decir imponen marcas aunque no necesariamente persistentes.

Dado que sólo los auténticos procesos causales, y no los pseudo-procesos, dan cuenta de la conexión entre dos eventos causalmente vinculados, es imprescindible encontrar el modo de distinguirlos. Salmon considera posible efectuar tal distinción apelando a la Teoría Especial de la Relatividad, pues ella establece que la velocidad de la luz es la velocidad límite a la que puede transmitirse una señal. De modo que ningún proceso capaz de transmitir información podría propagarse a mayor velocidad que la de la luz. Pero habría pseudo-procesos capaces de propagarse a velocidades que superan este límite, lo cual permite obtener un criterio de

4 Salmon, W.C., "Scientific Explanation: Causation and Unification", *Crítica*, XXII, 66, 1990, p.7 y en "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, N°2, June 1994, p.299.

5 Salmon, W.C., "Why ask 'Why?'?", en *APA Proceedings*, 51, 1978, pp 700.

distinción entre pseudo-procesos y genuinos procesos capaces de transmitir información. Según Salmon, tales procesos genuinos deben identificarse con los procesos causales, ya que es en virtud de su capacidad para transmitir modificaciones causales que pueden transmitir información.⁶ Por eso propone adoptar el denominado "criterio de la marca", formulado por Reichenbach, de acuerdo con el cual sólo si es capaz de transmitir una marca o modificación causal provocada por una interacción causal, un proceso es un auténtico proceso causal, de lo contrario será meramente un pseudo-proceso.⁷ Así, a la afirmación del empirismo humeano de que cuando creemos que se da una relación causal sólo percibimos la prioridad temporal de la causa con respecto al efecto, la contigüidad espacio-temporal entre causa y efecto, y la conjunción constante de ambos, Salmon responde que podemos percibir, además, la transmisibilidad de las marcas a través de los procesos causales.

Esta capacidad de transmitir marcas resultantes de interacciones causales que caracterizaría los procesos causales continuo no sería según Salmon el tipo de poder misterioso ni de conexión necesaria que Hume consideraba empíricamente inconfirmable. Pues la empiricidad de esta teoría causal podría fundarse en una adaptación de la denominada "teoría 'at-at' del movimiento", que Russell empleó para disolver la paradoja zenoniana de la flecha en vuelo. Así como el movimiento de la flecha en vuelo consiste sólo en el estar de la flecha en cada punto intermedio de su trayectoria en el instante apropiado, análogamente, una marca o influencia causal es propagada a través de las diferentes etapas del proceso causal apareciendo en cada una de las etapas intermedias en diferentes momentos sin que interacciones adicionales tengan que regenerar la marca.⁸

6. Salmon, W.C., "An 'at-at' Theory of Causal Influence", en *Philosophy of Science*, 44, n°2, june 1977, p. 217.

7. Salmon, W.C., "An 'at-at' Theory of Causal Influence", en *Philosophy of Science*, 44, n°2, june 1977, p. 216-217.

8 Salmon, W.C., "Why ask 'Why?'?", en *APA Proceedings*, (1978), 51, pp 690.

Pero mediante una sutil modificación del mismo ejemplo con que Salmon ilustraba la aplicación del criterio de la marca, Nancy Cartwright pone en evidencia la ineffectividad de dicho criterio para distinguir entre procesos y pseudo-procesos causales. Pues en este ejemplo modificado se muestra cómo un pseudo-proceso también es capaz de transmitir una marca impuesta por una interacción causal. Para resolver la dificultad que Nancy Cartwright le planteaba, Salmon intentó distinguir los casos en que una marca se propaga efectivamente en un proceso causal, de los casos en que la marca sólo se presenta en las diversas etapas de un pseudo-proceso, como consecuencia de interacciones adicionales posteriores. Para eso, reformuló el criterio de la transmisión de marcas introduciendo condicionales contrafácticos que garantizaban que, si no se hubieran producido interacciones locales posteriores que regenerasen la marca, ésta no habría aparecido en cada una de las etapas intermedias del pseudo-proceso. Pero la necesidad de introducir condicionales contrafácticos para diferenciar procesos causales de pseudo-procesos condujo a Kitcher a calificar la teoría de Salmon como una teoría contrafáctica de la causalidad, susceptible de las consabidas dificultades lógicas, metodológicas y epistemológicas que los condicionales contrafácticos presentan.⁹

Como consecuencia de las críticas de Kitcher, en 1994 Salmon proporciona posteriormente otra versión de su teoría de la causalidad drásticamente modificada.¹⁰ En esta nueva versión abandona el criterio de la marca, y adopta -con algunas modificaciones- una teoría de la causalidad expuesta por Dowe, que se funda en los principios físicos de conservación de cantidades tales como la de carga eléctrica, o la de cantidad de

9 Kitcher, P., "Explanation Unification and the Causal Structure of the World", en Kitcher & Salmon (eds.), (1989), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. XIII., *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 472.

10 Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, Nº2, June 1994,

movimiento.¹¹ De acuerdo con Dowe, un proceso es causal si transmite una cantidad que se conserva, y una intersección entre dos procesos es una interacción causal si hay un intercambio entre los dos procesos de la cantidad que se conserva. Así, los procesos causales transmiten cantidades que se conservan y es precisamente por eso que tales procesos son causales.¹² Salmon reconoce que, a diferencia de lo que ocurre con la teoría que él sostenía aún en 1984, la de Dowe no requiere de la introducción de condicionales contrafácticos. Sin embargo, considera que esta teoría debe ser modificada en varios aspectos,¹³ aunque aquí analizaremos sólo una de las enmiendas que Salmon efectúa en la propuesta de Dowe porque creemos que es incorrecta.

Convencido de que la teoría de Dowe es incompleta porque no da cuenta adecuadamente del concepto de transmisión causal, al que considera parte esencial de la explicación de la estructura causal del mundo, Salmon propone completar la concepción de Dowe, elucidando la noción de transmisión de una cantidad invariante mediante una reformulación del principio de transmisión de marcas que incluye su teoría 'at-at' de la propagación. Así, con la intención de diferenciar cuándo se produce una auténtica transmisión de una cantidad invariante de un punto espacio-temporal a otro, y cuándo dicha cantidad invariante sólo se presenta, en diferentes momentos, en los puntos espacio-temporales

11 Dowe, P., en "An Empiricist Defence of the Causal Account of Explanation", *International Studies in the Philosophy of Science*, Nº 6, 1992, pp. 123-128; en "Process Causality and Asymmetry", *Erkenntnis*, Nº37, 1992, pp. 179-196; y en "Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory", *Philosophy of Science*, Nº 59, 1992, pp.195-216.

12 Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, Nº2, June 1994, pp. 303.

13 Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, Nº2, June 1994, pp 304.

apropiados, ¹⁴ Salmon ofrece la siguiente definición:

Un proceso transmite una cantidad invariante desde A hacia B (donde $A \neq B$), si posee esta cantidad en A, en B, y en toda etapa del proceso entre A y B sin ulteriores interacciones en el intervalo semi-abierto (A,B) que impliquen un cambio de la cantidad particular invariante.

Esta definición, según Salmon, conservaría la ventaja que la formulación original de la teoría de Dowe tenía sobre su anterior teoría: la de no involucrar condicionales contrafácticos. Pero superaría a la de Dowe al incluir la teoría 'at-at' de la transmisión causal, que sería fundamental para comprender la verdadera naturaleza de la causalidad física. ¹⁵ Sin embargo, creemos que esta opinión es cuestionable, ya que al modificar la propuesta original de Dowe, Salmon la torna susceptible de las mismas objeciones formuladas contra su anterior concepción de la causalidad, y precisamente porque apela al mismo recurso que había empleado para explicar la transmisión de marcas: su teoría 'at-at' de la propagación de influencias causales.

Salmon concibe la propagación de una cantidad invariante, al igual que la transmisión de marcas, como un tipo de movimiento, por eso considera que puede extenderse la solución de Russell a la paradoja de Zenón de la flecha en vuelo, para explicar la propagación de marcas o cantidades invariantes. Esta solución consiste en la denominada "la teoría 'at-at' del movimiento", que supone una concepción matemática del movimiento en la cual éste es sólo una relación de correspondencia biunívoca entre posi-

14 Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, Nº2, june 1994, pp.308

15 Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, Nº2, june 1994, pp 308

ciones e instantes de tiempo. Así, el movimiento puede describirse como una función matemática entre dos conjuntos: el de las posiciones que ocupa la flecha a lo largo de su trayectoria y el de los instantes de tiempo en los cuales la flecha ocupa tales posiciones. Es decir, como una función que hace corresponder distintos puntos en el espacio a diferentes instantes de tiempo. Así, moverse desde A hacia B es simplemente ocupar los puntos intermedios en los instantes intermedios, lo cual consiste sólo en estar en puntos particulares en los instantes correspondientes. Aquí no cabría preguntarse cómo se mueve la flecha desde un punto cualquiera hasta el punto inmediatamente próximo, porque en un continuo no existe un punto que sea "el sucesor inmediato" de un punto dado, pues entre dos puntos cualesquiera -por próximos que estén- siempre habrá una infinidad no numerable de otros puntos.

Mediante la aplicación de esta teoría 'at-at' del movimiento al problema de la transmisión de cantidades invariantes, Salmon creyó poder distinguir procesos causales de pseudo procesos, y explicar la propagación de modificaciones causales sin violar las restricciones impuestas por el empirismo humeano.¹⁶ Sostuvo así que Hume no había encontrado una conexión causal pues ésta no debe ser imaginada, como lo habría hecho Hume, como una cadena compuesta de eslabones adyacentes. La conexión causal reside esencialmente en la continuidad de un proceso, continuidad entendida en el sentido matemático como la característica consistente en que ningún punto espacio-temporal del proceso causal tiene un sucesor inmediato. Sin embargo, en tanto la propuesta de Salmon se funda en la concepción matemática del movimiento como una sucesión infinita de estados contiguos de reposo entre dos cualquiera de los cuales puede interpolarse una infinidad no numerable de tales estados, puede cuestionarse la validez de la aplicación de esta interpretación matemática del movimiento a la realidad física. Pues la adecuación de las teorías aritméticas del continuo a la realidad física es una hipótesis empíricamente

16. Salmon, W.C., "Causality without Counterfactuals", en *Philosophy of Science*, LXI, N°2, june 1994, pp .297

inverificable, y lo es en un sentido mucho más profundo que aquel en el cual lo son las hipótesis científicas. Ya que la dificultad, en este último caso, radica en la extrapolación a las infinitas instancias aún no analizadas de aquello que se sabe de los ejemplos ya conocidos. Pero en el caso de la hipótesis del continuo no sólo se presenta el problema de justificar aquella extrapolación, sino además el de justificar la interpolación que permita llenar las brechas dejadas por nuestra experiencia, que es de carácter discontinuo. Pues entre dos instantes -por próximos que estén en la memoria- insertamos un número indefinido de otros instantes colmando así los huecos dejados por nuestra experiencia inmediata mediante un proceso intelectual inconsciente. El error consiste en buscar en la realidad aquello que se origina en un proceso constructivo de orden intelectual que, a partir de nuestra experiencia discontinua, finita y limitada, elabora una representación ideal que supone un inconsciente pasaje al límite. Y como este proceso es inconsciente, el producto es erróneamente asumido como una propiedad intrínseca de la realidad fenoménica.

En suma, en tanto apela a la continuidad definida en términos del continuo aritmético, Salmon no proporciona fundamento suficiente para sustentar su concepción de que la causalidad es una relación física. Por lo tanto, no logra refutar la convicción humeana de que la conexión causal es puramente mental sino que, por el contrario, pone en evidencia el fundamento puramente intelectual de su noción de causación. Sin embargo, esta dificultad podría eludirse si no se identificara, como lo hace Salmon, la ausencia de interrupciones en una conexión causal con la transmisión espacio-temporalmente continua de interacciones, es decir, si no se excluye la acción a distancia del ámbito de la causalidad. Pues, si bien al admitir el indeterminismo la teoría causal de Salmon parece, desde una perspectiva empirista, más aceptable que sus predecesoras, no logra serlo por completo al pretender que la conexión causal supone necesariamente acción por contacto.

Preferencias, lógica, economía

Eduardo R. Scarano

Facultad de Ciencias Económicas-UBA

Las preferencias ocupan un lugar central en la teoría económica, especialmente en la microeconomía. Permiten formular funciones de utilidad, curvas de indiferencia y otros conceptos derivados. También suelen identificarse con la racionalidad de los agentes económicos. Sin embargo, su interpretación y propiedades han dado lugar a frecuentes discusiones. Una de las más importantes es la discusión empírica acerca de si los agentes económicos satisfacen las propiedades supuestas en las preferencias, por ejemplo, la transitividad. El debate de los contraejemplos empíricos y de los problemas de la teoría de la preferencia es un tema relevante en la actualidad.

Elster ha propuesto y desarrollado en varias de sus obras, por ejemplo en *Juicios Salomónicos* [1991], la teoría de la elección racional desde un punto de vista normativo para salvar algunas dificultades. Esta teoría indica cómo actuarán los agentes económicos si son racionales en el sentido normativamente adecuado. Desde un punto de vista empírico Alexander Rosenberg [1992, cap. 5] ha resumido el escepticismo actual acerca de la mejorabilidad de la teoría de la preferencia y otras nociones relacionadas -expectativas, deseos y necesidades.

Luego de una amplia revisión de intentos para articular la teoría de la elección racional concluye, "las suposiciones de la teoría económica acerca de la acción individual no ha sido mejorada, corregida, afinada, especificada o condicionada de algún modo que mejorara el poder predictivo de la teoría. Los economistas no han realizado ninguna de estas cosas, porque no pueden hacerse." [Rosenberg, p.149] La razón es la naturaleza de las nociones involucradas, especialmente las preferencias.

Normalmente se han desarrollado las preferencias sentando axiomáticamente ciertas propiedades y demostrando que se pueden obtener mediciones, en rigor, escalas de cierta clase. Esto da lugar a distintos sistemas, y por citar a sólo algunos de los más conocidos: utilidad ordinal, de intervalo, métrica (o utilidad cardinal).

Un enfoque alternativo poco frecuente consiste en considerar la teoría de las preferencias una teoría lógica, y consecuentemente, en desarrollar la lógica de las preferencias. El primer intento es de von Wright con *La lógica de la preferencia* [1963] Si las preferencias constituyen una teoría lógica, la solidez de la teoría quedará más allá de cualquier discusión. Las leyes lógicas de la preferencia valen sin importar cómo se comportan los agentes económicos. Así, parecieran quedar aseguradas las funciones de utilidad, curvas de indiferencia y demás conceptos relacionados, especialmente a nivel agregado, los conceptos de oferta y demanda.

Nos proponemos discutir las posibilidades y los resultados de la lógica de las preferencias analizando el trabajo pionero mencionado.¹

von Wright estudia sólo las preferencias entre estados de cosas genéricos. Los simboliza mediante p, q, r, \dots , y con las conectivas lógicas construye compuestos moleculares. La preferencia entre estados de cosas se simboliza P . Así, $p \wedge q P r$, significa que el estado de cosas $p \wedge q$ es preferido al estado de cosas r .

¹ Algunos aspectos lógicos los hemos examinado en una comunicación inédita [Ávila y Scarano, 1983].

El sistema sintáctico de las preferencias, P, supone la lógica proposicional estándar y las técnicas usuales de decisión mediante tablas de verdad y formas normales. Los símbolos del sistema P son los del cálculo de predicados más el agregado del símbolo *P*. Las fórmulas atómicas de P son las expresiones obtenidas intercalando el símbolo *P* entre fórmulas del cálculo proposicional.

Se dispone de una técnica decisoria para las fórmulas de P [ver von Wright, pgs. 42 y ss.] Una fórmula es una tautología (preferencial) si, y sólo si, resulta verdadera cualquiera sea la asignación de valores de verdad realizada a sus componentes

¿El sistema P es realmente diferente de otros aparentemente alternativos, los axiomáticos?. Las axiomatizaciones de las preferencias fueron presentadas antes que la lógica de von Wright [Davidson, Mackinsey, Suppes, 1955]. Luego, se exploraron detalladamente otras posibilidades debilitando sucesivamente los axiomas. En Fishburn [1979] se encuentra una amplia y sistemática presentación.

En la exposición axiomática usual de la teoría de las preferencias encontramos un conjunto de teoremas típicos que suministran las condiciones estructurales de los sistemas de objetos conectados por la preferencia que ulteriormente han de permitir su medición. Podemos enumerar la transitividad y la irreflexividad de la preferencia (estricta), y la incompatibilidad entre tal preferencia y la indiferencia. De allí resultan las propiedades de esta última como la reflexividad y la simetría. Estos teoremas se obtienen con sólo admitir un subconjunto de ellos como axiomas y la lógica estándar como mecanismo deductivo.

Ahora bien, si el sistema de von Wright es una alternativa, deberían obtenerse en él los mismos teoremas que en la teoría de la preferencia corriente. Sin embargo, la fórmula,

$$(p P q \wedge q P r) \rightarrow r \bar{P} p$$

no es una tautología, como puede establecerse mediante una tabla de

verdad. Pero esta misma fórmula es un teorema en la teoría de la preferencia usual, como consecuencia de la transitividad y asimetría de la preferencia. Notemos que von Wright da por sentadas *axiomáticamente* [pp.25-6] la transitividad y la asimetría de *P*.

Consideremos ahora esta fórmula,

$$p P q \rightarrow \bar{q} P \bar{p}$$

Se trata de una tautología en el sistema *P*. Sin embargo, no hay una equivalente en la teoría usual de la preferencia.

Así, hay teoremas de la teoría estándar de la preferencia que no son tautologías de *P*, y hay tautologías de *P* que no son teoremas de la teoría de la preferencia estándar. Por lo tanto, no se trata de sistemas alternativos. *Debemos elegir uno o el otro*. El problema que se suscita es el de los criterios que han de guiar nuestra elección.

Exploraremos los criterios lógicos pues von Wright habla de lógica de las preferencias. Es un uso muy especial del término *lógica*. En la medida que no hay en su sistema ni axiomas ni reglas de inferencia propias, el poder de inferencia es nulo. Quedamos limitados a elegir fórmulas, más o menos erráticamente, con el fin de someterlas al proceso decisorio. La más antigua y arraigada tradición hace de la lógica una teoría de la argumentación correcta. Quitarle a la lógica la inferencia es quitarle casi todo su interés. Aunque resulte poco atractivo debemos convenir que el propio autor cree haber dejado abierta la posibilidad, por el camino emprendido en otros casos como en la lógica de la acción, para una versión axiomática del sistema.

Aunque no posea reglas de inferencia propias, el método supone las del cálculo proposicional estándar, como von Wright parece indicar [p. 23]. Supongamos la siguiente sucesión resultante de la aplicación de la regla del silogismo hipotético a dos casos de los *principios* de transitividad y asimetría de la relación de preferencia,

$$(p P q \wedge q P r) \rightarrow p P r$$

$$p P r \rightarrow r \bar{P} p$$

$$(p P q \wedge q P r) \rightarrow r \bar{P} p$$

Resulta desconcertante explicar por qué, si aceptamos las dos primeras fórmulas como teoremas y el silogismo hipotético como regla de inferencia, debemos aceptar que la última fórmula **no** es teorema. Para salvar la dificultad se podría argüir que sólo se admiten las transformaciones tautológicas de las fórmulas. Quedamos así no sólo sin reglas de inferencia propias, sino también sin las reglas estándar. El sistema es pobre pero funciona.

Encontramos ejemplos semejantes en los cuales sólo se emplea el principio de sustitución de uno de los *principios* de la lógica de la preferencia [von Wright, p. 48] que figura en el texto con el número (5),

$$(p P q \leftrightarrow (pr P qr \wedge p\bar{r} P q\bar{r}))$$

Sustituyendo 'r' por '*pq*' obtenemos, luego de obvias transformaciones tautológicas,

$$p P q \leftrightarrow (pq P pq \wedge p\bar{q} P \bar{p}\bar{q})$$

Esta fórmula no es una tautología, pues '*pq P pq*' es una contradicción en P. Este caso es más serio aún que el anterior, pues nos obliga a establecer restricciones al uso de la regla de sustitución.

La preferencia, como von Wright lo señala [p.15], es una noción subjetiva. Si el individuo **a** prefiere el estado de cosas **p** al estado de cosas **q**, simbólicamente **p P_a q**, el individuo **b** puede preferir **q** a **p**, es decir, **q P_b p**. Interesa en economía porque permite medir la utilidad. Para este fin,

la estructura empírica de preferencias debe satisfacer ciertas propiedades, debe ser asimétrica y transitiva, para establecer un homomorfismo con una estructura numérica adecuada. Examinemos la siguiente fórmula,

$$(p P q \wedge q P \bar{p}) \rightarrow p P \bar{p}$$

es una caso de transitividad de la relación *P*. Ahora bien, la correspondiente fórmula normalizada,

$$(p\bar{q} P \bar{p}q \wedge pq P \bar{p}\bar{q}) \rightarrow (pq P \bar{p}q \wedge p\bar{q} P \bar{p}\bar{q})$$

no es una tautología.

Las preferencias interesan en un contexto neoclásico, de manera fundamental, sino exclusivamente, porque posibilitan la medición del valor económico bajo la forma de utilidad. Este solo resultado implica perder la medición de la utilidad en el sistema *P*.

Menos grave pero igualmente significativos son los resultados acerca de la indiferencia. Distingue la indiferencia débil, *I*, de la fuerte, *E*. Esta última es transitiva. Formula reglas adicionales para obtener el valor veritativo de las expresiones *PE*, según las cuales *E* es una relación de equivalencia [pg. 67 y 71]. Al no introducir restricciones que aseguren la incompatibilidad entre *P* y *E* no son tautologías:

$$p P q \leftrightarrow -(p E q)$$

$$p E q \leftrightarrow ((p P r \leftrightarrow q P r) \wedge (r P p \leftrightarrow r P q))$$

Así, el sistema *PE* no resulta un sistema comparativo. Por otra parte, resultaría extraordinario asegurar por razones lógicas la 'medición' card-

nal de la utilidad...

Examinemos algunas implicaciones epistemológicas para la microeconomía. La idea de construir la lógica de la preferencia sin duda se inspiró en considerar a P como un operador (p.51), en analogía con los operadores deónticos, prohibido, obligatorio. Incluye las preferencias en las valoraciones y su estudio dentro de la axiología o teoría general del valor [p.9]. Esta perspectiva origina la siguiente dificultad para una teoría empírica, la lógica subyacente corresponderá a un lenguaje no informativo. La preferencia deja de ser una teoría fáctica. A los inconvenientes señalados en la lógica de la preferencia, se le suma ahora el carácter no informativo de su lenguaje.

Supongamos que se eliminan todas las dificultades halladas y que la lógica de las preferencias -entendidas de la manera usual- se formula de una manera aceptable, ¿qué significaría para la teoría microeconómica? Carecemos de mediciones. No tenemos una estructura empírica por una parte y una estructura numérica adecuada por otra, sino dos estructuras formales que pueden a lo sumo representarse una en otra.

Además, la lógica obliga al comportamiento arbitrario de la preferencia. Asegurará según se construya el algoritmo más o menos restrictivamente, la preferencia como un orden parcial, o comparativo, o total. Una misma noción, la preferencia, aparece como objeto de lógicas incompatibles según sea el tipo de orden...

Se restringe el contenido empírico de la teoría. De la microeconomía queda mucho menos, pues la preferencia deja de ser una noción empírica. Las propiedades que las caracterizan son lógicas. La elección económica continua siendo una noción empírica en el sentido de que sujetos económicos distintos ante un mismo conjunto de bienes lo pueden ordenar de maneras distintas, pero ambos cumplirán con la transitividad o la asimetría por razones lógicas.

Estas últimas reflexiones nos conducen a los criterios que deberían satisfacerse para defender una teoría mediante el cambio de lógica. Para salvar una teoría que incluye un conjunto de enunciados A con

contraejemplos sistemáticos volvemos tautológicos los enunciados de A (con una teoría auxiliar explicaremos las eventuales violaciones a la lógica) Sin un examen muy profundo diríamos que este cambio se justifica sólo si ganamos en mejorabilidad de la teoría en algún aspecto. La mejorabilidad puede consistir en mayor contenido empírico, mayor precisión, predicciones novedosas, o conseguir teorías más amplias y explicativas, más apoyo empírico. No aceptaríamos una teoría que mediante un cambio de la lógica salve algunos contraejemplos pero quede debilitada...

Este parece ser el caso de la lógica de la preferencia. Salva los contraejemplos relativos a las propiedades de las preferencias volviendo sus propiedades tautológicas. Sin embargo, no obtiene otras ganancias efectivas o potenciales, sólo costos.

BIBLIOGRAFÍA

Avila, H. y Scarano, E., (1983). "Comentarios sobre la lógica de la preferencia de H. von Wright", Buenos Aires, IIA, FCE-UBA.

Davidson, D., McKinsey, J., Suppes, P., "Outline of a Formal Theory of Value, I". En: *Philosophy of science* (v.22, 1955, pgs. 140-160).

Elster, J., (1991). *Juicios salomónicos*, Barcelona, Gedisa

Fishburn, P.C., (1979). *Utility Theory for Decision Making* (Krieger)

Rosenberg, A., (1963). *Economics -Mathematical politics or science of diminishing returns?* (Chicago Press, 1992) Von Wright, G.H., *La lógica de las preferencias*, Buenos Aires, Eudeba.

Aproximación al Pensamiento de Werner Heisenberg

Una interpretación posible entre equívocos y malentendidos

Ana Elisa Spielberg

Universidad de Buenos Aires

Los motivos por los cuales se puede sospechar de una real desfiguración del pensamiento de Werner Heisenberg son varios: La disparidad lingüística con la cual se nombra a su cálculo central;¹ la amarga observación de Max Born quien, en su carta dirigida a Albert Einstein, haciendo referencia de pasada a la «Escuela de Copenhague» comenta: «Hoy presta su nombre por doquier a la línea de pensamiento que yo creé»; y por último, las insistentes aclaraciones que el propio Heisenberg hace de su pensamiento para alertarnos sobre posibles equívocos y malentendidos.

Por otra parte, la necesidad de una revisión de este pensamiento no sólo radica en el hecho de que el debate iniciado en el Congreso Solvay de 1927 entre heterodoxos y ortodoxos aún no ha concluido, sino también por la indudable incidencia del formalismo de esta teoría sobre la “Nueva Epistemología” con sus vertientes de interdisciplinariedad

1 Nadie puede pasar por alto que usar como equivalentes términos que no lo son puede ocultar no sólo diversas sino hasta opuestas interpretaciones acerca de aquello que se pretende nombrar. Esta sospecha se agrava cuando estas disparidades no sólo aparecen en las traducciones sino también en su idioma de origen. Así en *Lexikon der Physik* podemos leer, por ejemplo, que Heisenberg en 1927 había armado su *Unschärferelation* o *Ungenauigkeitsrelation* o *Unbestimmtheitsrelationen*.

e indeterminación.²

Continuando con la serie de investigaciones parciales tendientes a detectar y retraducir lo que Heisenberg denuncia como verdaderas *verzerrungen* nos avocaremos en este trabajo a mostrar la formación de un equívoco central en su disputa con Einstein, a saber, el término *Endgültig* y su extensión a la noción de “revolución en física”.

“*Endgültig*” es una de las nociones capitales para comprender la interpretación que hace Heisenberg de la teoría de los *quanta*, de ahí que el uso equívoco de este término no sólo podría desvirtuar el pensamiento de nuestro autor sino también, y parafraseando con ironía a Karl Popper, transformar en un gran embrollo el meollo alrededor del cual gira el debate sobre la denominada “Escuela de Copenhague”.

En el prefacio de 1982 de su libro *Teoría cuántica y el cisma en la física*, Karl Popper comenta que la traducción “*finally valid*” no logra expresar su sensación de haber alcanzado la solución final que expresa el término alemán *endgültig*.³

Ahora bien ¿cuál es el motivo por el que este epistemólogo considera que *finally valid* no traduce a *endgültig*? Para fundamentar esta Popper cita un pasaje de Heisenberg en donde éste afirma que: “Einstein no quería reconocer que la mecánica cuántica representaba una descripción finalmente válida de estos fenómenos.”⁴ Pero ¿qué hace Popper? Al incluir directamente en su traducción el término ‘finalmente válida’ por el de [...] *endgültige*, insbesondere nicht als eine vollständige Darstellung der Erscheinungen [...],⁵ no hace más que incurrir en un

2 Cfr. Apostol, I. (1982), *Interdisciplinariedad y Ciencias Humanas*, Madrid Tecnos UNESCO, p.165-186

3 Popper, K., (1985), *Teoría cuántica y el cisma en física*; Madrid, Tecnos, p. 32

4 Op. cit. p. 32

5 Einstein A., Born M., und Hedwig, (1969); *Briefwechsel 1916-1955* München, Nymphenburger Verlag, p. 12

petitio principii ya que *endgültig* en su traducción usual, más que 'finalmente válida' se entiende por 'definitivo'. Por eso, salvo su «creo», nada justificaría su reemplazo del *finally valid* por el *ultimately valid* y cuyo significado él mismo aclara como: "final del camino."⁶

La pregunta que debemos formular es si esta tesis que Popper atribuye a Heisenberg - '*que la física, con las relaciones de incertidumbre, había llegado al final del camino*'⁷ se puede sostener a partir de los argumentos que el propio Heisenberg desarrolla en sus diversos escritos. O dicho de otro modo ¿Qué quiere decir Heisenberg con el término *endgültig* en su contexto polémico, a saber, en su discusión con todos aquellos que rechazan a la teoría de los quanta en su "Interpretación de Copenhague"?⁸

Revisando textos tales como *Prinzipielle Fragen der modernen Physik*⁹ o *Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre*¹⁰ no cabe duda que con el término "*endgültig*" Heisenberg se refiere en primera instancia a la imposibilidad de reemplazar algunas de las leyes estadísticas de la teoría de los quanta por leyes deterministas, aduciendo que solamente por estas regualciones estadísticas es posible la coexistencia sin contradicciones de dos sistemas físicos referidos a un mismo acontecimiento físico. Pero estas leyes estadísticas no sólo son imprescindibles para que esta teoría sea una teoría coherente sino también

6 Popper, K., *op. cit.* p.32

7 *Op. cit.* p. 30

8 Cfr. Heisenberg, W., "Nie Entwicklung der Deutung der Quantentheorie" *Physikalische Blätter* 12 (289-304)

9 Heisenberg, W., "Prinzipielle Fragen der modernen Physik" en *Neuere Fortschritte in den exakten Wissenschaften* Leipzig Wien, Franz Deuticke, p. 91-102

10 Heisenberg, W., 1980, "Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre" en *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Stuttgart, Hirszal (62-76)

para que sea una teoría física y no un mero formalismo matemático. El argumento de Heisenberg -descalificado sin más por Popper- es el siguiente: "Tanto las leyes de los aparatos de medida (leyes de la física clásica) como las leyes de lo que queremos observar - función de onda o vector de Hilbert - son unívocas y completas" -agregando- "el único lugar que requiere de leyes estadísticas es el Schnitt". Y ante la pregunta - si este corte es necesario responderá: "El aparato de medición y lo que queremos medir pueden incluirse en el mismo sistema, es decir, ser representados por una función de onda" pero como esta función de onda no suministra ninguna descripción espacio temporal de lo que sucede, no sirve [...] salvo que volvamos a observar, medir con nuestros aparatos de medida y preguntar qué resultados tendrá esta observación" lo que significa obtener nuevamente una respuesta estadística.

Desde luego que se puede estar en total desacuerdo con esta interpretación de la teoría de los quanta, lo que no se puede es atribuir a Heisenberg la idea de que la teoría de los *quanta* es "la física definitivamente válida, el final del camino en la física."¹¹ En todo caso pudo haber sido Einstein el que supuso que la mecánica cuántica no era todavía *die entgültige Physik*, pero este hecho no nos habilitaría a identificar esta postura con la de nuestro autor.

En síntesis, Heisenberg en ninguno de sus escritos pretende decir lo que Popper le hace decir, a saber, "que la teoría cuántica había alcanzado la verdad total y final". Si así fuese, ¿cómo explicar la frase con la que inicia uno de sus trabajos más medulares *Wandlungen in den Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit*. donde afirma que «el desarrollo de la física moderna [...] ha encontrado en los últimos años en la teoría cuántica un vorläufigen Abschluss»?¹²

Pero Popper, no sólo instalará con el término "*endgültig*" un equívoco

11 Popper, K., op. cit.

12 Heisenberg, W., "*Wandlungen in den Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit*" *Angew. Chemie* 47, 1934, (697-702) . p.697

serio en el pensamiento heisenbergiano sino que, junto a él, extenderá otro malentendido, al afirmar que para Heisenberg: “la mecánica cuántica era la última revolución de la física, la final, la que nunca sería superada.”¹³

En este caso, si bien Bernard Cohen no comete el desliz de Popper, en “Opiniones adicionales del siglo XX sobre la revolución científica” transcribe extensos pasajes donde queda fuera de toda duda que para Heisenberg sería “erróneo hablar hoy de una revolución en la física”¹⁴ tampoco podríamos coincidir con él. ¿Por qué motivo este historiador de la ciencia desecha como “puras declaraciones en las que no se dan ejemplos y argumentos” las razones que Heisenberg aduce para distinguir entre “revolución científica” y “descubrimiento científico”?

Heisenberg, en el texto del que Cohen extrae sus citas¹⁵ nos explica la razón por la cual la teoría de los *quanta* no constituye ni una simple modificación ni un derrocamiento [*Umsturz*]. La noción que Heisenberg elige para definir aquello que acontece en la física a raíz de la teoría es *Wandlung*. De difícil traducción - elegimos “metamorfosis” - es una idea que obliga a preguntar qué se transforma a partir de esta teoría. La respuesta de Heisenberg resulta clara y directa, “Die Grundlagen -dirá-, de las ciencias exactas y naturales de reciente data”; *Grundlagen*, que no debe confundirse con *Grundsätze* - es decir axiomas de las ciencias-. Ya que con las primeras alude a las presuposiciones de la física hoy llamada clásica. Ahora bien, pero esta metamorfosis en las presuposiciones de la física no se produce, según nuestro autor, por un mero interés especulativo, sino por la presión que ejercen sobre el físico los resultados experimentales de la atomística, que obligarán -paso a paso-, a transformar estas presuposiciones o conceptos básicos.

Pero ¿qué sucede en la física a raíz de esta metamorfosis? Para

13. Popper, K., *op. cit.* p.29

14. Cohen, B., (1989), *Revolución en Ciencia*, Barcelona, Gedisa, p.468-470

15. Cfr. Heisenberg, W., “*Wandlungen ... Ob. cit.*”

Heisenberg “nada ha cambiado en las grandes disciplinas de la física. Solamente la imagen [Bild] que extrajimos del conocimiento de una limitada parte del mundo y apresuradamente proyectamos sobre un terreno inexplorado, ha sufrido una transformación decisiva” De ahí que no se contradiga la afirmación “La física moderna no atenta contra la pretensión de verdad de la física clásica” con aquella otra: “Los conceptos clásicos ya no se ajustan a las situaciones que nos ofrece la naturaleza en el ámbito de lo atómico”.

A diferencia de Popper, Heisenberg no habla de la falsedad de la física newtoniana, sí en cambio rechaza la *aplicabilidad ilimitada* de algunos de sus *conceptos* básicos. Y es dentro de este marco, en que resulta ilustrativo el símil que traza entre la teoría de los *quanta* y el “descubrimiento geográfico”. Por eso, independientemente del juicio que nos pueda merecer su interpretación de esta teoría nunca podríamos asimilarla, si respetamos un cierto rigor filosófico, a una concepción irrealista, subjetivista o pragmatista del conocimiento científico.

A propósito de este tildé de “pragmatista” es interesante consignar la frase que Gerald Holton elige para titular su artículo sobre Heisenberg: “El éxito santifica los medios.”¹⁶ Es cierto que la expresión *der Erfolg heiligt die Mittel* es una expresión que Heisenberg utiliza, en su carta dirigida a Pauli el 19 de noviembre de 1921, para convencerlo de la necesidad de hablar de *medios* números cuánticos *si se pretendiese* -dirá- *llegar al efecto Zeeman*. Pero, ¿puede una frase sellar el pensamiento de un autor, sin riesgo de distorsionar su concepción filosófica más general? La sospecha de que nos encontramos ante una típica presión que ejerce sobre un investigador lo que Helge Kragh denomina “conocimiento establecido”, se corrobora por la forma en que Holton cierra su artículo. Al transcribir únicamente la primera parte del capítulo “Atomphysik und pragmatische Genkweise (1929)”¹⁷ ignorando las reflexiones que le merecen a Heisenberg

16 Holton G., (1985), *La imaginación científica* México, F.C.E., p. 104-113.

17 Heisenberg, W., (1973), *Der Teil und das Ganze*, München, Piper, 114-124

los argumentos instrumentalistas de Barton, joven físico experimental de Chicago, deja flotando, aunque explícitamente nunca lo afirme, la idea de un Heisenberg que siente cierta afinidad con el instrumentalismo, es decir con el enfoque antimetafísico de P. W. Bridgman.¹⁸

¿Pero cuál es el conocimiento establecido que Gerald Holton refuerza con su artículo? Y de nuevo recurrimos al nombre de Karl Popper, quien en su libro de mayor difusión *Lógica de la investigación científica*, apartado setenta y tres: “El programa de Heisenberg y las relaciones de incertidumbre”, afirma que dicho programa se caracteriza por intentar “eliminar los elementos metafísicos de la teoría atómica.”¹⁹ Desde luego que inmediatamente Popper *deberá* agregar, que dicho programa “[...]no se ha conseguido llevar a cabo por completo[...]" al no tomar en cuenta aspectos de su pensamiento, por los cuales nunca se podría haber cumplido con los objetivos de dicho programa antimetafísico, que Popper le atribuye.

En un trabajo anterior -“Respuesta de Heisenberg a las objeciones de Einstein”- le dimos el nombre de “comedia de enredos” a lo que Popper pudo haber interpretado como cambios en el pensamiento heisenbergiano, a saber, haber prescindido de la imagen del átomo para “atenerse únicamente a las magnitudes que pueden medirse en el experimento” en el descubrimiento de sus tablas y haber tomado en cuenta el esquema inverso -“qué es lo observable depende de la teoría”- para la formulación de sus relaciones de incertidumbre.

Revisando la obra de Heisenberg, podemos comprobar que en ella no aparecen modificaciones sustanciales. Es más, para aquél que la hubiere comprendido desde su inicio podría resultar hasta tediosa debido a las reiteradas explicaciones que en ella encontramos, tendientes a responder a los argumentos que no refutarían su pensamiento.

De ahí la pregunta central ¿a qué se deberían estos equívocos

18 Cfr. Holton, G., *Ob. cit.*

19 Popper, K., (1985), *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, p. 206.

y desfiguraciones si se descartaran las malas intenciones o los descuidos involuntarios de sus comentaristas ?

Las pistas para resolver este enigma se encuentran en un artículo del propio Heisenberg, "Die Entwicklung der Deutung der Quantentheorie", donde subraya la incongruencia de aplicar a la "Interpretación de Copenhague" los motes provenientes de las corrientes tradicionales de la filosofía como ser, positivismo, materialismo, idealismo, subjetivismo, etc. "Aquello que nace en 1927[...] no es solamente una inequívoca prescripción para interpretar a los experimentos, sino un lenguaje en el cual se habla de la naturaleza en el ámbito de lo atómico y, en cuanto tal, sería una parte de la filosofía" agregando que este lenguaje de la teoría de los quanta es "diferente al tradicional, en la medida en que contiene elementos de todos estos Denksysteme."²⁰

Sin ingresar en los temas más polémicos y arduos, tratados por epistemólogos de formación tan disimiles como pueden ser J. S. Bell o Viktor Gorgé²¹ Podemos, sin embargo, mostrar con lo examinado hasta ahora la concordancia entre un pensamiento que integra como *wechselspiel* la teoría y el experimento, o incluye la determinación y la indeterminación en una misma teoría, con aquél que expresa Bachelard en su epistemología no-cartesiana. Así, cuando Bachelard afirma que "la mecánica newtoniana sigue siendo válida en su esfera bien delimitada de aplicación" y que "su base de experimentación era demasiado estrecha"²² no hace más que expresar la idea heisenbergiana de *Wandlung*. A su vez, Heisenberg, replica a la idea de Wolfgang Pauli - "nunca se puede resolver a la vez más de una dificultad"-, con "Nunca se puede resolver una sola dificultad; nos vemos obligados siempre a resolver varias a la vez" traduciría la idea de complejidad de Bachelard.

20 Heisenberg, W., "Die Entwicklung der Deutung der Quantentheorie" *Physikalische Blätter* 12, 298-304, p. 293.

21 Cfr. Bell, J. S., (1987), *Lo decible y lo indecible en mecánica cuántica*, Madrid, Alianza, p. 74 o Gorge, V., (196), *Philosophie und Physik* Berlin Dunckeru. Humblot 1960, p.32-50.

Estas concordancias serán pues las razones por las cuales utilizaremos, en un próximo examen de un aspecto esencial del pensamiento de Heinsenberg -"El misterio de la teoría de los quanta radica en su matemática"- parte del andamiaje de una epistemología que no obligue, en aras de una presunta racionalidad, a suprimir o desfigurar el pensamiento de nuestro autor.

Observaciones impersonales y observaciones negativas

Carolina Sartorio

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo consideraré dos preguntas acerca de la observación científica: la primera, referente a la función de la conciencia humana; la segunda, la pregunta por la necesidad de una interacción física entre el observador y el objeto observado. Para responderlas me basaré en una crítica del concepto de observación propuesto por Torretti (1990), en algunos ejemplos concretos y en algunas tesis de Brown (1987) sobre este tema.

Para Torretti hay dos tipos de observación científica: la personal y la impersonal. En la observación personal el detector es un sentido humano; en la observación impersonal sólo intervienen detectores no humanos (o instrumentos). En este último sentido de "observar", los instrumentos que usan los científicos observarían por sí mismos. Esto es altamente antiintuitivo. Diríamos que sólo los seres humanos observan, y los instrumentos contribuyen a lo sumo a generar cada vez más observaciones (realizadas por seres humanos) que los sentidos no podrían realizar sin ellos. Lo que parece llevar a Torretti a la extraña conclusión de que los instrumentos observan es su identificación de las observaciones personales (o humanas) con las percepciones (de modo que la dificultad que surge

de su concepto de observación impersonal se debería, en realidad, a una dificultad en su concepto de observación personal). Digo esto porque él parece suponer, en primer lugar, que el concepto de observación que interesa para explicar el progreso de la ciencia excede al conocimiento de los sentidos, y, en segundo lugar, que el único tipo de observación que puede llevar a cabo el hombre es la percepción. Por lo tanto, concluye que debe haber observaciones fuera de las humanas. El problema, por supuesto, está en por qué suponer que una observación en la que el hombre es el sujeto es necesariamente una percepción. Más adelante sugeriré que decir esto es menos conveniente que adoptar una ampliación del concepto de observación tal como lo hace, por ejemplo, Brown.

Torretti admite que la intervención humana es esencial en algún punto de la actividad científica. Por ejemplo, reconoce que, para que la información registrada por un aparato pueda ser utilizada para contrastar una teoría científica, la conciencia humana debe estar presente. Pero lo que hace a continuación es negar que en ese momento tenga lugar una observación (sino que ésta tuvo lugar antes, en la interacción entre el aparato y el objeto). El momento de la observación se identificaría, entonces, con el momento en que el registro de la información tuvo lugar, no con el momento en que se la usó.

La manera natural de responder a esto es diferenciando el acto de registrar una información con el acto de tener conciencia de ella. Ninguna información es útil para el desarrollo científico a menos que sea conocida. Un aparato adecuado es capaz de registrar una cierta cantidad de datos, pero éstos sólo tienen alguna utilidad en el momento en que alguien tiene conciencia de ellos. Por ejemplo, si un aparato registrara cierta información que de ser conocida sería suficiente para justificar el abandono de una teoría científica, pero esa información nunca se conociera, la teoría no sería abandonada por esa razón.

Es cierto que una concepción como la que definiendo tendría que dar cuenta de observaciones humanas de sucesos pasados, que sólo se vuelven observaciones en el momento en que alguien tiene conciencia de ellos. Es cierto que esos hechos tal vez ya no existan en el instante en que

son observados. Pero no sólo ninguna observación por instrumentos, sino que tampoco ninguna *percepción* es instantánea, por las limitaciones conocidas a toda transmisión de información. El desfase temporal acontece también no ya de manera imperceptible sino de manera notable en percepciones de objetos muy alejados (de hecho, podríamos estar viendo estrellas que ya se apagaron hace mucho tiempo).

Paso ahora a considerar la *segunda* pregunta: ¿existen observaciones negativas? Torreti sostiene que en toda observación existe necesariamente una interacción física entre el objeto observado y el receptor (humano o no), de modo tal que sólo puede haber observación si una diferencia en el estado del objeto es acompañada por una diferencia en el estado del receptor. De estas dos cosas Torretti infiere que hay observación de una característica de un cierto objeto sólo en el caso de que esa característica sea una condición necesaria del cambio de estado en el receptor. Se puede estar de acuerdo con la exigencia de una conexión necesaria (*ceteris paribus*) entre lo observado y el estado del receptor (como lo está Brown) admitiendo que es muy discutible la exigencia tanto de una interacción física como de una correlación de cambios de estado en el objeto observado y el receptor.

En lo que estoy pensando es en las situaciones conocidas como mediciones u observaciones "negativas",¹ como la siguiente: supongamos que tenemos un tubo con dos extremos, y en su interior un dispositivo que emite cada tanto una partícula hacia uno de los extremos, y supongamos que no sabemos hacia qué extremo será emitida la próxima partícula. Sólo sabemos que en un instante determinado la partícula será emitida en uno de los dos sentidos posibles. Pasado ese instante, y a los efectos de determinar la posición de la partícula, basta con colocar un detector en sólo uno de los dos extremos (ya que, si éste la detectara, diríamos que está en ese extremo, y si no la detectara, diríamos que está en el otro extremo); por lo tanto, eso es lo que hacemos.

Suponiendo que el único detector colocado no detectó nada,

1. Cf. Jammer, (1974) y de la Torre, (1992).

¿diríamos que habríamos observado “más” la posición de la partícula si hubiéramos colocado un detector en el otro extremo y éste hubiera interactuado con ella? La respuesta depende de cuán dudoso sea para nosotros el conocimiento teórico que presupone el experimento. Si creemos que basta con colocar un único detector, entonces muy probablemente creamos que ese conocimiento es suficientemente confiable como para asegurarnos que, si pasado un tiempo la partícula no está en un extremo, debe estar en el otro. Si no, ¿por qué no colocamos el segundo detector (suponiendo que esto sea posible)? Tanto si el detector hubiera detectado algo como si no lo hubiera hecho diríamos que estamos frente a una situación de observación científica; la diferencia radica, en todo caso, en la cantidad de carga teórica presupuesta en una situación y en la otra (y no tanto en que en un caso hubo observación y en el otro no).

En este caso, lo que nos indica dónde está la partícula es la ausencia de una interacción física con el receptor. Por lo tanto, es un ejemplo de observación sin interacción física (al menos, entre el *objeto observado* y el detector, que es la que le interesa a Torretti). Es un caso, también, de observación sin un cambio de estado del detector (ya que éste permanece siempre en el mismo estado de no-detección). No obstante, aun en esa situación el estado del receptor implica (en conjunción con ciertas afirmaciones que consideramos verdaderas) una determinada posición de la partícula, y es por ello que podemos decir que observamos esa posición. Es decir, el requisito de una conexión necesaria entre el estado del receptor y el estado del objeto observado se cumple de todas maneras. Una primera conclusión que podemos extraer de esto es que si fuéramos a considerar las mediciones negativas como observaciones, deberíamos debilitar en varios aspectos, a excepción del requisito de conexión necesaria, el concepto de observación que propone Torretti.

Un caso concreto de observación tomado de la física, y que tiene ciertas semejanzas con el ejemplo anterior, es el descubrimiento de las corrientes débiles neutras, llevado a cabo por Hasert y otros en 1973 (Hasert et al., 1973). El experimento consiste en hacer interactuar un haz de neutrinos muónicos con un material denso (freón) en una cámara. Teniendo

en cuenta la naturaleza de los productos de esa interacción, se infiere la existencia de una corriente neutra.

En la publicación en la que se presenta el experimento, se describen las condiciones del mismo y la estrategia general: diferenciar una reacción con corrientes neutras de una reacción con corrientes cargadas mediante los productos de la reacción,

... que se distinguen respectivamente por la ausencia de todo muón posible, o la presencia de un, y sólo un, muón.²

De acuerdo a la teoría disponible, siempre que en la interacción haya una corriente cargada, entre los productos de esa reacción habrá un muón cargado; si la corriente es neutra, habrá un neutrino como producto (y éstos son los únicos dos casos posibles). Para poder decir que una corriente neutra tuvo lugar alcanzaría con detectar, entonces, algún neutrino. Sin embargo, dado que es muy difícil detectar neutrinos, y que los casos posibles son sólo dos, se entiende la ausencia de un muón cargado como equivalente a la presencia de un neutrino. Esto puede hacerse apoyándose en las cláusulas *ceteris paribus* y en el conocimiento teórico disponible, el cual nos permite suponer que hay un neutrino y, por lo tanto, una corriente neutra.

A continuación se describen los resultados observados y se evalúa la incidencia en estos resultados de la información actualmente disponible (por ejemplo, la posibilidad de que haya alguna influencia importante de los rayos cósmicos). Finalmente, se establecen las conclusiones del experimento:

Hemos observado sucesos sin muones o electrones secundarios, inducidos por partículas penetrantes neutras. No somos capaces de explicar el contenido

2 Hasert et al., (1973), en Cahn-Goldhaber, (1989), p. 394 (la traducción me pertenece).

de la señal por ninguna fuente conocida de información disponible...³

Tanto en este caso como en el ejemplo del tubo se observa un hecho a partir de la *ausencia* de otro, y sin que haya interacción física con el objeto observado ni un cambio de estado en el detector. En ambos casos, esto puede hacerse porque hay únicamente dos resultados posibles: si uno de ellos se descarta, se infiere rápidamente el otro.

Una reflexión final acerca de esta segunda crítica a Torretti puede reforzar mi primera crítica (a las observaciones impersonales). Porque si estos casos especiales son observaciones legítimas, parece bastante difícil seguir sosteniendo que los instrumentos en estos casos observan. Pues el detector no humano, en ambos ejemplos, no detecta nada; luego, según Torretti, tampoco observa. Sin embargo, hay algún registro interesante de información, que sólo puede ser procesado por un ser humano. Lo que sugiere que el papel del hombre en la observación no siempre se limita a percibir, o a usar una observación hecha por instrumentos, sino que puede intervenir en procesos de observación más complejos, apoyados en instrumentos pero también en conocimiento teórico, los cuales, de ser observaciones, sólo podrían ser humanas.

De la concepción de la observación que surge de estos ejemplos quiero rescatar dos características: primero, lo observado debe constituir una condición necesaria del estado del detector (de acuerdo al conocimiento teórico del momento); segundo: ese estado del instrumento debe ser accesible al hombre; luego, toda observación es personal, en última instancia. Por otro lado, no siempre es necesario que el instrumento interactúe directamente con el objeto. Parece acertado adoptar esa extensión del sentido del término que lleva a cabo Brown si lo que se quiere es utilizarlo para dar cuenta de la práctica científica. Ahora podemos responder las dos preguntas que habíamos formulado al principio: las observaciones impersonales no son verdaderas *observaciones*, y las observaciones

3 Hasert et al., (1973), en Cahn-Goldhaber, (1989), p. 396 (la traducción me pertenece).

negativas no son observaciones verdaderamente *negativas*, en el sentido de que brindan tanta información *positiva* como las otras observaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, H.I.: *Observation and Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Cahn, R.N.-Goldhaber, G.: *The Experimental Foundations of Particle Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

de la Torre, A.C.: *Física cuántica para filósofos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Jammer, M.: *The Philosophy of Quantum Mechanics*, Nueva York, Wiley, 1974.

Torretti, R.: *Creative Understanding. Philosophical Reflections on Physics*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1990.

El lugar de las nociones de espacio y tiempo en Bourdieu y Habermas

Adrián Scribano

Universidad Nacional de Catamarca¹

En las últimas dos décadas, al menos, se ha conformado un contexto de reflexión en el campo de la Filosofía de las Ciencias Sociales llamado post-empirista donde uno de los ejes de discusión ha sido el contenido ontológico de las teorías. Dado este contexto se puede postular que lo que se ha denominado ontologización de la teoría social se refiere a cómo las diversas tradiciones filosóficas proveen de las imágenes del mundo que presuponen las teorías de las ciencias sociales. Estas imágenes del mundo implican la presuposición de una relación particular entre agentes, tiempo, espacio y realidad; otorgándole a las teorías un horizonte pre-comprensivo. Vale decir, permite optar a los teóricos sociales entre diferentes formas de suponer el modo de existir de los habitantes del mundo social. Es decir, es evidente que las decisiones que se tomen alrededor de las nociones de tiempo y espacio afectan la imagen del mundo en la cual la teoría reposa. Más aún, si se definen estas, en el contexto de

¹ Esta comunicación forma parte de los resultados parciales de una investigación más amplia sobre La Importancia de las Nociones de Tiempo y Espacio en la Teoría Social Contemporánea financiada por la SCyT de la UNCa.

las ciencias sociales como el conjunto de presuposiciones sobre el MODO DE EXISTIR de los agentes, el tiempo, el espacio y sus relaciones con la realidad social, que constituyen las aludidas teorías se hace más evidente la importancia epistemológica que tienen poder reconstruir dichos modos de existir. Pues desde ellos se desprenden numerosas consecuencias para la teoría misma, como por ejemplo las “capacidades” del sujeto en el mundo social.

Para entender una IMAGEN DEL MUNDO debemos reconocer los siguientes supuestos acerca de su constitución: a) La imagen supone una noción de agente, que implica decisiones respecto a una idea de sujeto y de cómo esos sujetos se producen y reproducen; b) además implica una visión sobre cuáles son los recursos que los agentes usan para distinguirse y jerarquizarse, entre los cuales se pueden destacar: lenguaje, conocimiento, información, poder, riqueza. c) Por otro lado establece cuales son los sujetos/objetos de otra especie con los que el hombre comparte su horizonte ambiente y como se da dicha relación, como así también; d) incluye una visión del TIEMPO-ESPACIO, que puede expresarse en la combinación de algunos de los siguientes pares: cambio/estabilidad, transformación/reproducción, horizonte/región, proceso/mecanismo.

Lo que sigue intenta ser una ilustración sumaria de cómo “juegan” en Bourdieu y Habermas, algunos de los rasgos de sus nociones de espacio y tiempo, como uno de los componentes de sus respectivas imágenes del mundo.

Bourdieu: Efecto de lugar e historicidad.

El preponderante lugar ocupado por la redefinición de espacio social y la propia constitución de la topología social en el pensamiento de Bourdieu releva de cualquier aclaración previa respecto al rol central que tiene la temática abordada en este trabajo en su esquema interpretativo. Es en este contexto que sólo se analizará aquí la relación entre sus conceptos de “efecto de lugar” y de “temporalidad”.

En relación al espacio y su resignificación recordemos aquí que la

noción de efecto de lugar es expuesta por Bourdieu en “La Miseria del Mundo”. El concepto parte de la distinción de espacio físico y espacio social, el primero se refiere a que cada individuo en tanto entidad biológica ocupan un lugar como todas las cosas. Bourdieu afirma “el lugar puede ser definido absolutamente como el punto en el espacio físico en el que un agente o una cosa se encuentra situado...” (Bourdieu 1993, 160) Es decir el lugar existe como localización y desde un punto de vista relacional como una posición. Esta localización dependerá del volumen y la superficie en tanto configuran la plaza del agente o la cosa. El espacio social se constituye también relacionamente pero viene definido por las posiciones y condiciones de los agentes en tanto sociales, es decir, como inmersos en prácticas que producen y reproducen la sociedad a través de estructura mentales naturalizadas. Al igual que en el espacio físico los agentes ocupan sus posiciones ahora definidas por el volumen de capital simbólico, económico, etc. acumulado en su historia personal y en relación con el campo específico donde el agente desarrolla sus luchas por una posición en el espacio social. El poder en el espacio social se traduce en poder en el espacio físico de tal manera que la relación entre ambos es percibida difusamente. Así, la distribución que exista en un espacio social en tanto visiones y divisiones de los agentes se manifiesta en el espacio físico. “El espacio social reificado (es decir físicamente realizado u objetivado) se presenta así como la distribución dentro del espacio físico de diferentes especies de bienes y de servicios y también de agentes individuales y de grupos físicamente localizados (en tanto que cuerpos localizados en un lugar permanente) y dotados de chances de apropiación de bienes y de servicios más o menos importantes.” (Bourdieu 1993, 161) Esta naturalización de la localización resitua doblemente a los agentes en el espacio social y en el portador de su simbólica del poder que es el espacio físico convertido en la reificación de dicho poder. La máxima “Dime dónde vives y te diré quién eres” permite ver claramente que “una parte de la inercia de las estructuras del espacio social resulta del hecho que ellas están inscriptas en el espacio físico y que ellas no podrán ser modificadas como resultado de un trabajo de trasplante, de una mudanza de cosas y de un desarraigo o deportación

de personas..."(Bourdieu 1993, 161)

El lugar entonces se apodera de las condiciones y posiciones de los agentes y los representa, aún en contra de su voluntad. El espacio queda resignificado no ya sólo desde el discurso sino como es mejor entenderlo desde las prácticas que atan en la vida cotidiana discurso y acción. Los efectos de los trasplantes señalan la dinámica del efecto lugar que manifiesta una transformación de la idea de espacio mismo como límite de nuestro sistema social. Como puede captarse inmediatamente este efecto no tendría lugar sin pensar que el tiempo es un tiempo vivido desde un cuerpo en conexión con una práctica. Para Bourdieu *habitus* y *campo* son modos de la existencia histórica, la historia hecha cosa. De este modo el tiempo se engendra en el pasaje al acto y también al pensamiento, pues éste, para él es por definición, *presentificación* y *despresentificación*. Bourdieu fiel a sus planteos sobre la lógica práctica piensa que esto es lo que el sentido común denomina "el paso del tiempo".(Bourdieu, 1994)

El espacio que hace a la constitución de las prácticas y las representaciones, es decir, que conforma el *habitus* expresa el tiempo que anida en esos *habitus*.

Habermas: Mundo de la Vida e Historia

Para construir su Teoría de la Acción Comunicativa Habermas, desde mediados de los 60' a hasta finalizar los 70', realizó una serie de estudios previos, encaminados a esclarecer el lugar que la proyectada teoría tendría en el contexto de las Ciencias Sociales y establecer cuáles eran los medios más adecuados para su formulación. Es en este período donde Habermas debió tomar las decisiones fundamentales respecto a que rol jugarían las nociones de mundo de la vida y tiempo en su teoría. Teniendo como contexto estos trabajos y su impacto final sobre la TAC, se puede sintetizar el tema que ahora interesa de la siguiente manera:

a) Habermas debe, en su opinión, reconstruir la visión que desde el materialismo dialéctico se tenía sobre la Historia. Esto se fundamenta al menos, en dos razones, la primera que él considera agotado lo que denomina

el paradigma de la producción pilar fundamental de la percepción que Marx tenía sobre la Historia; la segunda por creer que era necesario enfrentar las posiciones de una filosofía de la Historia con intenciones “fundamentalista” y “finalistas”. Desde aquí, Habermas, cree necesario retomar una teoría de la evolución que genéticamente pudiera explicar la relación entre, desarrollo de las formaciones sociales, cambio en las estructuras simbólicas y procesos de aprendizajes sociales. Para esto utiliza los siguientes recursos teóricos: En primer lugar, supone que la evolución está ligada a la relación entre lo que él considera la fundamental tipología de acciones, trabajo e interacción como formas fundamentales de relaciones entre los hombres y de éstos con la naturaleza. En segundo lugar, desde el contexto anterior Habermas asume que existe una relación entre racionalización y evolución abordando su análisis desde la relación entre mundo de la vida y sistemas cuya estructuración le fue posible luego de establecer la diferencia entre trabajo como “acción” orientada al éxito e interacción en tanto “acción” orientada al entendimiento. En tercer lugar conecta el proceso de racionalización del mundo con los procesos de aprendizaje social y la constitución simbólica e intersubjetiva de la subjetividad. Finalmente, en cuarto lugar, Habermas sostiene una visión del manejo social del tiempo en términos de la incorporación de representaciones, a través de interacción mediada simbólicamente que le permite re-conectar sistemas y mundo de la vida, como resultado del “hecho” de que la “evolución” se produce, en tanto resultado de las acciones de los sujetos y el sentido que estas tienen.

b) El modelo anterior fue sostenido con una tematización sistemática de la acción social en términos de actos del habla. De este modo, Habermas conectó sociedad y lenguaje a través de la noción de acción comunicativa, bajo los siguientes supuestos: los sujetos en su interacción mediada simbólicamente ejecutan actos del habla que le permiten distinguir la orientación, la pretensión y el ámbito al cual se refieren; así los sujetos al hablar se relacionan con el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo social sobre los cuales establecen manifestaciones diferenciales; en este marco la acción comunicativa orientada al entendimiento, permite, en actitud

realizativa, el desplazamiento por los distintos mundos, orientaciones y pretensiones, dado que es en el lenguaje que soporta sus afirmaciones, donde anida la inmanente racionalidad del entendimiento. Si retomamos, lo expuesto en el primer punto y relacionamos la teoría de la evolución de acuerdo a los procesos de aprendizaje, con la posibilidad de la referencia a distintos mundos sobre los que se puede llegar a una acuerdo racionalmente fundado, encontraremos que para la TAC el análisis del tiempo y del espacio no se realiza tematizando categorías trascendentales, sino más bien, como le gusta señalar a Habermas, la relación tal como la muestra la TAC entre mundo e historia, es decir, la relación entre la constitución del mundo de la vida, los procesos de aprendizaje social involucrados y el desarrollo histórico de la sociedad, son un hecho más que un supuesto “categorial”.

Imagen del Mundo y Teoría Social.

Si se parte del supuesto que tanto Bourdieu como Habermas quieren construir esquemas interpretativos de la realidad social y que lo que se ha sintetizado es un componente de lo que se puede llamar una teoría social con pretensiones de cientificidad se podrá comprender la importancia que las nociones presentadas tienen para el componente “ontológico” de las mismas. Es evidente que las relaciones entre sujeto, acción, espacio y tiempo tejen el entramado de una imagen del mundo.

Son justamente estos elementos los que se articulan en la reseña de las visiones de Bourdieu y Habermas que se ha realizado, desde algunas de las características de las nociones de espacio y tiempo se ha podido observar cómo se ligan sujetos, mundo social e historicidad. Cómo así también una reconsideración de lo que significa producir y reproducir las relaciones sociales en-el-tiempo.

Sea la producción de una temporalidad encarnada o la historia como proceso de aprendizaje, solo para mencionar dos de las consecuencias de la reseña realizada, marcan el horizonte de comprensión de la teoría involucrada.

Más allá de la necesidad de tematizar las diferencias posibles con

lo que en ciencias sociales se ha entendido, como ideología o como supuestos básicos subyacentes, que no podemos realizar aquí; se evidencia que estos análisis impregnan toda la teoría y toman un carácter fundamental a la hora de explicar la constitución de la sociedad contemporánea, convirtiéndose en una imagen del mundo que le da sentido a las consecuencias que de ello se siguen.

BIBLIOGRFÍA

Bourdieu, P., (1994), *Raisons Pratiques*, Paris, Seuil.

Bourdieu, P., (1993), *La Misère du Monde*, Paris, Seuil.

Habermas, J., (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa I*, Madrid, Taurus.

Habermas, J., (1990), *Teoría de la Acción Comunicativa II*, Buenos Aires, Aguilar.

Reflexiones sobre una Teoría del Significado en D. Davison

Miguel Angel Santillán

Universidad Nacional de Salta

El tratamiento del significado está estrechamente relacionado con el tema de la comunicación. En ella se hace necesario establecer ciertas reglas que permitan delimitar la semántica de las emisiones del hablante. Es decir que especifique qué quiso decir H al emitir una oración *p*.

Pero no vamos a hablar aquí de las condiciones de la comunicación sino de cómo cobran significado las oraciones. En este trabajo seguiremos el planteo realizado por Donald Davison en un artículo titulado VERDAD Y SIGNIFICADO traducido y compilado por Luis Ml. Valdez Villanueva.

Muchos filósofos del lenguaje y algunos lingüistas consideran que una teoría satisfactoria del significado debe ofrecer una explicación de cómo los significados de las oraciones dependen del significado de las palabras. Qué es para una teoría proporcionar semejante explicación, si es que esto es posible.

En la oración «el día está soleado» ¿cómo determinar el significado de la oración a partir del significado de las palabras?

Un intento, dice Davison, es asignando una entidad a cada palabra de la oración. Así en la oración

«Emilio juega» se podría asignar la entidad Emilio al nombre «Emilio» y la propiedad de jugar a «juega». Sin embargo subsiste el problema de cómo a partir de estos significados se genera el significado de la oración. Considerando la concatenación como un fragmento significativo de la sintaxis se podría asignarle la relación de participar en; lo que podría estar señalando el comienzo de una regresión al infinito. Frege, parece resolver el problema afirmando que las entidades que corresponden a predicados eran insaturadas o incompletas a diferencia de las entidades que corresponden a nombres. Pero el conflicto sigue en pie al comenzar a considerar los términos singulares complejos, además de la dificultad de identificar el significado de un término con su referencia. El problema consiste en que la referencia se establece, en general por medio de los hechos extralingüísticos, mientras que el significado no.

Tomando una concepción holista del significado, podemos inferir que, si el significado de las oraciones dependen de su estructura y si el significado de cada elemento de la estructura es sólo una abstracción a partir de la totalidad de las oraciones en las que desempeña una función, entonces podemos obtener el significado de cualquier oración dando el significado de toda oración del lenguaje. «Frege dijo que solamente en el contexto de una oración tiene significado una palabra; podría haber añadido, en la misma vena, que solamente en el contexto del lenguaje tiene significado una oración (y, por lo tanto, una palabra).¹

Este sentido holista estaba ya implícito en la idea de una teoría adecuada del significado capaz de entrañar todas las oraciones de la forma «o significa m» (donde «o» es reemplazada por una descripción estructural de una oración y «m» es reemplazada por un término singular que se refiere al significado de esa oración). Si sustituimos «m», en tanto término singular y nos referimos a significados, y escribimos «p» en representación de una oración, obtenemos la forma «o significa que p». Pero la expresión «significa

1 Valdés Villanueva; Davison, D., (1991), «Verdad y significado» en *La búsqueda del significado*, Ed. Tecnos, Universidad de Murcia, España, pág. 319.

que» choca con las exigencias de la lógica formal al ser una conectiva no extensional. Se podría, en consecuencia, tratar la posición ocupada por «p» de modo extensional. Se provee a la oración que reemplaza a «p» de una conectiva adecuada y se suministra a la oración que reemplaza a «o» su predicado. De lo que resulta: «o es V si y solo si p».

Lo que se requiere de «una teoría del significado para un lenguaje L es que sin apelar a ninguna noción semántica (adicional) coloque restricciones suficientes sobre el predicado «es V» para entrañar todas las oraciones obtenidas a partir del esquema V cuando «o» se reemplaza por una descripción estructural de una oración de L y «p» por esa oración.»²

Con tal afirmación Davison señala que las oraciones a las se aplica el predicado «es V» son justamente las oraciones verdaderas de L, siguiendo la concepción tarskiana de verdad, aunque pone en dudas las reales funciones de la concepción semántica de Tarski en el uso ordinario de palabras como «verdadero» y «verdad».

Para Davison una teoría del significado es una teoría empírica y como tal debe dar cuenta del lenguaje natural. En este contexto tal teoría plantea cuestiones de envergadura acerca de cuándo una teoría del lenguaje es correcta y cómo ha de probarse. La posibilidad de aplicación de semejante teoría depende de la posibilidad de recuperar una estructura muy compleja, cual es la capacidad de hablar y comprender un lenguaje.

El problema que se plantea es cómo una teoría del significado que toma la forma de una definición de verdad puede ponerse a prueba empíricamente y de qué manera tal teoría se aplica a un lenguaje natural si es que esto es posible.

Tal pretensión encuentra serios límites en muchos filósofos del lenguaje y algunos lingüistas. Tarski considera que una oración verdadera puesta en armonía con las leyes de la lógica y el espíritu del lenguaje ordinario es muy cuestionable. Un análisis del lenguaje ordinario a la luz de las leyes normales de la lógica cae inevitablemente en contradicciones, o

2 Ob. cit. pág. 320

bien si se pretende ajustar el lenguaje ordinario a los cánones del lenguaje formalizado, ésto llevaría a una total transformación del lenguaje coloquial, o sea, a su desnaturalización. Con lo que el carácter universal de los lenguajes naturales conduce a contradicciones y su confusión los hace demasiado amorfos como para permitirles la aplicación directa de métodos formales.

Estas objeciones no son rechazadas por Davison, pero para él una teoría del significado no debe tener como meta cambiar, mejorar o reformar un lenguaje sino describirlo y entenderlo, lo que no es poco. En esta línea se ubica el propósito de muchos lógicos y lingüistas que no han cesado en la búsqueda de poder aplicar la teoría al lenguaje ordinario, con todas las complicaciones que éste alberga. Expresiones como «cree que» constituyen uno de los problemas principales para la semántica sistémica. Este problema refuerza las posturas irreconciliables de los lógicos que menosprecian el lenguaje natural y de sus críticos que menoscaban la importancia de la lógica y la semántica formal.

Se podría considerar la verdad como un propiedad no de las oraciones sino como una relación entre una oración, una hablante y un tiempo. Pero tal tratamiento es aplicable solamente a conjuntos de oraciones relativizadas al mismo hablante y tiempo; las relaciones lógicas entre oraciones proferidas en tiempos diferentes por hablantes diferentes pueden articularse mediante axiomas nuevos. Se presenta un cambio sistemático en la teoría del significado y «correspondiendo a cada expresión con un elemento demostrativo, tiene que haber en la teoría una frase que pone en relación las condiciones de verdad de las oraciones en las que la expresión ocurre con tiempos y hablantes cambiantes.»³ La teoría entrañaría oraciones como:

«María está corriendo» es verdadera en tanto que
(potencialmente) emitida por *p* en *t* si y sólo «María

3 Ob. cit. pág.332

está corriendo» en *t*.

En estos casos no hay cómo eliminar los demostrativos; y si éstos son susceptibles de un tratamiento formal, crecerían las esperanzas de una semántica del lenguaje natural.

Por otro lado, la reciente evolución de la lingüística y de la lógica van señalando la unión de sintaxis, semántica y pragmática.

Desde un punto de vista lógico se ha sostenido el privilegio de la sintaxis lógica como teoría del lenguaje (Frege y el primer Wittgenstein); las dimensiones semántica y pragmática se reducían a la sintaxis señalando el primado de la referencia. Captar el sentido o significado de las oraciones, equivalía a aprehender las condiciones de verdad de la oración. La formalización se mantuvo siempre ligada a la combinatoria del cálculo proposicional y al cálculo de predicados, a la idea de función «Fx» donde «x» representa los valores de individuos.

Luego se advirtió que el análisis del significado en términos de condiciones de verdad se hacía insuficiente ante la presencia de oraciones desprovistas de valores de verdad, como las preguntas, por ejemplo, las ordenes, etc.. Asimismo se debe tener en cuenta que una formalización adecuada toma oraciones unívocas sobre la base de una comprensión previa a su univocidad. Lo cual implica que la comprensión es exterior a la formalización cumpliendo una función orientadora.

El lenguaje natural no puede ignorar lo contextual, ya que es en el contexto donde se encuentran las condiciones del sentido. La sola disposición interna y estructural de lo dicho, a veces no basta para hacerlo inteligible; la relación con el mundo es inmanente a esa disposición. Por otro lado el significado de una oración está condicionado por lo no dicho, por lo que está implícito, pero que ya es conocido por la comunidad de hablante.

Dijimos también que la pragmática es otra de las dimensiones que conforman la unidad semiótica, sin la cual la comunicación no sería posible. Una teoría del significado debe tener en cuenta también estos aspectos.

BIBLIOGRAFÍA

Meyer, M., (1982), *Lógica lenguaje y argumentación*, Buenos Aires, Ed. Hachette.

Valdes Villanueva, L. M., (1991), *La búsqueda del significado*, España, Tecnos, Universidad de Murcia.

La revaloración de la racionalidad práctica en la filosofía de la ciencia contemporánea

Ambrosio Velasco Gómez

Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Autónoma de México

La distinción entre conocimiento científico riguroso de las ciencias formales y naturales, y conocimiento de los asuntos humanos, de lo mutable históricamente, es una distinción que desde la antigua Grecia hasta nuestros días se ha mantenido en diferentes versiones. En la tradición Aristotélica “episteme” corresponde en sentido estricto a las ciencias rigurosas, metódicas y demostrables, mientras que el conocimiento de lo humano, tanto en el ámbito de la ética, como de la política, constituía un saber práctico (“phronesis”), que orienta prudente y adecuadamente la acción. Es importante anotar que no por carecer de rigurosidad y demostrabilidad la “phronesis”, era considerada de rango menor que la “episteme”.

El dualismo epistemológico reconocido desde los tiempos de Aristóteles entre ciencias naturales y conocimiento práctico de lo humano fue cuestionado y transformado durante la Ilustración. El ideal de la ciencia como teoría rigurosa, metódica y demostrable, estableció una jerarquía entre las ciencias formales y naturales, por un lado y el conocimiento de la sociedad y de la historia, por otro. El ideal de las ciencias naturales se impuso como modelo a seguir en las ciencias sociohistóricas. El positivismo

de Comte, y el materialismo histórico de Marx son ejemplos ilustrativos del triunfo avasallador del modelo de las ciencias naturales sobre el conocimiento práctico, prudencial, de las ciencias sociohistóricas.

Pese a los esfuerzos de algunas tradiciones historicistas, principalmente alemanas que buscaban fundamentar las Ciencias del Espíritu, para utilizar la expresión de Dilthey, sobre bases epistemológicas distintas a las de las ciencias naturales, el modelo naturalista resultó ampliamente dominante.

El positivismo lógico que se desarrolló durante las primeras décadas de nuestro siglo es prueba contundente del éxito del monismo naturalista. Sin embargo, en la filosofía de la ciencia contemporánea o postpositivista, a partir de Popper se ha dado un giro muy importante hacia la recuperación de la racionalidad práctica como fundamento de las ciencias naturales y sociales. Este giro, en parte se debe a los riesgos éticos y políticos que implica una visión científicista del mundo social. Tanto la literatura (Orwell, Huxley) como en la filosofía (Wiener, Oakshott) se han hecho elocuentes advertencias sobre los peligros de una sociedad que sólo valora el conocimiento científico y tecnológico. En este trabajo me limitaré a la filosofía contemporánea. Más específicamente quiero referirme brevemente a cuatro autores y perspectivas que reflexionan seriamente sobre la naturaleza de la ciencia y de su función social. El primero es Otto Neurath, como destacado representante del positivismo lógico; el segundo, Michael Oakshott que cuestiona profundamente la creciente importancia de la ciencia y de la tecnología en el ámbito moral y político. En respuesta a este cuestionamiento, Popper hace una defensa de la relevancia de la ciencia para la vida social, pero rechaza la visión positivista de la ciencia. Finalmente haremos referencia a algunas tesis de filósofos hermenéuticos y filósofos de la ciencia que defienden una fundamentación prudencial de la ciencia y en general de todo conocimiento y práctica humanas.

1. Críticas al racionalismo positivista

Otto Neurath rechazó tajantemente la idea de que el conocimiento

social es diferente al de la naturaleza. “La sociología no es una ciencia del espíritu que se halle en oposición fundamental a algunas otras ciencias llamadas ciencias naturales, sino que como conductismo social es parte de la ciencia unificada.”¹ La ciencia unificada está basada en un lenguaje observacional, descriptivo, que permite establecer correlaciones, formular leyes y realizar explicaciones y predicciones precisas. En este proceder de la ciencia, toda idea de valor queda totalmente excluida. Dentro de la ciencia unificada es posible según Neurath combinar cualesquier ley de cualesquier disciplina, sean sociales o naturales. Gracias a esta ciencia unificada se tiene un mejor control de la naturaleza y una más eficiente organización social. Sin embargo, es importante subrayar que el problema de los fines y valores de esta organización está totalmente fuera del ámbito de la ciencia unificada. Es precisamente sobre este punto en el que Michael Oakshott centra su crítica al racionalismo.

En su influyente artículo de 1947 “Racionalismo en política”, Michael Oakshott caracteriza a las sociedades modernas por la preeminencia de la ciencia y la tecnología para la solución de todo problema. Cualquier otra discusión sobre soluciones a problemas humanos que no esté basada en la ciencia y la técnica no es racional. “La soberanía de la razón significa la soberanía de la técnica.”² No hay lugar para la deliberación, el diálogo, la prudencia. El conocimiento científico y técnico no deja lugar a dudas; está siempre basado en la certeza y proporciona la solución correcta.

Al afirmar que no hay otra racionalidad ni otro conocimiento más que el científico y el técnico, el racionalismo convierte a la sociedad en una máquina. El conocimiento de la vida moral y política es un conocimiento

1 Neurath, O., “Sociología en Fisicalismo” en Ayer, A. J., (1976), *El positivismo lógico*, Buenos Aires, F.C.E., p. 301.

2 Oakshott, M., “Rationalism in Politics” en su libro *Rationalism in Politics and other essays*, Menuhen N.Y., p. 11.

semejante a la ingeniería, el científico social o el filósofo moral es suplantado por el ingeniero social.

Esta imagen racionalista del hombre, la sociedad y la política, elimina lo esencialmente humano: la propositividad, la espontaneidad, la contingencia, las alternativas, los valores, la libertad. "Esta falsa concepción del conocimiento humano equivale a una corrupción del espíritu humano."³

En contra de este excesivo racionalismo, Oakshott reivindica la importancia de la tradición y el conocimiento práctico en el ámbito de la educación, la política y en general en la cultura. Para Oakshott el conocimiento práctico tiene las características de la "phronesis" aristotélica: no es susceptible de formulación teórica, ni puede ser enseñado a través de libros, porque es inseparable de las prácticas, sólo puede ser aprendido con la experiencia dentro de tradiciones; "da la apariencia de imprecisión y consecuentemente de incertidumbre, de un asunto de opinión, de probabilidad, más que de verdad."⁴ El conocimiento político y moral debe ser fundamentalmente un conocimiento crítico y reflexivo de la tradición a la que pertenece. La tradición para Oakshott es un complejo de prácticas, creencias, valores, lenguaje y modos de hablar que "... no es fija ni acabada, no tiene un centro inmóvil al cual pueda anclarse nuestra comprensión. No hay un propósito soberano que pueda percibirse ni una dirección invariable que podamos detectar. No es un modelo para ser imitado, ni una idea para ser realizada, ni una regla para seguirse. Algunas partes pueden cambiar más lentamente que otras, pero ninguna es inmune al cambio. Todo es temporal. Sin embargo, aunque la tradición es elusiva no carece de identidad ... su principio es un principio de continuidad: la autoridad está difundida entre el pasado, presente y futuro ..."⁵

3 Ibidem, p. 31.

4 Ibidem, p. 10.

Dado el carácter elusivo de la tradición el conocimiento de ésta no puede ser riguroso, ni meramente descriptivo. Se trata más bien de un diálogo participativo entre las personas que comparten una determinada tradición. En este diálogo se establecen debates y acuerdos temporales, no sólo en torno a la tradición propia sino también a tradiciones ajenas.

La utilidad social de este tipo de conocimiento dista mucho de ser una técnica o ingeniería social. Se trata simplemente de proporcionar una orientación para actuar prudentemente en diferentes problemas éticos y políticos “para navegar en nuestra vida social y moral.”⁶

Así pues, Oakshott restablece la clara distinción entre “episteme” y “prhonesis”, devolviendo a esta última la dignidad y prestigio que gozaba en la Antigüedad.

2. El racionalismo crítico de Karl R. Popper

En un ensayo no muy conocido, “hacia una teoría racional de la tradición”, Popper reconoce la inteligencia y vigorosidad de la crítica de Oakshott al racionalismo cientificista. En particular Popper está de acuerdo que la oposición entre racionalidad y tradición, sostenida acríticamente por el racionalismo moderno es un prejuicio injustificable. Sin embargo, a diferencia de Oakshott que mantiene una distinción entre conocimiento práctico y tradición por un lado y conocimiento científico por el otro, Popper fundamenta el conocimiento científico en un tipo de tradición: la tradición crítica.

*“lo que llamamos ciencia se diferencia de los viejos mitos, no en que sea algo distinto a un mito, sino en que está acompañada de una tradición de segundo orden: la discusión crítica del mito.”*⁷

6 Political Education, p. 125.

7 Popper, K. R., (1949), “Hacia una teoría racional de la tradición”, en (1979), *Conjeturas y Refutaciones*, Paidós, p. 150.

A diferencia de los positivistas, Popper no acepta que el conocimiento científico es un conocimiento cierto e indubitable, sino en constante revisión y cambio a través de la discusión entre los científicos. El método de conjeturas y refutaciones es un instrumento potente para esta crítica, más que un recurso para la demostración apodíctica de las teorías. Así pues, Popper introduce en el centro de la actividad científica el diálogo y la discusión intersubjetiva como fundamento de la racionalidad científica y reconoce que la ciencia no es algo esencialmente diferente a la opinión sino opiniones mejor respaldadas por la crítica.

Sin embargo, Popper sigue manteniendo que la crítica tiene una sola metodología rigurosa: el *modus tollens* para refutar teorías. Esta consideración restringe significativamente el diálogo plural en la comunidad científica. El método y los criterios de evaluación no es algo discutible, ni puede cambiarse. La actitud y método de racionalismo crítica surgió en la Grecia antigua y sigue siendo la característica distintiva de la ciencia contemporáneo.

El absolutismo metodológico de Popper tiene graves dificultades que él mismo reconoció. La más fuerte de ellas es el problema de la subdeterminación empírica de las teorías, que afecta no sólo la verificación sino también la refutación empírica de teorías. Como lo enfatiza en una nota de pie de página en el capítulo 2 de la *Lógica de la Investigación Científica*, (en la edición en inglés), Popper reconoce que dado el carácter teóricamente dependiente y revisable de los enunciados básicos o elementales no es posible refutar concluyentemente teoría alguna. Sin embargo, para salvar su propuesta falsacionista de la ambigüedad de decisiones pragmáticas respecto a la aceptación o rechazo de teorías instituye una Ley autoritaria como convención no revisable ni cuestionable: Los enunciados básicos han de ser tomados como si fuesen verdaderos en el momento de contrastación de hipótesis. En esta ley estatutaria Popper concela el diálogo y la racionalidad prudencial al que parecería conducir su crítica metodológica, huyendo de la dirección pragmática y dialógica señalada por Pierre Duehem en 1906.

Además, Popper, al igual que los positivistas considera que la

ciencia debe ser la base de las acciones políticas a manera de una ingeniería social a pequeña escala, con menores pretensiones que la gran ingeniería social de los positivistas. Esta ingeniería social debe ser siempre gradual y nunca revolucionaria. El carácter gradual de la ingeniería social es algo que contrasta con el carácter revolucionario de la ciencia.

3. Pluralismo y racionalidad

La idea popperiana de una sola tradición racional fija e incuestionable, ha sido fuertemente criticada por autores como Peter Winch en la filosofía de la ciencia social, Hans G. Gadamer en la hermenéutica filosófica, Thomas Kuhn y Larry Laudan en la historia y filosofía de la ciencia, entre otros.

La tesis común a todos estos autores es que los criterios de racionalidad no son universales y fijos, sino históricamente cambiantes, arraigados en tradiciones específicas. Cada tradición de investigación contiene presupuestos ontológicos y epistemológicos desde los cuales se evalúa la validez y racionalidad del conocimiento científico y de las prácticas que se le asocian, en particular de la tecnología.

Kuhn y Laudan, consideran que las tradiciones científicas son exclusivas de la actividad científica y poco tienen que ver con tradiciones políticas, morales, artísticas o de otra índole. Por el contrario, Winch y Gadamer consideran que las tradiciones son más abarcativas y engloban y orientan una amplia gama de actividades humanas.

Todos ellos sostienen la tesis fundamental, anticipada por Oakshott, de que los criterios de racionalidad de cada tradición pueden ser evaluados y transformados racionalmente, a través de controversias, diálogos y consensos, nunca definitivos ni indudables, sino simplemente convenientes en términos de fines y valores propios de la tradición y en función de las situaciones concretas en donde el diálogo se desarrolla.

En suma, desde esta perspectiva la racionalidad es históricamente dependiente, evaluable y perfectible a través de las controversias y el diálogo, vinculado a las prácticas científicas, tecnológicas, políticas, estéticas y en

general culturales. Es pues, carácter de prudencial y no apodíctico.⁸

Es importante enfatizar que en la perspectiva de Gadamer y de Winch, los estándares de racionalidad científica y tecnológica, al depender de tradiciones holísticas que abarcan diferentes esferas de la actividad humana, necesariamente involucran presupuestos éticos, políticos, estéticos, etc., independientemente que los científicos sean o no conscientes de tales presupuestos. La racionalidad de tales presupuestos depende del esfuerzo de los científicos, tecnólogos, políticos, humanistas, y en general de todo partícipe de la tradición en cuestión, por elucidar y evaluar tales presupuestos. Y en esta tarea, lo fundamental es una especial actitud, ética y epistémica: la tolerancia, la pluralidad, el reconocer que otras personas u otras tradiciones diferentes a la nuestra son en principio tan racionales como nosotros o como nuestra tradición, reconocer que podemos estar equivocados y que podemos aprender de ellos.

Conclusiones

Hemos analizado cuatro maneras de concebir la racionalidad de la ciencia y su relación con las prácticas y tradiciones sociales.

El positivismo lógico concibe la racionalidad de la ciencia en función de un método altamente confiable que conduce a la construcción de conocimiento teórico, cierto, verdadero y plenamente justificado en la experiencia, gracias al cual explicamos y predecimos con precisión los acontecimientos naturales y sociales y de esta manera podemos controlar la naturaleza y ordenar la sociedad tecnológicamente. Esta visión cancela la distinción entre "episteme" y "phronesis", entre teoría y conocimiento

⁸ Gadamer expresa esta noción de racionalidad en los siguientes: "La idea de la razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce", Gadamer, H. G., (1977), *Verdad y Método*, Salamanca, Editorial Sígueme, Cap. IX, p. 349.

práctico, imponiendo un monismo naturalista y tecnológico.

Desde la perspectiva de Michael Oakshott tal cancelación no sólo es un error epistemológico sino también y sobre todo una amenaza contra la libertad de la vida individual y política. En contra de este racionalismo tecnocrático, Oakshott reivindica el conocimiento de la tradición y defiende su relevancia irremplazable en la educación moral y en la política. Así pues, Oakshott restablece el dualismo “episteme”-“phronesis”; ciencia y conocimiento práctico.

Popper propone una superación del dualismo al apelar a la tradición crítica como fundamento de la racionalidad de la ciencia. Al mismo tiempo que reconoce aspectos prácticos y prudenciales de la racionalidad científica, también recupera la idea de un método riguroso y reglas metodológicas que regule los debates críticos entre los científicos. Se trata pues, de una mediación entre la posición positivista y la de Michael Oakshott, mediación cargada más hacia el positivismo, precisamente por su visión del papel de la ciencia en la sociedad como ingeniería social, aunque en pequeña escala.

Finalmente en la perspectiva pluralista de las tradiciones, los criterios de racionalidad de cada tradición, y no sólo las creencias y prácticas dentro de la tradición, son susceptibles de evaluación crítica y transformación, a través de controversias plurales entre tradiciones y de acuerdos de carácter prudencial.

Como podemos observar la tendencia que se marca en la comparación entre estos cuatro modelos es hacia una mayor relevancia de la racionalidad práctica para la evaluación de todo conocimiento. Se trata de un nuevo “monismo”, de una nueva concepción unificada de las ciencias naturales y sociales, de las humanidades y artes, de la tecnología y la política, en donde el denominador común es la racionalidad prudencial y dialógica. Este tipo de racionalidad ha sido uno de los temas centrales de la hermenéutica filosófica contemporánea (Gadamer y Ricoeur, especialmente). Por ello, me parece que el nuevo monismo científico hacia el que apunta la filosofía post-positivista de la ciencia mucho se beneficiaría de un diálogo intenso con la tradición hermenéutica.

Determinismo, Indeterminismo y Reducción

Gabriela del Valle Vega Caro

Universidad Nacional de Tucumán

En este trabajo desarrollaré dos problemas filosóficos que trajo como consecuencia la crisis del modelo newtoniano y que, a mi entender, siguen siendo fértiles en la filosofía de las ciencias actual. El primero de ellos consiste en la discusión entre el determinismo o el indeterminismo. Intentaré mostrar el nuevo marco en el que se inserta la polémica.

Posteriormente trataré de mostrar que a pesar de ser dos formas contrarias de entender la realidad, ambas posturas tienen una coincidencia nada trivial, la de constituir dos versiones opuestas de reduccionismo.

Comencemos por el primer problema. Es común escuchar que la discusión terminó para algunos con el límite infranqueable impuesto por el principio de incertidumbre en la mecánica cuántica y el avance del estudio de sistemas caóticos, que han demostrado existir en diversos niveles de la realidad (desde la turbulencia en física hasta las fluctuaciones de la bolsa en economía).

Otros han reconocido que la necesidad de introducir las probabilidades en distintas teorías muestran la incapacidad del hombre por alcanzar un conocimiento acabado del universo. Este límite no probaría, sin embargo, el indeterminismo que se cree

ver como característica del universo. Estos se apoyan en el carácter determinístico de las ecuaciones. La probabilidad es introducida en las variables referidas a las condiciones iniciales y pone en evidencia la imposibilidad de definir las con exactitud.

Cabe destacar que para los últimos las nuevas teorías han terminado por mostrar el determinismo, con ciertos límites mucho más modestos que el laplaciano. Para otros el determinismo ha sido superado por un indeterminismo que no significa falta absoluta de reglas sino probabilidad controlada o, en otras palabras, imprevisibilidad limitada.

Esta falta de acuerdo sobre el vencedor es una prueba de la riqueza que encierra hoy el problema. En algunos casos he tenido la sensación de que el conflicto se convierte en un problema de términos. ¿Qué entendemos hoy por determinismo y qué por indeterminismo?. Ambos muestran la necesidad humana de encontrar regularidades que simplifiquen y expliquen el torbellino de hechos diferentes e irrepetibles que encontramos día a día en nuestra experiencia. Es evidente que esta regularidad ya ha perdido su carácter de biunivocidad estricta entre causa y efecto, contemplando la probabilidad como elemento ineludible. Aquí radica lo más interesante de la discusión ya que ésta se comprende mejor si tratamos de ver cómo ambas interpretaciones surgen a partir de la necesidad de insertar en una nueva cosmovisión sistemas que el determinismo mecanicista dejaba fuera. Tal vez sólo se trate de una simpatía por la tradición o la revolución lo que haga a uno u otro pensador (sea científico o filósofo) poner el acento en la regularidad o en la probabilidad.

Para desarrollar esta hipótesis me ha parecido más operante tomar dos modelos que intentan explicar un mismo tipo de sistemas, a saber, los "sistemas dinámicos no lineales". Me refiero a los estudios de Prigogine, defensor explícito del indeterminismo y los sistemas caóticos, que tratan de mostrar que el determinismo ha ganado terreno en áreas que en otro tiempo eran una espina en la física.

La teoría del caos no es en realidad una teoría estructurada, se trata de una nueva forma de aplicar las leyes de la física con la ayuda de la computadora a fenómenos muy variados. El caos tiene un sentido muy

preciso en esta área, nos remite a fenómenos complejos, particularmente difíciles de formular matemáticamente, a pesar de lo cual las leyes deterministas siguen rigiendo. Los fenómenos de caos determinista (o complejidad) se refieren a sistemas cuyo comportamiento va cambiando con el transcurrir del tiempo. Dichos fenómenos aparecen cuando los sistemas se hacen extremadamente sensibles a las condiciones iniciales (de posición, velocidad, etc.), de modo que alteraciones muy pequeñas en sus causas son capaces de provocar grandes diferencias en los efectos. Como consecuencia de ello no es posible predecir con exactitud cómo se comportarán dichos sistemas más allá de ciertos límites. Sin embargo, los sistemas dinámicos en estas condiciones parecen seguir pautas de comportamiento colectivas aunque no sea posible distinguir el comportamiento individual de cada uno de sus componentes. Esas pautas colectivas están representadas por cierto sector en el espacio de fases conocido como atractor. No vamos a detenernos en esta noción pero es necesario mencionar que existen distintos tipos de atractores, con diferentes grados de complejidad, dependiendo también del grado de complejidad con que evoluciona el sistema que se describe.

El fuerte determinismo que impregna esta nueva teoría es evidente. Existe en los que trabajan en esta rama del conocimiento la seguridad de que la naturaleza está regida por leyes deterministas. Por otro lado, confían en las posibilidades abiertas para el hombre con la aparición de las computadoras, reconociendo siempre el límite impuesto por la imposibilidad de conocimiento detallado de las condiciones iniciales, aun cuando los ordenadores logran manejar una cantidad inmensamente mayor de variables que el ser humano.

"Sólo un ser absoluto podría conocer el futuro a cualquier plazo, siempre y cuando conociera todas las condiciones iniciales con infinita precisión y además manejara en sus cálculos números con una infinita cantidad de cifras, como lo son los números irracionales. Ni los seres humanos ni las computadoras

pueden hacer esto, ya que necesariamente utilizan una cantidad finita de condiciones iniciales y un número limitado de cifras.”

Contrariamente, Prigogine ve en los mismos sistemas la clave para comprender la posibilidad de la emergencia y, por ende, la prueba de que la probabilidad y el azar no sólo existen en la naturaleza sino que son los responsables de la diversidad y la complejidad que caracteriza al universo conocido.

En este contexto, estudia los sistemas dinámicos inestables, alejados del equilibrio, en los que la materia adquiere mayor sensibilidad y está sometida a fuertes ligaduras externas. En este caso, las fluctuaciones adquieren mayor importancia. Si la perturbación que se produce en el sistema llega o supera un punto límite, surge una nueva estructura, proceso que es irreversible. Estos fenómenos aparecen en distintos niveles, tanto microscópicos como macroscópicos, manifestando el papel creativo de los mismos y su importancia en la emergencia de estructuras novedosas en el universo.

El estudio de estos sistemas, dirá Prigogine, nos lleva a la necesidad de concebir de una forma diferente a la materia, ya que se observa en los mismos un comportamiento coherente entre sus componentes que supone la posibilidad de acción a distancia. La materia sería capaz de actuar espontáneamente. La comunicación espontánea rompe con la idea de estadios aislados en la naturaleza. La vida y la actividad humana no son hechos aislados sino que responden a características existentes en sistemas pertenecientes a niveles inferiores.

“... precisamente porque la creación ya no nos parece el máximo atributo del hombre, sino una

1 Sametband, M. J., (1990), *Entre el orden y el caos: La complejidad*, México, F.C.E., p. 33.

dimensión de la propia naturaleza, creemos que la actividad humana más abstracta, más intelectual, no es inseparable, ni esencialmente distinta de las actividades que cabe esperar puedan algún día modelizarse.²

Conceptos como azar, probabilidad, complejidad, etc. aparecen tanto en los modelos deterministas como indeterministas. Todos ellos son entendidos con notables diferencias en cada uno. Sin embargo muestran claramente que el cambio de la forma de ver el mundo es ya más que evidente. La frase tan trillada hoy que afirma la "superación del determinismo laplaciano" puso en el tapete la necesidad de estructurar una nueva forma de interpretar el mundo. Actualmente sólo existen los síntomas pero no hay una teoría que armonice todos estos nuevos conceptos.

Esto nos lleva al desarrollo de la segunda hipótesis. El problema del reduccionismo fue tal vez la consecuencia más criticada del mecanicismo, quizás más que el determinismo que éste impulsaba. Su crisis hizo explícita la imposibilidad de reducir toda explicación de la realidad a las leyes de la física.

¿Cómo fue entendido tradicionalmente el reduccionismo? . Podríamos definirlo como el intento de explicar las características del todo por las de sus componentes. En este sentido, el reduccionismo mecanicista intentaba describir el comportamiento de todos los fenómenos de la realidad a partir de las leyes de la física newtoniana.

Es interesante el análisis del profesor Estrella respecto de un modo más general de entender al reduccionismo. Entenderlo como la explicación de un orden de realidad por otro. Consistiría en atribuir características a un orden de realidad que subsuman de manera satisfactoria a otros niveles de la misma. En este sentido, ¿no constituye el programa de Prigogine un nuevo reduccionismo?.

2 Prigogine, I., (1993), *¿Tan sólo una ilusión?*. Barcelona, Tusquets.

Su programa trata de superar la brecha entre el hombre y el resto de la naturaleza. Aspira a introducir en las teorías científicas de la física, la química y la biología características que tradicionalmente se atribuían como dimensiones propias de lo humano. Ejemplo claro de ello son la irreversibilidad de la flecha del tiempo y la creatividad.

Desde los estudios sobre la mente existe también un intento de “naturalizar la mente”. Sin embargo, podríamos afirmar que siguen el camino contrario al de Prigogine. Algunos ejemplos lo constituyen la teoría de la identidad, el funcionalismo, etc. Todos ellos coinciden en el objetivo de encontrar la clave que una la mente al mundo, de superar la división hombre naturaleza. Otra característica que comparten es su carácter determinista. La tentativa de buscar la identidad entre mente-cerebro no es otra cosa que el intento de explicar causalmente la determinación de lo mental a partir del cerebro. En este mismo sentido, los intentos por lograr simulaciones computacionales de procesos creativos y funciones mentales superiores no es otra cosa que la búsqueda de reglas que expliquen la forma en que trabaja el cerebro.

No voy a detenerme en el análisis de estas teorías sobre la mente. Sin embargo, no resulta difícil concordar en que ellas constituyen una forma de reduccionismo (de lo mental a lo biológico, de lo mental a lo computacional, etc.), un esfuerzo por encontrar características deterministas en un campo donde la existencia de leyes siempre fue cuestionado.

Tradicionalmente se atribuía a la naturaleza la característica de estar regida por leyes, mientras se ponía el acento en la falta de legalidad y la espontaneidad de la actividad humana. Nos encontramos en este momento con intentos de unificación hombre-naturaleza que implican o la introducción de reglas que rijan la actividad mental, o la introducción de la creatividad y la reducción de la fuerza de las leyes en los sistemas naturales no humanos. Ambos son ejemplos de reduccionismo. El primero reduce lo mental a lo físico (cerebral). El segundo atribuye características de lo mental a los sistemas físicos.

Si bien las relaciones entre reduccionismo e indeterminismo podrían resultar polémicas, ¿no constituye el pensamiento de Prigogine un intento

de introducir todos los niveles de realidad en una dimensión lo suficientemente abarcativa como para encerrar realidades tan aparentemente distantes como las partículas y las sociedades humanas?. Si ésto me es concedido, cabe otra pregunta, la filosofía en su búsqueda de explicaciones últimas y la ciencia en su búsqueda constante de leyes, ¿no son reduccionistas?.

Tal vez todos los prejuicios con que miramos hasta hoy al reduccionismo nos impedían ver cuán arraigado está el mismo en toda la historia del pensamiento e incluso en el terreno pre-reflexivo de la acción cotidiana. No puedo evitar la pregunta que nace a partir de estas reflexiones. La disposición a reducir un orden de fenómenos en otro más abarcativo y "totalizador" ¿podría ser concebido como un elemento de nuestras pautas instintivas que adquiere un carácter racional en la filosofía y en la ciencia?. Tal vez podríamos pensar con Nietzsche que efectivamente el concepto estabiliza, desde esta perspectiva, el concepto reduce. Interpretar y reducir serían las dos caras de una moneda. El lenguaje podría ser una clave para buscar la raíz orgánica de nuestra tendencia a reducir la realidad.

¿Es esa disposición a reducir una característica subjetiva o el universo posee realmente ciertas reglas unificadoras?, ¿es un universo cuya complejidad está codificada en un número reducido de reglas generales?.

El reduccionismo ha sido hasta hoy sumamente fértil para el conocimiento que el hombre ha logrado del mundo. Como principio vital, ha permitido interpretar y manipular el mundo circundante. Sin embargo, hoy nos encontramos en un período en que ha encontrado sus propios límites. La probabilidad nos muestra constantemente que la búsqueda de reglas simples que unifiquen el universo no nos asegura en absoluto el conocimiento acabado y anticipado del futuro. El universo parece cada día mostrar que el reduccionismo no puede asir toda su riqueza. Incluso si analizamos las nuevas formas de reduccionismo que he mencionado observamos que han debido incluir la aleatoriedad como causa de sus propios límites.

Teorías económicas, juegos del lenguaje y formas de vida. Reflexiones filosóficas desde una perspectiva wittgensteiniana

Jesús Alberto Zeballos

Universidad Nacional de Tucumán

1. Introducción: Crisis en economía

En esta ponencia utilizaré los conceptos wittgensteinianos de "regla lingüística", "juegos del lenguaje" y "formas de vida" para analizar filosóficamente el universo del discurso económico, y evaluar las severas autocríticas difundidas por algunos economistas, como respuesta a la profunda crisis epistemológica de las teorías económicas.

Notables críticos económicos, como Wassily Leontief, Henry Phelps-Brown, Benjamin Ward, entre otros,¹ orientados por consideraciones lógico-filosóficas, arribaron coincidentemente a la conclusión de que la quiebra apuntada es consecuencia natural del enorme hiato abierto entre el conjunto de leyes, hipótesis, modelos y teorías económicas, por un lado, y la "realidad económica" misma, por el otro. Es cierto que junto a ellos, o mejor, en oposición a ellos, sobreviven economistas *dogmáticos* que aun confían

1 Leontief, W., (1971), *Theoretical assumptions and nonobserved facts*, Amer. Economic Rev.

-Phelps-Brown, E.H., (1972), *The underdevelopment of economics*, Economic Journal.

-Ward, B., (1972), *What's Wrong With Economics?*, London, Macmillan.

ciegamente como en los años de la euforia economicista, en la ingenua creencia de que su teoría predilecta será capaz de explicar, predecir e, incluso, conducir los fenómenos económicos del universo (acotado previamente, claro está, por la teoría misma). Dadas que fueren evidencias en contra de sus predicciones, los economistas dogmáticos las atribuirán al comportamiento anómalo de la realidad (que, precisamente, no se adaptó a sus enunciados nomológicos), o a factores ajenos e irracionales y, por lo tanto, antieconómicos; pero no querrán aceptar las falencias de su propio *modelo económico*, aunque el número de los fenómenos observados en su contra llegue a ser apabullante.

No es infrecuente el caso de científicos que dedican ingentes esfuerzos a salvaguardar sus teorías de las recusaciones de contraejemplos, con el manido recurso de las *hipótesis ad hoc*. Esta humana tendencia fué destacada ya por Karl Popper, y es obvio que no todos los economistas gozan de una inmunización epistémica en contra de ella. Sin embargo, un científico que se precie de tal debe conceder que la validación de toda teoría -incluidas las económicas- radica no sólo en la consistencia lógica de sus hipótesis, en la completitud de sus axiomas y teoremas, y en la cuantificación econométrica de sus variables relevantes, sino también y sobre todo en la adecuación de sus enunciados teóricos con las consecuencias *realmente* observacionales de la teoría misma.

El principio epistémico del “control permanente de las hipótesis” debiera ser tenido en cuenta celosamente por las ciencias económicas de un modo especial, ya que constantemente se ven involucradas en cuestiones de *política económica*; lo cual hace que las decisiones acerca de las medidas económicas, además de jugar un rol fundamental en la *práctica económica*, sean un factor relevante en la explicación teórica de las hipótesis mismas. Vista así su condición epistemológica, no resulta fácil establecer claros linderos entre las esferas objetivas de la economía: la denominada *economía positiva*, por ejemplo, está penetrada de *economía normativa*, del mismo modo en que la *política económica* presupone teorías

económicas y *economía política*. Esto no quiere decir, claro está, que deban confundirse unas con otras.²

De aquí se desprende una norma de prudencia metodológica, singularmente valiosa para este difícil ámbito del saber: toda teoría económica debiera esclarecer suficientemente los supuestos epistemológicos, ontológicos y antropológicos en que se fundamenta, procurando mantener un acendrado respeto por los hechos.

Pues bien, estimo que los conceptos de “regla lingüística”, “juegos del lenguaje” y “formas de vida” ayudarían a esclarecer tales supuestos, evidenciando la razón de la crisis apuntada por los economista *qua* filósofos analíticos de su propia ciencia. Estos mismos conceptos podrían, además, indicar un camino de superación a la crisis misma.

2. Los juegos del lenguaje y las formas de vida

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein postula el concepto de juegos del lenguaje, para poner de relieve que “hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”. Previamente, había sentido que “hay *innumerables* géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos ‘signos’, ‘palabras’, ‘oraciones’. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.”³ En contraposición a las tesis atomistas sostenidas en el

2 En relación a la imposibilidad de construir un sistema absolutamente formal que no contenga reglas o enunciados normativos, cfr. Ladière, J.: *Las limitaciones internas del formalismo*, donde el autor muestra que el ideal hilbertiano de la formalización total de una teoría (geométrica) es inalcanzable, pues todo sistema lógico contiene, al menos, reglas de formación y reglas de transformación. Lo mismo deberá admitirse, con mayor razón, para los sistemas hipotéticos deductivos, que no podrán constar, como tales, de enunciados descriptivos solamente.

3 Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, Par. 23.

Tractatus, el segundo Wittgenstein advierte que el significado de una proposición por sí sola no resulta explicitable; debe ser incluida como parte integrante de un lenguaje. Comprender un enunciado significa ser capaz de hacer de él un uso práctico, concreto en las circunstancias que las reglas del lenguaje determinan como adecuadas. "Comprender un lenguaje significa dominar una técnica."⁴

No existen, por lo tanto, significados absolutos o esenciales, sino sólo relativos a un determinado uso, cuya corrección está estipulada en los hábitos de una comunidad de hablantes. El significado de las palabras y enunciados remite siempre a conductas o juegos lingüísticos, compartidos por los integrantes de un grupo humano, y fijados por reglas que establecen el uso social, institucional del lenguaje. "Obedecer una regla, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)."⁵

Ya que los juegos del lenguaje suponen reglas que los constituyen como tales, ¿quién garantiza que, en un determinado juego lingüístico, se está siguiendo adecuadamente sus reglas?... Obviamente: la comunidad que participa del juego. Pero si el uso adecuado de una regla lingüística debe ser explicitado por medio de otras fórmulas del lenguaje, entonces incurriríamos en la paradoja de concebir que la forma de actuar conforme a una regla supone una interpretación adecuada que, a su vez, supone otra interpretación que garantice la adecuación de la primera, y otra para la segunda y así *ad infinitum*... En contra de ello, Wittgenstein propone: "Hay una manera de concebir una regla que *no es una interpretación*, sino que se muestra, en cada caso de aplicación, en aquello que llamamos 'seguir una regla' y 'actuar en contra de la regla'. Y agrega contundentemente: "Por eso 'seguir la regla' es una práctica."⁶

4 y 5 *Ibid.*: Par. 199.

6 *Ibid.*: Par. 202

Es claro, entonces, que el problema del uso adecuado de las reglas lingüísticas se muestra en la estrecha interrelación de los juegos del lenguaje con las formas prácticas de vida que les dan origen. En esta conexión se evidencia el carácter público de las reglas lingüísticas que, al mismo tiempo que garantiza la “corrección” de los juegos del lenguaje y la comprensión entre los participantes de un mismo universo lingüístico, impide el solipsismo y la constitución de un lenguaje privado.

Veamos ahora cómo podrían operar estos conceptos en un análisis filosófico de algunas teorías económicas, que interpretaré aquí como un análogo de los juegos lingüísticos, propuestos por Wittgenstein.

3. Teorías, juegos económicos y formas de vida

No siempre los teóricos de la economía utilizan los términos “teoría” y “modelo”, en la acepción clásica, establecida por la lógica de la ciencia. Pero, generalmente, en la ciencia económica se entiende por “modelo”, un sistema deductivo, con hipótesis o axiomas (los supuestos iniciales), con leyes derivadas de los axiomas mediante reglas lógico-matemáticas, con enunciados básicos y consecuencias observacionales. Por *teoría económica* se entiende, en cambio, un modelo más el agregado de ciertas proposiciones, denominadas “reglas de correspondencia”, para identificar los fenómenos, cuyo conjunto representa el ámbito de aplicabilidad de la teoría. En economía, a este conjunto de datos y observaciones se denomina habitualmente “realidad económica”.

Obsérvese que en esta acepción de “teoría económica” están presentes todos los elementos que, según el clásico *Fundamentos de la teoría de los signos* de Charles Morris, caracterizan a un lenguaje: el modelo es el conjunto de *vehículos señales* (o signos), la realidad económica es el conjunto de *designata* o *denotata*, el *interpretante* el conjunto de reglas, y los *intérpretes*, los economistas mismos y quienes vivimos en este universo económico.

A la luz de esta interpretación, ya no puede resultar extraña mi pretendida asimilación de “teoría económica” con “juego de lenguaje”. Aquella, como éste, consta de fórmulas simbólicas, regidas por reglas y supuestos, que se aplican válida o inválidamente, según sea el uso simbólico canonizado por los hábitos de una comunidad económica.

Haciendo una paráfrasis de los textos wittgensteinianos en el universo del discurso económico, yo diría que los economistas críticos develaron la naturaleza abstracta de las reglas *lingüísticas* o principios de su disciplina, establecidas como normas o leyes para explicar y jugar el juego económico; pero advirtieron también que este juego simbólico, que debiera ser vital, estaba divorciado de las “formas de vida” económica.

Con estos elementos conceptuales pasaré una breve revista a tres teorías económicas que en su tiempo gozaron de gran prestigio. Por obvias razones de brevedad, esta revista sera muy sucinta y las críticas formuladas estarán apenas insinuadas, aunque estimo que este análisis es merecedor de un desarrollo más amplio. Las teorías a que me referiré, a título de ilustración son la Teoría del Crecimiento, la Teoría del Comportamiento del Consumidor basada sobre los axiomas de la preferencia revelada (parte central del programa neoclásico), y la Teoría del Equilibrio General. Estimo que esta crítica puede extenderse a otras teorías económicas.

Las tres teorías tienen en común un gran desarrollo lógico y un refinado aparato econométrico, pero coinciden también en la falta de técnicas o *reglas de correspondencia* para contrastar las hipótesis. No podemos analizar en detalle las características de esta falencia. Sólo insinuaré algunas de ellas.

En la Teoría del crecimiento se analiza un estado económico en el que se introduce un elemento de crecimiento compuesto, con el añadido del progreso técnico e incrementos exógenos de la oferta de trabajo a un modelo de equilibrio general, considerado estáticamente en un determinado

período de tiempo, preestablecido convencionalmente. Por las dificultades que encierra el manejo de distintas clases de crecimiento, el modelo se aplica a un crecimiento de tipo uniforme. Pues bien, jamás se ha dado en la realidad una economía en crecimiento uniforme y, desde nuestro interés, es preciso destacar que la teoría del crecimiento ha sido incapaz de predecir un crecimiento real en un período temporal de más de tres años. Es como si esta teoría se moviera en el ámbito de una abstracción lógica, en la que no cuenta la temporalidad.

La Teoría del comportamiento del consumidor, a su vez, no ha podido predecir las conductas de demanda, ni siquiera en una estimación de curvas estadísticas. Por último, la Teoría del Equilibrio General ha contribuido decididamente sobre las relaciones lógico-formales de las teorías económicas, por ejemplo, sobre el papel del dinero en los modelos con certidumbre perfecta, la exigencia de mercados a fin de asegurar el equilibrio de la competencia y la necesidad de transacciones no-competitivas de desequilibrio, pero no puede decirse que, por medio de esos teoremas lógico-matemáticos, haya incrementado la capacidad predictiva *empírica* sobre los hechos económicos.

Sintetizando estos adarnes de crítica a las citadas teorías, estimo oportuno citar a Henry Phelps-Brown, quien sostenía que "lo que resulta básicamente erróneo en la Economía moderna es que sus supuestos respecto del comportamiento humano son totalmente arbitrarios, literalmente 'caídos del cielo'."⁷ Desglosando esta apreciación, yo diría que la Teoría del crecimiento olvidó la temporalidad, condición humana esencial, la Teoría del comportamiento del consumidor deja de lado las motivaciones psicológicas profundas que determinan las decisiones económicas, y la Teoría del equilibrio construye un sistema abstracto, sólo en el cual puede darse la certeza lógica perfecta, sin considerar que la total certidumbre

7 Phelps-Brown, E.H.: *Op.cit.*: p.. 3

está exhalada del mundo de la vida real.

Temporalidad, deseos inconscientes o conscientes que nos movilizan en la búsqueda de los bienes de que carecemos, contingencia e incertidumbre,... tres elementos fundamentales en las formas de vida humana, preteridos por estas teorías y que impiden su acceso e influencia a la experiencia económica concreta.

Estas reflexiones muestran, creo, la necesidad de que las teorías económicas como juegos de lenguaje, retornen a su origen, las formas de vida humana. En circunstancias económicas como las que vivimos, los economistas debieran formularse, por ejemplo, la siguiente pregunta: *¿habrá una forma de vida global que contenga el juego económico de la globalización?*

Antropología Filosófica

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

De las tecnologías del yo a los dispositivos de poder. El cuerpo en un entramado de control

María Cecilia Colombani

Universidad de Morón

El cuerpo ha tenido distintas representaciones a lo largo del tiempo. Cada época, cada momento histórico, ha construido una especial configuración del cuerpo. Así, por ejemplo, “cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos -todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.”¹ Cuerpo supliciado y torturado. Cuerpo-dolor-memoria.

Damiens fue condenado el 2 de marzo de 1757 a “pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París”, a donde debía ser “llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; tras un largo suplicio terminaría con “su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento.”²

1 Nietzsche. *La genealogía de la moral*, p. 70.

2 Foucault, M., (1989). *Vigilar y Castigar*, p. 11.

Cuerpo marcado por la falta. Cuerpo sobre el que se inscribe la reparación de una mancha. Cuerpo-espectáculo, cuerpo-fiesta punitiva, cuerpo ejemplificador de cómo se paga una transgresión.

Menos de un siglo separa esta representación del cuerpo de otra donde el cuerpo entra en un circuito disciplinario, ortopédico, donde los castigos se vuelven menos físicos y se asiste a una cierta discreción en el juego de hacer sufrir. El dolor se suaviza, se silencia, se hace menos visible y espectacular. Cuerpo sometido y docilizado. Cuerpo vigilado y reticulado. Cuerpo normalizable y redituable. El ritual festivo se ha ido extinguiendo y un nuevo ritual se anuncia: el cuerpo-trabajo y el cuerpo-ganancia.

El cuerpo es también el escenario de otro espectáculo posible, de una nueva ritualización. El cuerpo, territorio de las *aphrodisia*, gestos, actos, contactos que buscan cierta forma de placer. El cuerpo entra entonces en un circuito de problematización ética y estética. Cuerpo-placer, cuerpo-deseo, cuerpo-virtud. Porque la excelencia del sujeto traduce la sujeción del mismo a la medida, inscrita en la espesura del acto libre.

La inquietud que hoy nos convoca es trazar un arco de lectura entre la representación del cuerpo entre los griegos y su configuración en los siglos XVIII y XIX. Un arco que vincula dos aproximaciones diferentes: en un caso, el cuerpo enredado en una red compleja de vinculaciones ético-estéticas; en otro, el cuerpo asociado a una urdimbre de control y sujeción con fines nítidamente delineados. En uno y otro caso, el cuerpo como epicentro de relaciones problemáticas.

La reflexión foucaultiana en torno al cuerpo se inscribe dentro de la dietética. La verdadera preocupación es dietética ya que recae sobre los caracteres del régimen que busca reglamentar cierta actividad que roza la salud de alguna manera.

La principal inquietud radica en definir el uso de los placeres en la medida en que ello determina una cierta ocupación del propio cuerpo. Se establece, pues, una íntima conexión entre placeres y cuerpo. No se trata de suponer una naturaleza particularmente pecaminosa o caída del placer, especialmente del placer sexual, sino, por el contrario, se trata de reglamentar su uso en tanto éste roza la dimensión del cuerpo sano. Se entabla una

íntima conexión entre salud y cuerpo. La trilogía a tener en cuenta transita, pues, por el andarivel placer-cuerpo-salud.

La problematización del comportamiento está vinculada a la necesidad de preservar la naturaleza, a la que hay que conformarse. La dietética se inscribe en un horizonte de significados múltiples: es todo un arte de la existencia, una *tekhne tou biou*. Este modo de comportarse es pues una verdadera habilidad, un cierto saber que garantiza un todo de vida, hasta que ésta se transforme en una obra de arte. Sabemos que ética y estética intersectan sus territorios.

Hipócrates, en el libro VI de las Epidemias, alude a una larga lista de elementos a considerar en la problematización de todo régimen adecuado. Ellos son los ejercicios, los alimentos, las bebidas, los sueños, las relaciones sexuales. La recomendación es la medida porque el horizonte de inserción está claramente delimitado y radica en la armonía. El término *armonía* significa precisamente ajuste, juntura, encaje, acuerdo. ¿Qué es propiamente lo que hay que ajustar, qué elementos han de jugar el acuerdo? El primer ajuste lo hemos venido definiendo: se trata del ajuste a la naturaleza. Pero, sin duda, hay un suelo de acuerdo más significativo: el ajuste, la *armonía* cuerpo-alma y sus resonancias en el concepto de salud. Toda forma de buena salud o de belleza corporal queda subordinada a la belleza del alma. No hay excelencia sin belleza, no hay *areté* sin la correspondencia entre un cuerpo bello y sano y un espíritu de igual valía.

No estamos aludiendo a la mera vinculación del hombre con su cuerpo a través de la implementación del régimen; no se trata de un catálogo de actividades sin más. Se trata, más bien, de indagar modos de subjetivación. La problemática está orientada a indagar la constitución del hombre de acuerdo a las relaciones que entabla consigo mismo. En esta constitución del sujeto se juega una dimensión de la propia libertad.

En este horizonte de sentido se inscribe el significado del verbo *therapeuo* como “ser servidor de”, “estar al servicio”, “cuidar”, “tener cuidado de”, “atender”, “cultivar”, “tratar con cuidado” y, finalmente, “curar”. Este matiz curativo, precisamente terapéutico, pareció prevalecer sobre el resto de las acepciones que apuntan precisamente a esa relación del sujeto

consigo mismo, que podríamos encuadrar en las llamadas tecnologías del yo y que responden a un matiz más preventivo que propiamente curativo. La atención que uno se presta a sí mismo, el estar al propio servicio y tratarse con cuidado y solicitud constituyen formas del cultivo de esa diada sabiduría-salud. Terapéutico no es meramente restaurar la salud perdida, sino propiciarla.

Las recomendaciones que aparecen en el régimen tienden a resguardar el principio de equilibrio-compensación y evitar así la posible *anarkhia*, la falta de principio o disciplina, que traería como consecuencia el des-ajuste del cuerpo.

Podríamos pensar este esquema de comportamiento conforme a un régimen en términos políticos. La isonomía política rompe el viejo esquema de la *monarkhia*. El régimen adecuado instala en el cuerpo la supremacía de una ley de equilibrio, rompiendo la posible supremacía de una única variable (*monarkhia*). Así por ejemplo, en el siglo V, Alcmeón define la salud "como la isonomía *ton dinameon*, como el equilibrio de los poderes, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.; la enfermedad resulta, por el contrario de la monarquía de un elemento sobre los otros, pues la dominación exclusiva de un elemento particular es destructiva."³

Descubrimos pues espacios y esquemas isomórficos. Este principio de equilibrio no sólo sostendrá las relaciones de la naturaleza, sino también, las socio-políticas y las que guardan relación con el propio cuerpo.

El régimen de las *aphrodisia* está inserto en un cuadro amplio de inquietud y problematización, en la medida en que encierra ciertos riesgos y peligros. Riesgos y peligros que no rozan, como hemos sostenido, una valoración del acto sexual en sí mismo, sino que rozan la cuestión de su uso y su moderación según el estado del cuerpo y las circunstancias externas.

La primera de esas cuestiones a observar son las consecuencias que el acto sexual produce sobre el cuerpo del sujeto, y, en general, tanto

desde el campo médico como desde el filosófico, se observa una economía restrictiva acompañada por un régimen estacional que contemplaría las condiciones externas más apropiadas.

El éxito que supone vencer el deseo en una economía restrictiva roza una dimensión moral: la fuerza del alma. Se dará pues, la más perfecta alianza entre salud y moral.

Estamos, pues, ante una paradoja, ya que, como hemos venido sosteniendo, el acto sexual no encierra una valoración negativa o un descrédito, pero, al mismo tiempo, se vincula a una economía restrictiva "en la que *lo menos* parece casi siempre tener más valor que *lo más*."⁴

Vemos nítidamente esbozado el esquema agonístico: aquello que por naturaleza más placer brinda e impregna la memoria de un goce extraordinario, debe ser regulado para conjurar sus posibles peligros y atenuar los miedos consecuentes.

Otro rasgo que motiva vigilancia y preocupación constante es la inquietud por la progenie. Trabajaremos esta inquietud según dos andariveles que consideramos fundamentales: el horizonte de la sexualidad-procreación y el de la sexualidad-política.

La sexualidad se inscribe en el horizonte político, ya que el hombre libre debe darle a la polis sus hijos más nobles, sus más honrosos descendientes. Este es un deber del varón, con lo cual se agranda el circuito de la vigilancia. La polis entera espera de él sus más venerables hombres, los hijos más pródigos.

Nótese pues el juego de las sujeciones; no solamente se impone velar por la propia conducta como individuo que entabla un juego de relaciones con su propio cuerpo, sino que también, se abre un juego de sujeciones con el imaginario político.

En realidad estamos en presencia de una reflexión que no apunta a establecer un código de prohibiciones, sino más bien, ante la instauración de una técnica de vida, que constituye al sujeto como agente moral, esto es, amo de sí, para así devenir amo de los demás.

4 Foucault, M. (1986). *La historia de la sexualidad*, Tomo II, p. 113.

A continuación, la tarea que se nos impone es ver los alcances y consecuencias de la disciplinarización a nivel del cuerpo de los sujetos, generando, necesariamente, una nueva representación del mismo, que como veremos, difiere notoriamente de la que advirtiéramos en la Grecia Clásica.

El gran horizonte de sentido, que los siglos XVIII y XIX nos devuelven, es el concepto de docilización de los cuerpos. El cuerpo ha dejado de ser el espacio de una relación ético-estética con uno mismo para pasar a ser el espacio de un fuerte y estratégico juego de políticas y tecnologías que lo convierten en un cuerpo-máquina.

Las tecnologías de poder recorren cada parte del cuerpo, como si éste hubiera perdido su carácter de unidad global y armónica, y pudiera ser descompuesto en pequeños compartimientos. El control ha de ser microfísico, continuo y cada elemento debe caer bajo el reticulado de la observación.

Independientemente del tipo de sujeto que tengamos enfrente (soldado, alumno, operario), la consigna se mantiene: el trabajo programado, sistemático y vigilado sobre el cuerpo, aportará el mejor producto al Buen Orden Burgués: un cuerpo apto para el mayor rendimiento posible.

El cuerpo pasa a ser también objeto de problematización, no ya aquella inquietud que rozaba la constitución del hombre libre, sino la problematización de las tecnologías estratégicas para multiplicar sus fuerzas.

Se trata, pues, de lograr mediante un juego preciso de procedimientos, que el cuerpo se transforme, se perfeccione, obedezca y se vuelva útil. Nos interesa remarcar la idea de transformación y perfección. En nuestro análisis anterior, también observábamos la transformación del cuerpo, indisociado del concepto de vida, en una obra de arte; de modo análogo, la idea de perfección anudaba esa dialéctica cuerpo-alma en un estado de armonía. En el presente análisis los conceptos de transformación y perfección obedecen a pautas semánticas diferentes. El cuerpo se transforma y perfecciona en la medida en que queda sujeto a prácticas de sujeción que lo convierten en un cuerpo útil.

La coacción de la vigilancia es ininterrumpida y la mirada recae

más sobre el proceso serial que sobre el producto final. Esto es coherente por cuanto, un cuerpocontrolado y adiestrado en sus movimientos más finos, asegura el resultado del producto. No se trata de una economía del objeto acabado, sino de una economía del cuerpo-movimiento.

La disciplina refuerza sutilmente la relación entre el cuerpo, la obediencia y la utilidad. El cuerpo pasa a ser entonces un territorio donde se puede hacer pie para que opere como se quiere, potenciando la rapidez y la eficacia.

El cuerpo máquina obedece y reproduce su imagen en una fuente inagotable de utilidad y por el mismo procedimiento de sujeción y docilidad, agota su capacidad de reacción.

Hay, pues, tres campos distintos de utilidad según el esquema de análisis que venimos sosteniendo: una utilidad económica; el mayor control sobre el detalle y su eficaz combinatoria aportan mayores beneficios; una utilidad política; el logro de la docilidad neutraliza la capacidad de reacción; el cuerpo se ha sujetado a prácticas de sujeción que lo convirtieron en un cuerpo-fuente inagotable de trabajo; una utilidad epistemológica; el cuerpo como mínima unidad de trabajo-control genera campos de saber, un saber que retorna en el logro de un mejor rendimiento de la unidad-detalle.

Toda disciplina impone un arte de las distribuciones de los individuos en el espacio, fundamentalmente porque el espacio es la variable nodular que determina procesos de inclusión, exclusión, fijación, secuestro, clausura. Según sea la consideración del cuerpo-máquina y su inserción en el imaginario de lo útil-dócil, el espacio brindará su solidaridad para consolidar el proyecto.

Es menester fijar los cuerpos a un entramado espacial para lograr su transformación en cuerpo dócil y útil. Hay que evitar los gastos de un cuerpo indisciplinado para que su corrección se convierta en ganancias. Vuelve a aparecer la problemática del gasto que ya nos ocupara. Entre los griegos esa inquietud retornaba en la constitución del hombre prudente y las ganancias se medían en términos de libertad y autodomínio. En el actual planteo la economía del gasto retorna en la sujeción del hombre a técnicas de sujeción, que culminan en el aporte de utilidades. Si anteriormente la

utilidad se medía en beneficio interior, ahora se mide en ganancia exterior.

Otro gran horizonte de análisis es la relación que el cuerpo guarda con el tiempo. Conforme a lo visto anteriormente el cuerpo parece transido por dos ejes profundamente vigilados: espacio y tiempo. El cuerpo debe permanecer aplicado a su tiempo de ejercicio, un tiempo medido y que recibe recompensa, por lo tanto, un tiempo libre de impurezas y defectos, un tiempo que se convierte, como el espacio, en un registro de sujeción.

Hay una serialización del tiempo y una correlativa serialización de los movimientos en un registro de progresión creciente, que conduce, en última instancia, a la serialización de los sujetos.

Hay, pues, una frondosa historia de la vigilancia sobre el cuerpo, blanco de mirada y acción transformadora. Lo que quisiéramos subrayar es cómo se ha desplazado el perfil del controlador. Del autodomínio y las tecnologías del yo, entre griegos y estoicos, a un poder exterior, plasmado en cuerpo institucional, que vigila para obtener utilidades.

A la luz de lo que hemos venido analizando, podemos confirmar un desplazamiento de los dispositivos de vigilancia con respecto al mundo griego. Aquellas tecnologías del yo, donde el sujeto buscaba hacer de su vida una obra de arte, se han desplazado hacia una red de control continuo, que secuestra los cuerpos y los fija a un aparato de producción.

BIBLIOGRAFÍA

Platón, (1973), *República*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Foucault, M., (1986), *La historia de la sexualidad*, Tomo II, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M., (1989), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M., (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

Foucault, M., (1990), *Un diálogo sobre el poder*, Buenos Aires. Alianza Editorial.

Vernant, J. P., (1979), *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Abraham, T., (1988), *Foucault y la Ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

El concepto de individuo en la Teoría Crítica de Max Horkheimer.

Martín Glatsman

Universidad de Buenos Aires

La interrogación respecto del hombre, constante dentro de la Filosofía, toma un carácter particular a partir de la conocida cuarta pregunta kantiana: *¿Qué es el hombre?*. En la misma, Kant resumía el interés último de toda su filosofía y daba comienzo a una nueva disciplina: la Antropología Filosófica.

Intentaremos exponer en este trabajo la crítica que Max Horkheimer efectúa a la concepción de la Antropología Filosófica, que consideraba la posibilidad de la existencia de una estructura fundamental del ser humano.

Para comprender este posicionamiento crítico, nos centraremos en los trabajos que Horkheimer realizó en la década del 30,¹ donde desarrolla su pensamiento acerca de la Antropología Filosófica. Nuestras hipótesis de partida serán:

- 1.- la crítica realizada por Horkheimer no significa una negación en términos absolutos sobre la posibilidad de la Antropología Filosófica;
- 2.- sólo es posible la Antropología Filosófica en el

1 Nos referimos los textos de Max Horkheimer de la denominada primera época de su pensamiento. "Observaciones sobre la Antropología Filosófica" (1935) y "Teoría Crítica y Teoría Tradicional" (1937), ambos en (1970). *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

pensamiento de Horkheimer, si se considera la posibilidad de un hombre concreto.

La exposición se basará en el análisis de tres puntos:

- 1.- los presupuestos metodológicos en los cuales se apoya su teoría;
- 2.- el análisis del concepto de individuo;
- 3.- su particular crítica materialista a la Metafísica.

Podemos ilustrar el punto de partida que le servirá a Horkheimer como sustrato metodológico en su análisis sobre el hombre, con una cita de los *Manuscritos* de C. Marx :

...Así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él...²

Aquí observamos cómo en la concepción materialista de la historia, lo fundamental será la consideración de un hombre social, interrelacionado dialécticamente con sus semejantes, en una sociedad históricamente determinada.

El movimiento triádico entre Naturaleza-Sociedad-Individuo, determinará la posición de Horkheimer en su conceptualización sobre el hombre; retomando así una tradición de cuño marxista que considera el "trabajo" como categoría fundamental de sus análisis antropológicos.

El punto de referencia ya no será la conciencia sintetizadora propia del Idealismo alemán, sino la Economía.³ No existe una fórmula abstracta

2 Marx, K., (1985), *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza, p. 145

3 Véase el análisis que hace Habermas, (1982), en *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, P. 39

que debemos descubrir, ni tampoco una historia como despliegue de una esencia humana. Horkheimer piensa al hombre dentro de una variabilidad histórica constante, donde las coordenadas ya no serán los diferentes grados de conciencia o la aprehensión de valores esenciales, sino el posicionamiento que cada individuo posee en la sociedad.

La influencia del materialismo dialéctico será decisiva en el pensamiento de Horkheimer para su consideración sobre el hombre, y lo ayudará a desviar definitivamente su atención de toda interpretación metafísica. Tampoco Horkheimer despreció los aportes de los pensadores de fines del siglo XIX -Nietzsche, Dilthey y Bergson- los cuales según Martin Jay: "...habían subrayado la relación del pensamiento con la vida humana".

Esta influencia en Horkheimer es muy importante y constituye un segundo modelo metodológico para su interpretación respecto del individuo.

En el pensamiento de Horkheimer, la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) desempeñará un papel positivo, en tanto expresa la reacción contra la rigidez de un racionalismo abstracto e instrumental, destinado a reconciliar a un individuo que, a fines del siglo XIX, ha perdido la totalidad que lo contenía anteriormente.

El análisis efectuado por Dilthey sobre la importancia de la psicología individual para la comprensión de la historia, el carácter asistemático de la obra de Nietzsche y su declaración de que "una gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada" son algunos de los elementos que Horkheimer retomará de estos pensadores.

Al incorporar los aportes de la *Lebensphilosophie*, Horkheimer rompió con una corriente del marxismo ortodoxo expresada en el pensamiento de Lukács, quien en décadas posteriores rechazaría fuertemente los postulados de estas filosofías, considerándolas como expresiones antidialécticas y legitimantes del orden capitalista.

Pero la incorporación que Horkheimer hará de la *Lebensphilosophie* no deja de ser crítica, especialmente en tres aspectos:

a. - estos pensadores rechazaban la importancia de

la acción en el mundo histórico, poniendo demasiada
 énfasis en la subjetividad y la interioridad;
 b.-no comprendían la necesidad de una praxis política
 para la configuración de sus ideales;
 c.-al criticar la razón, estos pensadores, a veces
 exageraban sus ataques y parecían rechazar la razón
 misma.⁴

Si bien la influencia de base no marxista ha ayudado a Horkheimer a efectuar sus críticas hacia la razón instrumental, no debemos concluir que su pensamiento puede ser circunscripto dentro de una corriente absolutamente hostil a la razón. Entendiendo a ésta como dialéctica, retoma así el eco de las diferencias planteadas por la tradición de la filosofía alemana entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Diseñar un pensamiento en base a esta última, no significa estructurar el mundo de acuerdo al sentido común, que no pasa de la inmediatez de los hechos. Al reincorporar, en su análisis, el concepto de mediación, - que Hegel había postulado en sus críticas al dualismo irreconciliable que la filosofía kantiana planteaba entre razón pura y razón práctica- Horkheimer construirá el concepto de un individuo concreto, producto de múltiples mediaciones ejercidas a través de la totalidad social; desarticulando una visión unilateral del individuo conforme a una aprehensión inmediata del mismo, y reinstaurando así la razón en su lugar apropiado:

...El supuesto necesario para la autonomía [del individuo]: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón.⁵

4 Véase el análisis que hace Jay, M.,(1987), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.

La Antropología no puede erigirse meramente como la búsqueda abstracta y esquemática de una esencia humana -al estilo de la reducción *eidética* que pensaba Max Scheler, y que permitiría al hombre alcanzar esencias. Por el contrario, la antropología subyacente en el pensamiento de Horkheimer debe captar las múltiples relaciones que configuran la idea de un hombre social. Lo importante en esta concepción es la consideración genérica del hombre, el lugar del individuo en cuanto miembro de una sociedad históricamente determinada. Por lo tanto, el análisis antropológico debe desembocar necesariamente en una crítica social:

La exigencia que emana de esto -tomar conciencia en detalle del respectivo nexo de teoría y praxis, nexo siempre cambiante- apunta a la inclusión de la antropología en una dialéctica de la historia.⁶

El carácter sustancial que la enajenación cumple en la sociedad capitalista se expresa también en todas las actividades intelectuales que ella genera. Cuando Horkheimer necesita conceptualizar la ciencia y el pensamiento "burgués" como Teoría Tradicional lo ejemplifica, en su libro *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, con la definición que Husserl expone en sus *Investigaciones Lógicas* sobre qué es la teoría:

Un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemática unitaria.

La Teoría Tradicional es un sistema cerrado de signos a la manera matemática que excluye toda posibilidad de contradicción. En este sentido, el conocimiento del hombre no es comprendido a través de un proceso social real, de relaciones históricas concretas, sino exclusivamente por el entramado deductivo de consideraciones lógicas que transforman a la Teoría en un conjunto estructurado de categorías cosificadas:

6 Ibidem, p. 58.

Pero en la medida en que el concepto de la teoría es independizado, como si se le pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, (...) o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.⁷

Un individuo formado sobre la base de la enajenación del trabajo es un hombre escindido de sus capacidades plenas, y está sometido a una estructura social injusta que determina y destruye la independencia individual.

Su autonomía dependerá de la posibilidad de una emancipación económica. Por esta razón, la Teoría Crítica eleva a primer premisa la erradicación de la injusticia social,⁸ para la reconstrucción de la individualidad, oponiéndose a todo intento ideológico de descubrir una "libertad" suprasensible, legitimadora de las diferencias sociales.

También la metafísica tradicional ha querido pensar al individuo con fundamentos ideales que le den una "*donación metafísica de sentido*",⁹ creyendo que de esta manera colaboraría con una significación más profunda del hombre y su sentido. Pero para la Teoría Crítica, estos fundamentos no han sido más que "*un simulacro intelectual de la seguridad*",¹⁰ que han llegado sólo a realizar un análisis de la superficie de esas nociones, desvaneciéndose así en intuiciones de esencias que no hacen más que desviar la energía requerida para una superación real transformadora del mundo, ideologizando

7 Ibidem, p. 228

8 Díaz Estrada, J.A., (1990), *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*, Granada, Universidad p. 40

9 Horkheimer, p. 53

10 Ibidem, p. 54

los conceptos.

Para la filosofía enmarcada en la Teoría Tradicional, la conciencia inmediata del "yo" ha constituido la base de la libertad espiritual y personal. Mientras que, para la Teoría Crítica, el sujeto pensante es resultado de las relaciones de dominación y organización de la sociedad, no se encuentra en el *cogito* más que una libertad formal, depositada en un sentido metafísico, ahistórico, y la certeza de sí mismo, que creía haber alcanzado, se transforma en una identidad aparente:

...La limitada libertad del individuo burgués aparece en forma de libertad perfecta. Pero el yo, sea que actúe simplemente como pensante o de alguna otra manera, en una sociedad impenetrable, inconsciente, tampoco tiene la certeza de sí mismo.¹¹

Buscando responder la pregunta kantiana: *¿Qué es el hombre?*, la Filosofía se ha extraviado en sutiles presupuestos metafísicos, contradiciendo el carácter dialéctico del acontecer, dando como resultado el olvido del hombre concreto, o sea, no solamente al hombre formado por las múltiples mediaciones de la totalidad social, sino también considerado como sujeto actuante que construye a través del trabajo su realidad.

Finalmente podríamos preguntarnos: ¿No magnifica la Teoría Crítica, y con ella toda concepción marxista, el postulado del "trabajo" como elemento prioritario y subyacente a su antropología? Al considerar al hombre fundamentalmente como *homo faber*, ¿la Teoría Crítica - si bien está intentando configurar una Antropología Filosófica con base netamente materialista- no estaría también reduciendo e imposibilitando elaborar otras esferas de conocimiento?:

*...El hombre que habla **hace** algo y se hace a sí*

11 *Ibidem*, p 243

*mismo, pero de otro modo que trabajando.*¹²

Así entiende Paul Ricoeur que la autogeneración del individuo puede efectuarse también en la comunicación. En este sentido, se podría objetar, desde el punto de vista de Horkheimer, que ésta puede ser un elemento real y constitutivo del individuo, pero la igualdad comunicativa corre el riesgo de no reconocer las diferencias reales y, así, implantar una intersubjetividad no auténtica.

Horkheimer, preocupado por recobrar a un individuo perdido en la cotidianidad absurda y abusiva de un capitalismo salvaje, no ha hecho más que tratar de elaborar una respuesta que pueda

*...satisfacer la exigencia de los individuos de encontrar un sentido para la acción.*¹³

El pensamiento de la Teoría Crítica viene a llenar ese vacío de conciencia que caracteriza al hombre contemporáneo inmerso en una sociedad dominada por la razón instrumental. Para la Teoría Crítica, la toma de conciencia es la clave de la emancipación del individuo, recordando con Pico della Mirandola el puesto perdido del hombre:

*Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de tí mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para tí.*¹⁴

12 Ricoeur, P., (1981), "Work and the word", en *Existential Phenomenology and Political Theory*, Chicago, Henri Resenery Co., citado por Emilio Lauro de Espinosa, (1981) en *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Franckfurt*, Madrid, Alianza.

13. Horkheimer, p. 53.

14 della Mirandola, P., (1984). *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editorial Nacional, p. 105.

El exilio entre la identidad y la exclusión

María Lucrecia Rovaletti

Universidad de Buenos Aires - CONICET

El que está en el extranjero vive en un espacio vacío en lo alto, encima de la tierra, sin la red protectora que le otorga su propio país, donde tienen a su familia, sus compañeros, sus amigos y puede hacerse entender fácilmente en el idioma que habla desde la infancia.

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*.

De la identidad a la marginalidad

Hablar de "identidad y marginalidad" pareciera ubicarnos entre el orden y el des-orden, es decir en la categoría de la "alteridad". Si durante mucho tiempo, la antropología designaba "otro" al primitivo, desde una antropología de la contemporaneidad cercana nuestro objetivo es centrar la mirada sobre este "otro semejante" e interrogarnos sobre el *exilio* para captar su *identidad* cultural pero también su *exclusión social*. Precisamente, cuando alguien afirma su identidad, lo hace al mismo tiempo para sí y frente a los otros; más aún, no basta con la propia convicción de creerse diferente sino que también los otros deben aceptar y confirmarnos en la diferencia. El modo con que uno busca obtener visibilidad, muestra como cada uno construye su identidad. No se trata de develar una esencia a develar, sino una identidad a construir.

Desde la infancia, todo un conjunto de «recetas» es aprendido como una verdad objetiva e internalizado en la realidad subjetiva de cada uno. Del desarrollo de los comportamientos de apropiación y resignificación depende la transmisión de estos referentes a la próxima generación y en consecuencia la permanencia de las identidades culturales.

Ahora bien, son estas reglas sociales las que definen ciertas situaciones y los tipos de comportamiento apropiados, prescribiendo algunas actuaciones como “correctas” y prohibiendo otras como “incorrectas”. Por eso, toda persona, de quien se pudiera pensar que las haya quebrantado, puede ser vista como un tipo especial de individuo *marginal*, del que no se puede esperar que viva de acuerdo con los códigos acordados por el resto del grupo. Por eso cuando se carece de modo continuo de una pertenencia estable a una organización social, se corre el riesgo de deslizarse hacia una desafiación como situación permanente.

Actualmente, la elevada complejidad social y la creciente interacción cultural movilizan distintos procesos de diferenciación. La pluralización de los universos vitales muchas veces es causa de un profundo hiato entre la identidad personal y social, entre la individuación y la pertenencia. El individuo puede padecer un *des-raizamiento*, puede no encontrar puntos de referencias sólidos y acabar adhiriendo a modelos y conductas contradictorias. Surge entonces una pseudo identidad hecha del acomodamiento en esa lucha por el espacio vital, en esa lucha por demostrarse a sí y a los otros el propio valor y la propia inconfundibilidad.

La experiencia de desarraigo y de confrontación con un nuevo medio ambiente, definida en el lenguaje popular como ‘destierro’ y ‘destiempo’ es decir ‘desquicio’ de lugar y tiempo significa para los afectados un proceso de transculturación de profundas consecuencias.

(Riquelme).

Al nacer, tanto nos-otros como los otros estamos destinados a un sitio de residencia, es decir un ámbito surcado por *posibilidades, prescripciones y prohibiciones*.¹ Es un espacio no homogéneo, surcado por una polaridad de *zonas securizantes* donde se conforma la confianza de sí en el reencuentro con los otros protectores (ya sean de carne o espíritu), y es también un espacio de *zonas de exploración* donde se puede ejercer en una relativa autonomía la necesidad de aventura.

Es a partir de un territorio conocido más o menos delimitado donde se viven un conjunto de relaciones confiables, donde lo conocido se combina con lo desconocido, donde el peligro se mezcla con la inseguridad; donde se puede estar a la manera de explorador y/o de aventurero. De allí que el enraizamiento, es en tanto lugar, constitutivo de una identidad.² ¿Pero qué ocurre cuando esta continuidad aseguradora se interrumpe?

L'homme sain, dont le corps vécu n'est pas identique aux murs qui l'entourent, devrait supporter sans défaillance déplacements ou déménagements. Pour l'homme fragile, en revanche un déménagement peut devenir tragique; une fois perdus les murs securisants, cet homme se cramponne aux objets pour ne perdre son histoire. (Pankow, 83)

1 Se podrá objetar que el lugar antropológico como "construcción simbólica" no puede por sí solo dar cuenta de las vicisitudes y de las contradicciones de la vida social, sin embargo éste por modesto o humilde que sea define nuestra identidad y es "al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de integridad para aquel que lo observa" (Augé, (1996), 58)

2 Pero no se puede oponer en una alternativa simplista enraizamiento desplazamiento, pues la partida no necesariamente significa una errancia que termina en un vagabundeo solitario.

Habitar no significa un mero ocupar un sitio sino un estar orientado y arraigado en algún lugar y pertenecer a él. La casa constituye ese espacio primero que protege y envuelve la propia historia, y, en un sentido más general, lo es la ciudad y la patria; por eso ellas constituyen tanto un centro espacial como afectivo, centralidad ésta que puede verse afectada como ocurre el *exilio*.

El exiliado, al abandonar su tierra y por distintas razones no poder volver a ella, se encuentra ante un vacío y busca entonces construirse un nuevo espacio protector y ante esa imposibilidad, lo reemplaza reconstruyendo en su imaginario su ciudad, su patria. La lejanía aumenta la añoranza y lleva a la idealización de la tierra abandonada que por contraste pasa a ser el sitio privilegiado. Así se habla de los amigos y la familia perdida, de la dificultad de comunicarse por la lengua que no es la propia, de las costumbres. Se opone la patria a esta otra tierra a la que muy a menudo se vive con hostilidad, como algo inerte; y frente a su inhospitalidad, surge en el imaginario la patria como el espacio protector que garantiza seguridad. Se produce una tensión entre el aquí y el allá, lo lejano y lo cercano. Fuera de la tierra natal, el *espacio vivido* deviene exiguo, todo se estrecha y al mismo tiempo se expande, se hace pesado, no termina de pasar (J. Solanès).

Ante la dureza del presente, uno busca evadirse a través de la imaginación donde juegan no sólo los recuerdos con los que puede identificarse sino también elementos de la fantasía que le permiten alejarse de esa realidad. La patria deja su ubicación temporal y espacial concreta, deviene utópica, se desprende de su carácter real para entrar en el campo de la idealización. Es el mal del retorno, el mal del país descrito por los exiliados y emigrados. Es la nostalgia, ese sentimiento de pesar y tristeza causado por el alejamiento, el aislamiento y el desapego; pero es también pesar melancólico por lo perdido y perimido, es deseo de volver atrás para encontrar el pasado. Ahora todo se aprende a través de los sentimientos, primera forma expresiva de mal-estar y de mal-vivir ante sí y ante el mundo.

El espacio íntimo, desgarrado irrumpe en el presente problematizando los elementos perceptivos y llevándolos hacia la dirección

de otrora, sin que las semantizaciones de lo actual puedan llegar a neutralizar el conflicto. Entonces el espacio perceptivo se puebla de imágenes y de representaciones alusivas, unas reales y otras expansivas y fantasiosas que ahora constituyen el marco donde la intimidad rediseña las calles, las plazas y las casas, los campos y las rutas, los otros cercanos y los lejanos que sirvieron una vez para construir la persona en un entorno de hábitos y tradiciones. Finalmente, estos diseños se inscriben en un trama de símbolos y de significaciones entretejidas por la narrativa que cada uno hace de sí mismo a fin de apoyar y sostener su ámbito propio. Al asegurar el relato del pasado, se alimentan las narraciones y se embellece el espacio lejano para lograr una ausencia menos dolorosa y más agradable.

¿La nostalgia de un país que se ignora?

En un primer momento, la partida no siempre es una separación. La llamada de lo lejano es considerada con placer ante la posibilidad de una mejor vida. La ruptura con el espacio propio, se encuentra aureolada por una perspectiva del advenir, que es conjeturado de modo más propicio. La partida se anuncia como prometedora, cada vez que el que parte escapa a una amenaza o espera una plus-valía de ser y de tener (Fernández Zoila). Sin embargo, tentado en un primer momento, esta esperada plenitud bien pronto esconde una trampa para la cual sin saberlo no se estaba preparado. La verdadera partida deja atrás una parte de uno mismo más importante de lo que se creía. Las peripecias y los disgustos trocan las esperanzas en desesperación y comienza a instalarse la incerteza y el desconcierto. Pronto llega el desencanto, a través de una "llamada al país", ese sentimiento retroactivo que pone a uno en retirada y lo atrae hacia "lo ya no más". Las fantasías y las ensoñaciones transportan al sujeto a una "otra parte" inaccesible. La tristeza emerge a través de sentimientos de vacío, de morosidad, de fatiga y de angustia, y a veces la pesadez hace estragos impidiendo recordar el mismo terruño que se acaba de abandonar.

Ya sea después de una partida transparente, una beca, un trabajo o un exilio impuesto, esperado o repentino, encarado de manera feliz o infeliz, la nostalgia no se hace esperar. La partida es un modo de esquivar peligros o de mejorar una situación, pero siempre está asociada a una

esperanza “ilusionada” que corre el riesgo a cada momento de caer en la desesperanza. Surge como un sentimiento de expropiación tenaz que encierra al sujeto en espacios virtuales que ya habían sido abandonados y que le impiden instalarse allí donde se encuentra.

Así la mayoría de los que emigraron sobre todo por razones económicas luchan contra esta llamada de otro tiempo; pero otros no pueden resistir la atracción del retorno en la espera de que después de un periodo podrá sobrevenir una nueva partida pero esta vez más efectiva. En este quiebre del tiempo, no se vive sino esperando la re-patriación. Hay un pesar y remordimiento por haber dejado el pasado, y esta respuesta está puesta en el lugar de un amor insuficiente de otros hacia sí en la infancia y de sí hacia sí mismo. Por eso, “la nostalgie ressemble á une entreprise de possession de soi” (Fernández Zoila).

Ahora bien, más allá del vacío y la morosidad, la “moriña” de unos, las “saudade” o el “cafard” de los otros, se dibuja un cierto sentimiento respecto de los otros y de sí que lleva a colocar el espacio de la nostalgia en el espacio de sí y a posibilitar la verdadera significación de la nostalgia en la configuración de nuestra vida.

Si como escribía Baudelaire, la nostalgia es esa “cette maladie fiévreuse qui s’empare de nous, cette nostalgie du pays qu’on ignore, cette angoisse de la curiosité”, entonces ella nos remite ante todo a una “nostalgia del ser” (Alquié). Si como piensa V. Jankelevitch, la nostalgia es ese sentimiento que se opone a la irreversibilidad del tiempo, nos preguntamos si volver sobre nuestros pasos, reencontrar los lugares que se han dejado, no es también de algún modo un reencuentro consigo mismo. Y como bien dice Gisella Pankow, “des souvenirs précis et précieux émergent alors sans difficulté. Ainsi l’espace sécurise et ‘enveloppe’

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M., (1994), *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Bromberger, C., Centlivres et G. Collomb "Entre le local et le global: les figures de l'identité" en Segalen, M., (1989), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du C.N.R.S.
- Dabas, E., "Construyendo territorios. Migración, marginalidad y organización social", *Sistemas familiares* (Bs. As.), Año 2, Agosto de 1992, N° 2, pp. 13-20.
- Fernandez-Zoila, A., "Transplantation, exil et psychopathologie; de l'espace dans la transplantation", en Pelicier, Y., (1981), *Espace et Psychopathologie*, Paris, Economica.
- Mazzolini, S., "Identidad cultural en la inmigración", *Relaciones*, Diciembre 1992, N° 103.
- Pankow, G., (1986), "L'homme a la recherche de son espace perdu", en *L'homme et la psychose*, Paris, Aubier.
- Riquelme, H., "Latinoamericanos en Europa", *Acta. Psiquiátrica y psicológica de América Latina*, (BsAs) Diciembre 1987/ vol. XXXIII, N°4.
- Rovaletti, M. L., "En torno a la identidad personal", *Sistemas, Revista de Ciencias Sociales* (España), N° 98, Septiembre 1990, pp 87-103.
- Sichel, A., "Lo spazio-luogo", *Rivista Sperimentale di Feniatria*, 1994, vol. CXVIII, N° 4, pp. 625-631.
- Todd, E., (1996), *El destino de los inmigrantes; Asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Barcelona, Tusquets.

Filosofía de la Acción

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

Causalidad y acción¹

Horacio Etcheverry

Universidad de Buenos Aires

En *Explicación y Comprensión* von Wright sostiene la tesis de la prioridad conceptual de la acción sobre la causa, entendiendo por esto que es necesario partir de la noción de acción para elucidar adecuadamente la noción de causalidad. Sin embargo, admite:

Creo que no hay prueba alguna que pueda decidir qué concepto es más básico, si el de acción o el de causalidad. Una forma de impugnar mi posición consistiría en mantener que la noción de acción no puede entenderse a menos que la causalidad sea previamente inteligible (von Wright 1979, 98).

Es decir, dado que “el partidario de la causalidad” y “el partidario de la acción” se sirven de distintas tramas conceptuales para “ver el mundo” (von Wright 1979, 14), no existiría un procedimiento neutral para determinar de manera concluyente la prioridad de una u otra de las nociones involucradas. La tesis de

1 Una versión previa del presente trabajo fué expuesta en las 4tas Jornadas de Introducción al Pensamiento Científico, realizadas el 19 y 20 de octubre de 1995 en la Universidad de Buenos Aires (Ciclo Básico Común, Departamento de Introducción al Pensamiento Científico).

von Wright ha de ser asumida por lo tanto como una propuesta de convención. von Wright argumentará en favor de su utilidad apoyándose en un ejemplo en el que la causa supuestamente operaría en forma simultánea al efecto, lo cual, según este autor, difícilmente sería inteligible en un contexto de elucidación que privilegiara la noción de causa frente a la de acción.

En el presente trabajo intento mostrar que von Wright no proporciona razones de peso para justificar su tesis. Para ello analizo este supuesto ejemplo de causación simultánea y propongo posibles contraargumentos de un hipotético partidario de la causalidad. Finalmente realizo algunas consideraciones sobre el modo de argumentar de von Wright.

Señala este autor que la relación causal es asimétrica y que dicha asimetría está fundada en el tiempo. Ahora, *si fuera posible* que una causa operara simultáneamente con su efecto, o bien nos veríamos obligados a abandonar el supuesto de que la relación causal es *siempre* asimétrica o bien habría que fundar la asimetría “en algo distinto del tiempo” (von Wright 1979, 66). Propone entonces el siguiente criterio para distinguir entre causa y efecto mediante la noción de acción:

p es una causa respecto de q y q un efecto por relación a p si y sólo si haciendo p podríamos dar lugar a q o suprimiendo p podríamos eliminar q o evitar que ocurriera (von Wright 1979, 93).

Hay aquí una distinción entre “hacer” y “dar lugar a”. Haciendo *p* damos lugar a *q*: abriendo la ventana, por ejemplo, damos lugar a que la habitación se ventile. No hay que confundir a *p* con la acción misma, *p* es el *resultado* de la acción, i.e., un determinado estado de cosas (en este caso el hecho de que la ventana esté abierta). La *consecuencia* de una acción es el estado de cosas al que damos lugar mediante la realización de *p* (en este caso el hecho de que la habitación se ventile). Las nociones de “causa” y “efecto” quedan de este modo elucidadas respectivamente como “resultado de la acción” y “consecuencia de la acción”.

En este punto cabe señalar que el partidario de la causalidad bien podría rechazar *a priori* cualquier prueba que involucre una causación simultánea. Es decir, dado que la asimetría causa-efecto se funda efectivamente en una relación temporal, de darse la eventualidad mencionada se trataría simplemente de dos hechos simultáneos no relacionados causalmente. Este argumento puede parecer arbitrario, pero en principio es legítimo, en tanto que von Wright aún no ha mostrado la posibilidad de una causación simultánea y por lo tanto no ha establecido la aplicabilidad o no de su criterio. Si señalo este hecho trivial es para enfatizar el compromiso que existe entre la propuesta de von Wright y la posibilidad de encontrar un ejemplo en el que la causa opere simultáneamente a su efecto.

El siguiente constituiría, *prima facie*, un ejemplo de este tipo:

Tengo frente a mí dos botones. Se hallan conectados de forma que, al pulsar el botón de la izquierda, hago que también se introduzca el botón de la derecha y viceversa (...) El ejemplo está concebido de manera que, cuando p y q tengan lugar, acontezcan simultáneamente. Así, no podemos servimos del tiempo para distinguir los casos en que p causa q de aquellos en los que q causa p. ¿Cómo vamos a distinguirlos entonces? A lo que se me alcanza, la única manera de conseguirlo es en términos de hacer y dar lugar a (von Wright 1979, 99).

Sin embargo el propio von Wright pone en duda que en este ejemplo se haya establecido una distinción exitosa entre causa y efecto. Si cayera una piedra de manera que golpeará uno de los botones y como resultado del golpe ambos botones se introdujeran, ya no sería correcto decir que la introducción de un botón causó la introducción del otro. La causa, según von Wright, sería el hecho de que un botón ha sido *golpeado* por la piedra.

Así, von Wright reinterpreta el ejemplo anterior identificando ahora a la presión ejercida sobre los botones (resultado de la acción) como la causa, y la introducción de los botones (consecuencia de la acción) como el efecto (von Wright 1979, 100).

Curiosamente la reinterpretación del ejemplo implica que éste *no* constituye un ejemplo de causación simultánea. Mas aún, von Wright afirma que no cree que sea posible encontrar ningún ejemplo *genuino* de este tipo (von Wright 1979, 100).

De todos modos creo que el análisis precedente resulta demasiado forzado. ¿Tiene sentido en este caso identificar a la causa con el *resultado* de la acción? Consideremos la descripción de abrir la ventana dada a comienzos de este apartado: “abriendo la ventana damos lugar a que se ventile la habitación”. Aquí el resultado de abrir la ventana es el hecho de que la ventana esté abierta. El enunciado “la ventana está abierta” describe un determinado estado de cosas, obviamente distinto al descripto por el enunciado “la habitación se ventila”. En el ejemplo de los dos botones “el resultado del acto de pulsar es la presión ejercida sobre los botones” (von Wright 1979, 100). Tal como está formulada, la expresión “la presión ejercida sobre los botones” no constituye un enunciado. Para que lo fuera tendríamos que parafrasearla como “los botones están presionados” o “los botones han sido presionados”. Pero en este contexto difícilmente alguien podría sostener que “los botones han sido presionados” signifique algo distinto que “los botones han sido introducidos”. Hasta donde alcanzo a ver los dos enunciados describen el mismo estado de cosas.

O quizás podríamos considerar como resultado de la acción no al hecho de que *los dos* botones han sido presionados, sino al hecho de que uno sólo lo ha sido. En ese caso, el hecho de que *un* botón ha sido presionado ha dado lugar al hecho de que *los dos* botones han sido introducidos. Esto tiene más sentido desde un punto de vista conceptual, pues el enunciado “uno de los botones ha sido presionado” *no* describe el mismo estado de cosas que “los dos botones han sido introducidos” (en este contexto “presionado” ya no significa lo mismo que “introducido”).

Sin embargo, si se quiere mantener la distinción entre la acción y

su resultado no puede sostenerse que el enunciado “uno de los botones ha sido presionado” describe el estado de cosas resultado de la acción. La acción consistió en pulsar un botón, pero el resultado de la acción fue que los dos botones quedaron presionados (i.e., nuevamente “presionado” = “introducido”); Esto es, en mi opinión, lo que hubiera visto un eventual observador de la acción.

No parece en definitiva que con este ejemplo von Wright haya conseguido mostrar que su propuesta sea menos problemática que la del partidario de la causalidad. Resultaría más simple considerar como la causa de que ambos botones se introduzcan no al resultado de la acción de apretar un botón sino a la acción misma (con lo cual, al menos para este caso determinado, la noción de acción se haría inteligible a partir de la noción de causalidad). Es cierto que, considerado de esta manera, quedaría pendiente la dificultad planteada por una posible contigüidad temporal de la causa con el efecto pero, en última instancia, el partidario de la causalidad podría argumentar que este problema guarda relación con la naturaleza conceptual del tiempo antes que con la naturaleza conceptual de la causalidad.²

Quisiera finalmente señalar una peculiaridad en la argumentación de von Wright. Teniendo en cuenta que la pretensión de elucidar la noción de causalidad a partir de la noción de acción descansa en buena medida en mostrar la posibilidad de una causación simultánea, resulta evidente que los argumentos para fundamentar esta pretensión han de perder pertinencia o, cuando menos, fuerza de persuasión una vez que se ha admitido que el ejemplo de los dos botones no configura una situación tal. ¿Qué sentido tiene, en definitiva, intentar dar un ejemplo de una situación que se considera imposible? Esta es una cuestión que no queda del todo

2 Estoy parafraseando al propio von Wright: “Todavía pienso que la asimetría de la relación causal no es simplemente una cuestión de ‘antes’ y ‘después’. Pero ahora me siento más inclinado que entonces a tomar en consideración razones conceptuales *contra* (la posibilidad de) la causación retroactiva. Estas razones guardarían relación, creo, con la naturaleza conceptual del tiempo antes que con la índole conceptual de la causalidad” (von Wright 1980, 153).

clara. Von Wright parece estar sugiriendo que aún cuando sea imposible encontrar un ejemplo *genuino* de causación simultánea, el seudoejemplo de los dos botones de todos modos nos estaría mostrando que la noción de causalidad únicamente puede entenderse en términos de “hacer” y “dar lugar a”, ya que *si fuera posible* una situación de causación simultánea la asimetría de la relación causal no podría fundarse en la relación temporal. Pero resulta difícil evaluar el valor que pueda tener una argumentación de este tipo: sigue habiendo un límite entre lo *posible* y lo *imposible* y ese límite no se ha cruzado.³

En una segunda instancia von Wright recurre a un ejemplo de causación retroactiva, el cual, a diferencia de lo que sucedía con el anterior, sí constituiría un ejemplo *genuino*. Sin embargo este segundo ejemplo es aún más controvertido que lo que *hubiera sido* el de la causación simultánea. Esto se debe, entre otras razones, a que ya no es necesario fundamentar la asimetría causa-efecto “en algo distinto del tiempo”. Lo que en un eventual ejemplo de causación simultánea *hubiera sido* la *única* manera de fundamentar la asimetría deja de serlo para transformarse en una vía posible entre otras, por el simple hecho de que en este caso hay un “antes” y un “después”.

Si bien estos dos ejemplos son independientes en un sentido lógico, hay sin embargo una cierta *dependencia argumentativa* del ejemplo de la causación retroactiva respecto del de la causación simultánea. No deja de llamar la atención el siguiente pasaje, en donde von Wright responde a una crítica de Toumela acerca de la posibilidad de que una causa opere después que su efecto:

3 A menos que se estuviera pensando en una especie de *metaposibilidad*. Esto es, no es posible concebir un ejemplo *genuino* de causación simultánea, pero en cambio es posible concebir que *si fuera posible* encontrar un ejemplo tal, la *única* manera de entenderlo sería en términos de acción. No creo, de todos modos, que una especulación de este tipo -tan peligrosamente cerca del sinsentido- pudiera considerarse como un argumento de peso.

La relación causal presenta una asimetría o toma una dirección característica. Si, en una ocasión particular p causa q , entonces no puede darse el caso de que, en esa misma ocasión, q cause p . ¿Cómo ha de explicarse esto? Por razones que aquí no voy a repetir, no creo que la asimetría de la relación causal pueda derivarse de la asimetría de la relación temporal antes-después. Aceptado esto, el problema de si la dirección de la causación podría oponerse al sentido del tiempo cobra interés. (von Wright 1980, 153).⁴

Las razones a las que hace mención von Wright se basan precisamente en la posibilidad de una causación simultánea. Pero dicha posibilidad, como hemos visto, no ha quedado demostrada. No pretendo sin embargo que esta dependencia argumentativa invalide el ejemplo de la causación retroactiva, ni tampoco estoy sugiriendo que exista una inconsistencia o algún error de tipo formal en la argumentación de von Wright. Solamente he querido señalar los problemas que surgen de la propuesta de convención establecida por este autor. En este sentido, creo haber mostrado que ésta no satisface ciertos requisitos de aplicabilidad que la harían preferible a la propuesta por un eventual partidario de la causalidad. Lo que no forzosamente implica una objeción a la tesis en sí.⁵ Es probable, como afirma von Wright, que no haya una prueba para decidir de manera concluyente en favor de una u otra posición. Sea como fuere, no estoy del todo seguro de que la tesis de la prioridad conceptual de la acción sea necesariamente incompatible con la pretensión de fundar la asimetría causa-efecto en una relación temporal. Quizás el error de von Wright haya sido dar por descontado la existencia de esa incompatibilidad.

4 El subrayado es mío.

5 Para un enfoque actual de la tesis *agencial* de la causalidad cfr. Menzies y Price (1993), quienes atribuyen a la causación un carácter de cualidad secundaria.

BIBLIOGRAFÍA

Menzies, P. y Price, H., (1993), "Causation as a Secondary Quality", *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, pp.187-203.

von Wright, G.H., (1979), *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza.

von Wright, G. H., (1980), "Réplicas", en Hintikka, J. y otros, *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.

Algunos comentarios sobre las tareas 'imposibles' de la política igualitaria-democrática

Pablo Daniel Gilabert

Universidad de Buenos Aires

1. Un ideal ético característico de (al menos) la modernidad es el de igualdad. Este ideal nos dice que todos los hombres y mujeres valen, en términos fundamentales (a definir), lo mismo, que deben ser tratados respecto a lo fundamental (a definir) con los mismos criterios. En la vertiente igualitaria del liberalismo, este ideal suele plantearse, cuando nos situamos en el plano político,¹ en los términos de las siguientes tesis:

- [a] Las instituciones políticas deben ser neutrales respecto de los diversos planes o ideales de buena vida de los miembros del grupo que forman; y
- [b] Las normas de esas instituciones han de determinarse por vías que sean neutrales respecto de los planes o ideales de buena vida de los miembros del grupo que forman.

Así, mientras [a] nos muestra el principio material al que toda institución igualitaria ha de ajustarse, [b] nos presenta un principio procedimental acerca de cómo se ha de desarrollar la constitución de aquellas instituciones.

1 Para una versión clásica, Cf. Dworkin, R., (1994), *El liberalismo, Agora/1*, Buenos Aires.

2. Es claro que si hay problemas con la *realización* del principio [b], también las habrá con la *realización* de lo pedido por [a]; i.e., si no pudiéramos garantizar la neutralidad de los procedimientos constituyentes de una institución, difícilmente podríamos asegurar que la institución resultante sea efectivamente neutral. Por tanto, cabe decir que la realización de lo exigido por [b] es condición necesaria para la realización de lo exigido por [a]. Aún más: si [b] es irrealizable, entonces [a] también lo será: la posibilidad de la existencia de un producto depende de la posibilidad de la existencia de las actividades necesarias para producirlo.

Ahora bien, creo que podemos mostrar la no realizabilidad de lo exigido por [b]. ¿Qué *deliberación* es posible sin la presencia de *algo acerca de lo cual deliberar*? Como bien señaló Hegel en su crítica a las pretensiones de Kant de que su imperativo categórico sirve como algoritmo para determinar la legitimidad de una norma (*sin* apelar a ideales específicos), sin información sobre los propios ideales y la propia situación no es posible asegurar qué normas deberían regir qué. Como agregé luego la crítica de los comunitaristas,² aún si supiéramos qué normas generales poseemos, no sabríamos a qué aplicarlas ni en qué medida o índice de relevancia. Para elegir una norma en lugar de otra, o para aplicarla de una manera en lugar de otra, necesitamos considerar qué tipos de vida nos resultarían prioritarios respecto de qué otros³ y en qué medida.

Si el argumento que acabo de presentar es correcto, entonces no

2 Cf. MacIntyre, A. (1984), *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, p.153 y Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self*, Harvard University Press, (sección 3.3).

3 En el ejemplo de Hegel: un robo podría parecerme inmoral sólo si valoro la propiedad como un bien específico. Si no considerara ese bien específico en el conjunto de lo que tomo en cuenta para determinar la legitimidad de una acción, entonces no habría manera de que la situación hipotética en la que no hay propiedad (como resultado de que todos roben), me parezca intimidatoria. Cf. Hegel, (1821) *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988. Para una reconstrucción crítica general de las críticas de Hegel a Kant en temas éticos, Cf. Gilabert, P. «Huellas en la autonomía. Algunas notas sobre críticas de Hegel a Kant», *Dialéctica*/8, Buenos Aires, 1996.

es posible establecer modos de deliberación neutrales a los ideales de buena vida y, por tanto, el principio [b] es irrealizable (y, por tanto, también lo es [a]). Deberían ser entonces descartados de nuestro universo de discurso ético, pues, como dice Aristóteles, «de lo imposible no se delibera». Pero, sin embargo, deberíamos presentar alguna suerte de reformulación de estos principios si es que estamos realmente comprometidos con el ideal de igualdad. Como creo que yo lo estoy, presentaré candidatos sustitutos. Comencemos por [b]. En su lugar propongo

[b'] Las normas de las instituciones políticas han de determinarse por vías que tengan en cuenta los ideales de buena vida más ampliamente aceptados por todos los miembros del grupo que forman.

Lo indicado aquí es precisamente lo que los liberales constitucionalistas han hecho en su momento con el ideal de propiedad: han interpretado que era un ideal compartido por todos y que por tanto debía ser elevado a derecho general.

Así, para retomar la metáfora de Wittgenstein,⁴ lo que vale como 'correcto', a diferencia de lo que vale simplemente como ocasionalmente 'bueno', es un tipo de 'bueno' tal que aparece como universalmente aceptado: el lecho del río, aunque estable a diferencia del sumamente variable caudal de sedimentos que fluyen en el curso por él determinado, se compone sin embargo de *estabilizaciones* -contingentes al fin y al cabo- del flujo de ese mismo caudal que limitan.

Si [b'] es el caso en lugar de [b], entonces también debemos reemplazar a [a] por

[a'] Las instituciones políticas deben tener en cuenta los ideales de buena vida más ampliamente aceptados por todos los miembros del grupo que forman.

4. Cf. (1991), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, pp. 94-9

El resultado de esta modificación es el de que, aunque se mantiene el ideal universalista e igualitarista, no se mantiene sin embargo el neutralismo formalista que supone que podemos determinar apriorísticamente lo correcto respecto de lo meramente bueno. El universalismo trascendente deviene un *universalismo inmanente*.

3. Este universalismo inmanente nos conduce, a su vez, al ideal de *democracia deliberativa*. La determinación de lo correcto ya no puede provenir, como pretendía Kant, de la introspección de *cualquier* sujeto que delibere racionalmente, porque es falso que, al conectarse a su «sujeto nouménico», los individuos puedan simultáneamente desconectarse de su «sujeto fenoménico» (y, por tanto, en la medida en que la igualdad operatoria de todos los sujetos -si la hubiera- no salda la diferencia de cada sujeto fenoménico indeseconectable, no es posible estar seguro de que el raciocinio moral de *cualquiera* vale por el de *todos*). Por lo tanto, la determinación de lo correcto, si ha de ser fiel al principio de universalización⁵, debe darse en contextos de *deliberación en la que todos los agentes afectables por la problemática en cuestión intervengan argumentativamente*. Sólo de un consenso de allí resultante podrá surgir un conjunto de normas que sean realmente válidas.

Esta es la diferencia de Habermas con Kant. Habermas tiene razón, y lo que en realidad hace es volver de Kant a Rousseau, del monólogo del individuo universal al diálogo de los individuos sociales.⁶ También se ve aquí la diferencia de una democracia deliberativa con una «democracia» agregativa, que meramente sume y compute *outputs* desiderativos de individuos desgajados.⁷

5 Para una elucidación del principio de universalización, Cf. Guariglia «El principio de universalización y la razón práctica» (1a. parte) *Crítica*/XX.60-1988- y (2a. parte) *XXI*.61-1989-, México.

6 Cf. Habermas, J., (1983), «Ética del discurso», incluido en su [1983] *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.

7 Cf. a este respecto Elster, J. [1986] «The Market and the Forum», en Elster&Hylland

4. Pero el universalismo inmanente nos conduce, junto con la democracia deliberativa, a los problemas de ésta. Un problema especial, que quiero discutir aquí, es el de *la inaccesibilidad de las condiciones para una deliberación legítima satisfaciéndolas a ellas mismas*. Fenómenos perfectamente cotidianos tales como la presencia de intereses profundamente contradictorios, constricciones espacio-temporales, desigualdad de saberes, talentos o, en general, de poder, hacen peligrar seriamente la aparición de las condiciones de posibilidad de una deliberación y acuerdo consensual racionales.⁸

Estos problemas frustran la factibilidad del programa democrático. Por supuesto, de aquí yo debería deducir que las contradicciones fundamentales de intereses y las desigualdades de poder, al menos, deben ser destruidas. Pero ¿cómo hacerlo?. Tendrían, en principio, que serlo a través de las mismas asambleas democrático-deliberativas (pues, de lo contrario, yo no podría estar seguro de que mis exigencias sean legítimas). Pero los problemas que vimos impedían precisamente esto. ¿Entonces? ¿Qué hacer cuando necesitamos medios inaccesibles? ¿Renunciamos al fin? ¿Cambiamos coyunturalmente a medios no estrictamente internos al fin? Por supuesto, esto último es lo que hacen los políticos, *en la práctica real*, constantemente. Y también, por supuesto, en estos casos el fin acaba siendo subvertido y abandonado por la primacía de estos «medios».

¿Cómo resolver este dilema entre política y moral? ¿Cómo hacerlo sin caer en la hipocresía de sostener que se satisface totalmente la segunda al operar en la primera (esta es la figura del «político (corrupto)»), o la

(eds.) (1986) *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press; Cohen, J. (1989) «The Economic Basis of Deliberative Democracy», *Social Philosophy & Policy* 6.2; Habermas, J (1991), «Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de política deliberativa», *Agora*/1, 1994; y Nino, C., (1993), *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, 1996.

8 Para un amargo reconocimiento de estas dificultades, por parte del mismo Rousseau, (1992), Cf. su *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, p.x.

impotencia contradictoria de decir que se abandona la primera para no traicionar a la segunda?^{9 10}

5. Llegamos así a un trilema en moral y política. Las alternativas inmediatas son (1) la hipocrecía del «corrupto», (2) la autocontradicción impotente del «alma bella», o (3) el discurso «pragmático» del cínico que renuncia al discurso moral en bloque.¹¹ Es necesario, para salir de este trilema, buscar una cuarta alternativa, que *redefina el esquema conceptual de la ética política*. Si esta cuarta vía está cerrada, entonces la ética política es imposible, y deberemos retirarnos de su discurso como quien se recupera de una mala impostura.

No iremos muy lejos introduciendo el concepto de «ideal regulativo». Nadie puede, por sus servicios, explicarnos porqué justificar una u otra excepción a una norma o un ideal. Lo que necesitamos no es una nueva imagen de la «tarea infinita», sino una elucidación más profunda de la finitud misma en que la evaluación ética acontece: un desarrollo más «realista» de lo ético que vea lo tradicionalmente considerado «externo»

9 Esta última es la figura del *alma bella*. Como señaló Hegel, esta posición es autocontradictoria, pues, al renunciar a la acción para salvar la moral, disuelve también la moral, cuyo fin era, obviamente y después de todo, la acción. Cf. Hegel (1798-1800), «El espíritu del cristianismo y su destino», incluido en la compilación (1978), *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, p.327-8; (1807) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp.382-4 y 390; e (1990), *Introducción a la estética*, Barcelona, Península, p.115-22.

10 Lo considerado en este párrafo nos reintroduce en la problemática «neutralidad» de las instituciones autoexpresadas en el discurso liberal: estas acaban movilizando particularismos bajo la pátina de un discurso universalista. Para un análisis pionero de este dispositivo, Cf. Marx (1843), «Sobre la cuestión judía», incluido en la compilación (1982), *Escritos de juventud* (OFME/1), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

11 Esta figura es la inversa de la del alma bella, y es igualmente autocontradictoria. El cínico renuncia al discurso moral, pero introduciendo una jerga autojustificatoria de la «autenticidad» que, sin duda, tiene carga ética, siendo precisamente a partir de ella que el cínico acaba solicitando alguna clase de reconocimiento.

como algo interno: necesitamos una teoría de las *situaciones de la justicia política*; i.e: una *teoría de la política de la justicia o, en general, de la acción política*.

Es aquí donde creo que Karl Marx puede resultarnos, aún, de alguna ayuda. En *La ideología alemana*,¹² Marx nos dice:

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual.

Sin duda es problemático el planteo marxiano, en la medida en que en formulaciones como las citadas siempre hay una ambigüedad entre un funcionalismo teleológico objetivo¹³ à la Hegel, por un lado, y la presencia de un genuino y original modo ético de entender la política, por el otro. Si nos situamos en el segundo polo de esta ambigüedad, veremos que en Marx existe una exigencia de que el discurso ético deje de afirmarse en un abstracto *debo* que pierde de vista el *creo*, el *necesito* y el *puedo*. El desplazamiento marxiano desde las ontologías de lo incondicionado, aún presentes en el pensamiento contractualista y el

12. [1845-6], Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, p.37.

13. Para la noción de 'teleología objetiva', Cf. Elster, E. [1982] «Marxism, Functionalism and Game Theory», *Theory and Society* 11.4., pp.454-5; y [1985], *Making Sense of Marx*, Cambridge UP, sec. 2.4. Aunque no estoy de acuerdo con la adscripción generalizada -por parte de Elster- de Marx a este patrón comprensivo, sí creo que existen llamativos elementos de él en Marx y, en mucho mayor medida, en buena parte de la práctica política marxista posterior. Buenas discusiones de las relaciones entre el enfoque teórico general marxiano y sus perspectivas éticas se ven en Lukes, S. [1985], *Marxism and Morality*, Cambridge UP, y Geras, N. [1985] «The Controversy about Marx and Justice», en Callinicos, A. (comp.) [1989] *Marxist Theory*, Oxford UP.

hegeliano,¹⁴ hacia una perspectiva de los individuos-conectados-en-situación, constituye una base fértil para reconstruir el planteamiento de los dilemas éticos y políticos: si el sujeto de la ética es otro, otras deberán ser las preguntas y los problemas que acerca de él nos formulemos. Si su condición es la de la contingencia y la situación, entonces el discurso ético y político debe considerar esos marcos como los propios.

Reflexionando acerca de su práctica política como intelectual, Sartre escribió en una ocasión:

Existe una moral de la política -cuestión difícil y nunca tratada de manera clara- y cuando la política debe traicionar su moral, elegir la moral es traicionar la política. Arduo es desentrañar todo esto, sobre todo cuando la política tiene por objeto el advenimiento del reino del hombre¹⁵

14 Cada una de estas ontologías presentaba una garantía metafísica que suturaba - infructuosamente- los problemas que hemos planteado aquí. Del lado del hegelianismo, las tragedias siempre pueden verse como instancias de «un paso atrás, dos pasos adelante» de la astucia del espíritu universal, sobre cuyo éxito final no cabe dudar. Del lado contractualista -además de los expedientes teológicos jugando un rol similar al mito platónico del final del *Gorgias*, en el caso de los postulados kantianos de la razón práctica (Cf. la sección de la «dialéctica trascendental» de su *Crítica de la razón práctica*)- la suposición de que la razón de un ilustrado era suficiente para acceder a los principios «naturales» (ese «fondo común» que yacería en todas las mentes humanas, aunque no todos lo vean) hacía de puente justificatorio para imponer tranquilamente medidas normativas sobre sujetos que no las reconocían (convirtiendo al imperativo categórico en un, digamos, «imperialismo categórico»). Si el desplazamiento filosófico marxiano es correcto, entonces estos constructos absolutorios ya no son accesibles.

15 *Historia de una amistad (Merleau-Ponty vivo)*, Córdoba, Nagelkop, 1965, p.39. Para ver otro planteo lúcido y trágico del dilema ético-político en el socialismo, Cf. Lúkacs, G. [1918]»El bolchevismo como problema moral» (incluido en Zapatero, V (comp.) *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid y Bogotá, Debate y Pluma eds., 1980.

Buena parte de lo discutido aquí depende de lo que podamos entender por la palabra «debe» en pasajes como este.

Ética política de la acción colectiva

Francisco Nalshtat

Universidad de Buenos Aires

■ Max Weber y la acción colectiva como relación social

El disparador de este artículo es el problema de la demarcación, al interior de la esfera de la acción social, entre la acción social individual y la acción social colectiva. Es conocido el célebre ejemplo del paraguas con el que Max Weber, en el cap. 1 de *Economía y Sociedad*, distingue la acción social de la acción no social: "No toda clase de contacto entre los hombres- escribía Weber- tiene carácter social; sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros (...) cuando en la calle, al comienzo de una lluvia, una cantidad de individuos abre al mismo tiempo sus paraguas (normalmente), la acción de cada uno no está orientada por la acción de los demás, sino que la acción de todos, de un modo homogéneo, está impelida por la acción de la mojadura". El carácter social de una acción debía así descubrirse, para Weber, en la orientación del sentido subjetivo que la determina, de modo tal que la acción es social cuando este sentido se halla orientado en relación con las acciones de otros agentes.

Sin embargo, esta demarcación entre acción social y acción no social, en función de la orientación

del sentido de la acción, no resulta aún suficiente para la distinción, en el dominio de las acciones sociales, entre la acción social individual y la acción social colectiva. Algunos ejemplos ilustran esta dificultad: la acción económica de un jefe de empresa, que compite en contra de otros empresarios en el mercado, es una acción social, pero no trataríamos a esta acción como acción colectiva. En cambio, la acción social de un conjunto de empresarios, unidos en un programa de presión política para obtener un rédito en la definición de un plan económico nacional, es, sin la menor duda, una acción colectiva.

¿Qué debemos comprender cuando decimos que “unos agentes emprenden una acción colectiva”? ¿Es nuevamente en la orientación del sentido individual que ha de hallarse lo que confiere a la acción su carácter de acción social colectiva, o bien hay en las circunstancias de acción colectiva un emergente causal macrosocial irreducible a los agentes individuales? Por tras de esta pregunta yace la disputa clásica entre realistas y nominalistas sociales, o si se prefiere, en términos popperianos, entre holistas e individualistas metodológicos. Es sabido que Weber toma partido por el segundo término de la alternativa, al colocar su investigación sociológica bajo la prescripción de “métodos estrictamente individualistas”. La figura teórica que le permite capturar la acción colectiva sin trasponer los límites de su nominalismo es la categoría de relación social: “Por «relación» social debe entenderse una conducta plural- de varios- que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa”.

La reducción de los sujetos colectivos a relaciones sociales, entendidas tal como Weber las define, es un tratamiento de la acción colectiva que es coherente con el giro nominalista, y metodológicamente original dentro de la gran tradición sociológica individualista, que de Hobbes a los

marginalistas austríacos de principios de siglo, denuncia la ilusión y el encantamiento que ejerce la cosificación sobre nuestro entendimiento de la interacción social. De algún modo, el desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo - que atrapa la curiosidad teórica y hermenéutica de Weber- tiene su contracara metodológica en el *desencantamiento del lenguaje teórico*, para el cual el programa nominalista constituye- en la mirada de Weber- un anclaje decisivo. Sin embargo, podemos preguntarnos si el mismo rigor nominalista que le permite a Weber desmenuzar lo que subyace como actitudes subjetivas en la vida social, y reconstruir en esos términos el orden y la dominación, no le encierra simultáneamente- y a pesar de todas sus precauciones respecto de la sacralización de lo metodológico- en una “jaula de hierro” sociológica, al impedirle capturar en profundidad todo el alcance teórico y empírico que los “Nosotros” poseen en la práctica social.

¿Es posible conferir a lo colectivo un nivel de realidad y de profundidad compatible con su relevancia en las formas de vida, sin por lo mismo recaer en la hipostatización precomprensivista del naturalismo o en un psicologismo de masas en la tradición de Le Bon? Intentamos bosquejar en el presente artículo una mirada sobre la acción colectiva que trata de articular el punto de vista de la *Verstehen* con una sensibilidad teórica por los sujetos colectivos. Esta sensibilidad es un interés práctico por la cohesión de lo colectivo, en un momento histórico de plena reviviscencia individualista. Un interés que puede considerarse como una mera inherencia valorativa (*Wertbeziehung*) de nivel metateórico, en el sentido epistemológico de Rickert o del mismo Weber, pero de contenido inverso: mientras que la época y la sociedad de Weber veían derrumbarse ante sí al individuo bajo las formas burocráticas de dominación, lo que permite comprender el sesgo valorativo individualista por parte de ese humanismo ilustrado, nuestra época y sociedad de masas conocen cada día más la soledad del individuo y la desagregación del lazo social, determinadas, en parte, por condiciones de supervivencia basadas en la competencia individual generalizada, y en parte por ese repliegue de los valores que anticipó Weber con su metáfora “del cofre vacío”.

En este contexto de serialización a gran escala, la pregunta por la acción colectiva conecta a la teoría social con esa *filosofía social* a la que apuntaban Marx y también Dewey, al vincular la investigación social con la preocupación por la transformación y el mejoramiento de la sociedad humana. Esta sensibilidad parece hoy estar acercándose nuevamente a la ribera de la teoría social, que se despierta de una década de apatía por todo interés práctico explícito, habiendo transferido, sin demasiada *mauvaise conscience*, dicho interés a la filosofía moral y a la política, y confirmando a Dewey, cuando denunciaba en 1920 que “en teoría, nos hemos librado limpiamente de los particulares; los hemos situado en su categoría y bajo su título adecuado; los hemos etiquetado y los hemos colocado en un casillero dentro de un mueble de la clasificación sistemática que tiene el rótulo de ciencia política o sociología. Pero en la realidad empírica siguen siendo tan confusos, desorganizados y conturbadores como lo eran antes”.

Decíamos que intentamos conectar aquí la tradición de la *Verstehen* con una sensibilidad teórica por los sujetos colectivos. Esta conexión nos parece metodológicamente viable a partir de la obra del último Wittgenstein, es decir, invirtiendo el punto de partida sustancialista: lo colectivo no es un fantasma en acción embebido tras las formas aparentes de relación social, sino que es plenamente visible en las formas de vida mediadas por el habla. De allí que nuestro primer paso sea dejar hablar al lenguaje, examinando en las formas pragmáticas- de uso social del lenguaje- los Nosotros y la performatividad del sujeto colectivo. Desde el punto de vista pragmático estas dimensiones públicas confieren un grado de realidad a lo colectivo que no implica ninguna fantasía ontológica acerca de un fantasma en acción. En cambio, ponen de manifiesto la irreductibilidad de una subjetividad colectiva que, más allá de una psicología de la identidad, sirve de base a una ética política de lo colectivo, susceptible de articular lo que Ricoeur, después de Heidegger, y del primer Sartre, llama *ipseidad*, esto es, la subjetividad *qua* proyecto y *qua* responsabilidad.

II. Individualismo semántico y holismo pragmático de la acción colectiva

Desde un punto de vista *semántico*, es decir, de la correspondencia lenguaje-cosa, el programa reduccionista del individualismo metodológico es inobjetable, ya que el quíenes de un Nosotros es siempre aquí-ontológicamente hablando- unos cuantos individuos discretamente dados. Poco importa que el número sea cinco o un billón; en principio cualquier totalidad de individuos humanos es discreta, y por ende enumerable en una lista de nombres propios individuales. Por ende, semánticamente, hay siempre reducción de las descripciones de segundo orden- en términos de personas colectivas- a descripciones de primer orden- en términos de individuos. Los puntos de vista del sociólogo de masas y del detective privado pueden aquí ser coincidentes: toda acción colectiva es la acción de unos cuantos individuos discretamente identificables. Semánticamente, por ejemplo, da lo mismo decir que:

(I) Nosotros estamos actuando juntos,

o decir que:

(II) Yo estoy actuando con Morel y Justina.

Lo colectivo en la acción, semánticamente, es el número de la acción. Pero el número no es sustancia, ni propiedad de los individuos de un concepto, como sabemos después de Frege, sino mera extensión del concepto *in toto*: si los hijos de Pérez son cuatro, esto no quiere decir que cada hijo de Pérez es cuatro, como en cambio inferiríamos si dijéramos que los hijos de Pérez son gordos. Semánticamente yo no soy ese número que identifica mi acción como acción colectiva, pero la descripción de la acción colectiva como serie discreta de individuos muestra ese número como propiedad de la clase *in toto*. Lo colectivo se reduce así a su extensión y el número de la acción es otra forma de hablar de esa clase cuyos miembros

somos nosotros. La clase se reduce de esta manera a la lista exhaustiva de sus miembros.

Ahora bien, es en el nivel pragmático de análisis, y no en el semántico-ontológico, que aparece una irreductibilidad de los sujetos colectivos a sus constituyentes individuales. Pragmáticamente, no hay hecho sino en el marco de un modo de descripción, y el hecho es solidario de este marco. De este modo, en vez de buscar los componentes elementales que subyacen en nuestro lenguaje de la acción colectiva, el análisis pragmático exhibe las relaciones inesperadamente complejas que existen en nuestras formas usuales de hablar de este tipo de acción. Estas formas no comportan validez universal ni necesidad lógica, y podríamos imaginar, en principio, un lenguaje que proscribiera los Nosotros de su vocabulario. En realidad, los Nosotros, proceden de nuestras formas de vida, y esto es lo que el análisis pragmático incorpora como punto de partida: "Lo que debe ser aceptado, lo dado, es -podríamos decir- formas de vida" (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, II, xi). Peter Winch, retomando a Wittgenstein, resume esta diferencia entre los niveles semántico y pragmático cuando escribe: "Tenemos que buscar, no lo que está oculto debajo de nuestras formas normales de hablar, sino lo que está oculto en nuestras formas normales de hablar".

Pero ¿qué es lo que está oculto en nuestras formas normales de hablar de la acción colectiva? A nuestro parecer, lo que aquí está oculto, es la doble performatividad de la decisión. Los Nosotros, en efecto, son simultáneamente ese hablante que enuncia el acto del cual es sujeto, y el resultado ilocucionario de esa enunciación: en la decisión colectiva, o en la declaración común de intención- cuando proferimos: "decidimos, nos los aquí reunidos...", o en el enunciado del Preámbulo de nuestra Constitución: "Nos los representantes del pueblo de la Nación Argentina, reunidos en Congreso General Constituyente (...)", hay una doble dirección de la enunciación que no ha sido considerada por la teoría estándar de los actos de habla, y que se ha insinuado en el análisis del discurso político, pero

desde una perspectiva diferente, vinculada no a la acción colectiva, sino a la palabra del enunciante político como instituyente de una bipolaridad amigo-enemigo. Lo que nos interesa enfatizar aquí es diferente, a saber, la ipseidad del Nosotros como núcleo performativamente constituido de un proyecto colectivo, y no el uso retórico y perlocucionario del Nosotros como bipolarización estratégica del campo político. De que no hay colapso de lo primero en lo último es algo que, precisamente, está dado en la forma de vida.

Esta forma es la del pacto, acuerdo, promesa o decisión colectiva. Sostenemos que el uso que hacemos aquí del sujeto colectivo, y que sintácticamente aparece en el pronombre personal (primera persona del plural), o simplemente en la conjugación del verbo, es pragmáticamente irreducible. En efecto, la declaración:

(*) Nos las personas aquí reunidas decidimos
declararnos en huelga.

No puede sustituirse por:

(**) *Yo decido declararme en huelga junto a (con)*
Pedro, Juan, María y Silvia.

La declaración de intención colectiva o de común intención tiene que hacer aparecer, en efecto, una figura nueva, a saber, la persona *del pacto*, y que emerge por efecto de la enunciación en el mismo sentido que con Austin o con Searle la promesa individual aparece por efecto de su enunciación. Esto es precisamente *lo que hacemos al decir*: damos forma visible al pacto. El pacto emerge aquí claramente al decir la cosa. Es una figura, como decía Austin *in saying* y no *by saying*: no es algo que hacemos *por efecto del decir*, sino al decir.

De este modo, el pacto- en la precisa medida en que es una decisión

compartida recíprocamente por cada uno de los agentes que suscriben al mismo- tiene que declararse simultáneamente por todas las partes que lo sustentan; mucho más, el pacto hace aparecer una nueva figura que es el colectivo que suscribe al mismo. El colectivo establece el pacto en la exacta medida en que el pacto establece al colectivo: entre el pacto y el colectivo aparece una suerte de correspondencia biunívoca: el colectivo no precede al pacto, ni el pacto puede preceder al colectivo: hay emergencia recíproca de ambas figuras. La diferencia entre el acto ilocucionario conjugado en singular y el acto ilocucionario considerado es que, mientras que en el primero el agente puede decirse *anterior* al acto, en el último, el acto instituye simultáneamente al hablante y a su promesa. No lo crea como entidad empírica sino como persona moral del acuerdo, que es a su vez la articulación subjetiva del proyecto. No negamos que ese colectivo podría haber tenido antes del pacto una forma de existencia empírica, pero esta última es solamente *en-sí*, es decir exterior y fáctica, mientras que el pacto genera ahora su forma *para sí*, es decir, como promesa recíproca de todos los miembros. Este paso de una modalidad empírica de lo colectivo a una modalidad ilocucionaria encierra el pasaje de la *mismidad* a la *ipseidad*, dos formas diferenciadas de la identidad cuya distinción cobra un lugar central en el discernimiento de la acción. La acción colectiva se instituye por ende en referencia ilocucionaria a un acto que es el pasaje de la mismidad a la ipseidad.

No cabe duda de que esta consideración tiene un referente claro en el tratamiento que Rousseau hace del Contrato Social. Se agregan simplemente dos observaciones, a saber: a) que la noción de *voluntad general*, severamente criticada por los partidarios del individualismo metodológico y por la teoría elitista de la democracia, recibe a la luz del tratamiento pragmático una mirada aquiescente, al hacerla pasar como fuente ilocucionaria del compromiso mucho más que como voluntad determinada materialmente en los términos de una preferencia social empírica; b) que esta figura del pacto, sin embargo, no es mera virtualidad, en los términos de un recurso ficcional contrafáctico y ahistórico, como en el contractualismo hobessiano, sino que es -como en Rousseau en relación con la teoría de la

democracia- la actual contrapartida subjetiva a las formas de acción colectiva que toman cuerpo en la articulación de un *Nosotros* plasmado en nuestras formas históricas de vida; c) que la voluntad general no es, por tanto, consenso en la determinación de la preferencia, como se suele malinterpretar en la teoría de la elección racional, sino el acto que resulta en el acuerdo respecto de la norma que instituye la acción colectiva como ipseidad.

Repárese que esto es muy diferente de una persona colectiva que nace de la declaración de un tercero, como en el casamiento, donde el oficiante *declara* a la pareja *marido y mujer*. Aquí es el *oficiante* quien realiza la declaración, mientras que en el pacto performativamente instituido por los actores, es el colectivo quien se auto-instituye. Se trata de una *promesa simultánea*, de un *juramento simultáneo y recíproco* donde cada uno- como escribía Sartre- es a la vez *agente y mediación*. Ahora bien, la forma sintáctica para esta promesa recíproca y simultánea que es el pacto (y aquí repárese en la similitud de forma entre el *pacto* y la *decisión*) es el *nosotros declaramos*. Aquí, en su dimensión *pragmática y performativa*, el *nosotros declaramos* es claramente irreducible, aun si en la *descripción* del acto, la misma figura colectiva pudiera ser reducida a sus componentes individuales. Por ende llegamos a la conclusión de que el *nosotros* es *pragmáticamente* irreducible, aun cuando pudiera ser *semánticamente* desagregado en su extensión serial discreta.

Esta grilla pragmática de análisis es relevante para el tratamiento de la protesta social. En efecto, toda protesta social posee dos dimensiones, a saber: una en tanto *concatenación causal de hechos* (corte de ruta, huelga, *sit in*, etc.) y que es mensurable por los efectos que produce en el mundo empírico, y otra en tanto que *acto ilocucionario*, y que corresponde a la demanda pública que la protesta inscribe en el plano simbólico. Esta última no es algo que los sujetos actuantes realizan *por efecto* de actuar colectivamente, sino que es algo que los sujetos actuantes realizan *al actuar colectivamente*. Por ejemplo, el acto directivo de reclamar por la

reincorporación de unos compañeros despedidos no es algo que los actuantes realizan *por efecto* de hacer la huelga, sino que es algo que realizan *al hacer* la huelga. La huelga no es tan sólo un hecho con efectos empíricos, sino que es un modo transpuesto de hablar que inscribe una demanda pública en el plano simbólico. Si llamamos $A(p)$ a la acción colectiva de contenido proposicional p (fábrica parada, ruta bloqueada, etc.) podemos decir que $A(p)$ es una protesta social si y sólo si existe un acto ilocucionario directivo $A'(p')$, de contenido proposicional p' (reincorporación de compañeros despedidos, aumento de salarios, esclarecimiento jurídico de una situación, etc.) tal que $A(p)$ es acción social empírica si y sólo si $A'(p')$ se consuma ilocucionariamente (se realiza performativamente como directivo). Ahora bien, mientras que desde la semántica de la acción se aísla $A(p)$, desde la pragmática es la equivalencia $A(p) \ A'(p')$ lo que resulta relevante. La tradición del conflicto en el análisis de la acción política, por ejemplo, al centrarse en la dimensión estratégica de la acción, pondrá el acento en $A(p)$ y considerará $A'(p')$ como un dispositivo adicional perlocucionario, esto es, orientado a reforzar retóricamente, y por sus efectos mediáticos, la acción $A(p)$. Simétricamente, la tradición deontológica o normativa enfatizará $A'(p')$ poniendo el acento en la demanda pública y subordinando la dimensión conflictiva de la acción colectiva al carácter de *universalizabilidad* que presenta el contenido proposicional del acto ilocucionario. Pensamos sin embargo que el desafío analítico para la comprensión de la acción colectiva estriba en poder pensar simultáneamente las dos dimensiones. En efecto, sin el acto ilocucionario asociado, la acción colectiva de protesta pierde su carácter público al no poder circular en el ámbito simbólico como demanda generalizable, una condición básica e institutiva de la protesta. A su vez, sin la acción colectiva, la mera dimensión ilocucionaria quedaría recortada en un plano puramente formal sin la base de conflictividad que la antecede y que explica este peculiar modo de transposición, a saber, que el reclamo A' , se realice constitutivamente mediante la acción colectiva A .

III. Responsabilidad vs. complicidad

La irreductibilidad pragmática del colectivo asume una doble faz, que queda expresada por la dupla *responsabilidad individual-responsabilidad colectiva*. Si la decisión es asumida simultáneamente por cada uno, la responsabilidad- al menos en el orden jurídico- es distribuida a cada miembro en función de su rango y jerarquía en el colectivo; pero performativamente, esta acción es asumida por todos en un sentido indivisible; en este último respecto se trata no de la responsabilidad legal por lo que cada uno hace *en particular*, sino de la reactualización del colectivo en el responder ante otros por la acción común: nace otra forma de la responsabilidad, a saber, *la responsabilidad colectiva*. La figura de la responsabilidad colectiva deja así aparecer la ipseidad del *nosotros* como algo que cada miembro reactualiza en su interacción dialógica con la sociedad. ¿De qué respondo? De una acción que es adscripta simultáneamente a un conjunto de personas; me hago responsable de esa acción en la precisa medida en que soy partícipe de la decisión de la misma. Esa acción de la cual me hago responsable es también *mi acción* aunque no es *privativamente mía*: es *simultáneamente mi acción y la del colectivo*. Por ende mi acción admite dos descripciones, como propia y como común. Simultáneamente estoy juzgando lo que hago en particular (por ejemplo A) y lo que *hacemos en común* (por ejemplo B). La misma acción es así pasible de un doble juicio: el juicio de alcance individual y el juicio de alcance colectivo.

De este modo, si a los fines jurídicos de la imputación, lo que aparece como regla jurídicamente instituida es la adscripción y distribución de responsabilidad a los miembros individuales, en la estructura pragmática de la constitución del sujeto, la figura de responsabilidad por el *nosotros* es insustituible. La *ipseidad* del sujeto colectivo es inseparable de la *responsabilidad colectiva*. De esta manera, *performatividad*, *ipseidad* y *responsabilidad* conforman una tríada que presta consistencia a la figura del sujeto. La responsabilidad tendrá por ende un doble cariz: podrá desagregarse en función misma de la composición del grupo a partir de

una distribución de las cargas en relación con la función y la jerarquía de cada miembro, y simultáneamente presentará una articulación judicativa con la acción común.

Sin embargo, hay otra figura colectiva que linda con el pacto y con la responsabilidad por la acción común y que es menester disociar analíticamente de esta última mientras pretendamos caracterizar aquella institución de la acción colectiva que nos parece relevante para la ipseidad ilocucionaria del sujeto: se trata de la *complicidad*. En efecto, esta última obedece a la construcción de una malla de protección, la cual, aunque es instituyente de una forma de solidaridad y de cohesión colectivas, se disocia de la responsabilidad por cuanto se presenta como la *suspensión de juicio* y la restricción -bajo la autoridad del colectivo- de la decisión personal, acarreado la inversión exacta de la figura anterior. Si la responsabilidad colectiva presupone el responder por la acción común en el horizonte dialógico de la confrontación ilocucionaria de mi juicio con el juicio del otro, la complicidad es la suspensión de mi juicio y la sustracción de mi acción a la confrontación con el otro, en la figura de una autoclausura que neutraliza de antemano la interacción dialógica. En este sentido, la complicidad es exactamente la *desresponsabilización* colectiva, que retrotrae, a término, a la serialización, por cuanto ahoga en la suspensión de juicio y en la autorrestricción del diálogo la posibilidad de la reactualización ilocucionaria de la ipseidad del sujeto. La complicidad, en este sentido, procede de aquella dimensión trunca de acción colectiva que se articula excluyentemente en la mismidad empírica de una pertenencia identitaria que no logra nunca realizarse como ipseidad, es decir, como decisión reactualizada en el juicio (es sintomático que en griego, juicio y decisión procedan de una raíz etimológica común: *Krino*).

Ahora bien, a la luz de esta oposición entre complicidad y responsabilidad colectiva, es menester distinguir entre aquello que el pacto constriñe a cada cual y aquello que trasciende el pacto, como un todo, hacia la formación del juicio, que es simultáneamente el límite y el instituyente reactualizado del pacto. Esto ha sido en general ignorado por la tradición

contractualista anterior a Rousseau, y sólo la teoría de la acción comunicativa permite, a nuestro entender, dar aquí un tratamiento satisfactorio. La responsabilidad se ha entendido generalmente como la responsabilidad *individual* por lo que incumbe a cada cual en los términos del pacto. Y la responsabilidad colectiva se ha diluido en la figura de una desresponsabilización individual. Sin embargo, es el punto de vista contrario el que asumimos aquí: la responsabilidad colectiva no sólo no es la desresponsabilización individual, sino que es la única forma de responsabilidad que permite reactualizar el sujeto colectivo y fijar sobre el mismo una mirada crítica, es decir, aquella mirada que preserva el juicio individual. La figura de la responsabilidad colectiva, al obligarme a responder sobre el grupo, me obliga simultáneamente a mantener sobre ese grupo la mirada crítica que preserva a mi persona individual de cualquier falacia de obediencia debida.

Supóngase que mi acción en mi grupo de referencia es *ilocucionara*. Pero resulta ahora que este grupo, pongamos G, es susceptible de operar *estratégicamente* y no *ilocucionariamente*. Ahora bien, ¿en qué términos hemos de describir mi acción? Yo actúo *con arreglo al entendimiento*, y por ende *ilocucionariamente*, al interior del grupo G, pero la acción de G, tomada *in toto*, es ahora estratégica y con arreglo a consecuencias maximizadoras? ¿En qué términos he de juzgar mi propia acción? ¿Cuál es aquí mi responsabilidad? Internamente, estamos frente a una acción *normativa*, ya que *procede del pacto*. Pero externamente, considerando ahora al grupo *in toto* estamos frente a una acción estratégica. ¿Cuál es ahora el alcance de mi responsabilidad? ¿Es ésta simplemente una responsabilidad por el seguimiento de la norma procedente del pacto? ¿O cubre también los efectos que produce el grupo G?

Estas preguntas rozan, en efecto, el tristemente conocido problema de *obediencia debida*: los agentes que actúan *reglamentariamente* al interior de un grupo que externamente produce efectos no directamente vinculados a mi intención. Nótese que el efecto de *obediencia debida* no necesariamente

debe pensarse en función de órdenes, a partir de una jerarquía instituida. Tenemos exactamente un problema semejante cuando en vez de *órdenes* nos encontramos frente a *decisiones*, *promesas*, *acuerdos colectivos*. El efecto de *obediencia debida* sobrevénia cuando el agente subordinado tenía que obedecer una orden que por otra parte juzgaba inmoral. Pero esta es la forma más clara y explícita del efecto en cuestión. Supóngase una estructura más indirecta: que en virtud del acuerdo A yo actúo realizando la acción A', y que la suma de acciones A' produce el efecto moralmente indeseado E. ¿Debo considerar solamente la acción A', la cual acción, individualmente, es inocua y carente de efectos inmorales directos, o debo considerar la acción de mi grupo *in toto*, la cual acción posee efectos secundarios moralmente indeseados. Los ejemplos abundan y dan pie a lo que podríamos llamar *una mano invisible invertida* (virtudes privadas y vicios públicos).-

Filosofía de la Historia

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

La cuestión del contexto de descubrimiento en la investigación historiográfica: Un análisis de la relación entre “descubrimiento” e “invención” de relatos e interpretaciones historiográficas¹

Verónica Tozzi y Rosa Belvedresi

Universidad de Buenos Aires

La posibilidad de distinguir entre un contexto de descubrimiento (vinculado al proceso de formulación y desarrollo de hipótesis y teorías científicas) y un contexto de justificación (relacionado con la puesta a prueba empírica de esas hipótesis y teorías) se ha planteado, en general, en el marco de la filosofía de las ciencias naturales o, a veces, de las ciencias formales. A este respecto se han sostenido dos posiciones paradigmáticas: o bien se acepta la distinción entre contextos y se asume que la tarea de la epistemología se restringe sólo al contexto de justificación (tal la posición de Popper o Hempel); o bien se rechaza la distinción al intentar mostrar que el contexto de descubrimiento es pasible del mismo tratamiento racional, e incluso lógico, que el contexto de justificación.² En este trabajo

1 Este trabajo es una versión modificada de una ponencia leída en las jornadas-taller realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras-UBA en mayo del cte. año entre el grupo UBACYT “Descubrimiento y Creatividad en Ciencia” (dirigido por los profs. F. Schuster y G. Klimovsky) y los miembros del Área de Epistemología de la Universidad de Córdoba.

2 Ésta es la posición de los autodenominados “amigos del descubrimiento”, para un análisis de las diversas opiniones al respecto véase el volumen colectivo *Scientific Discovery, Logic and Rationality*, editado por T. Nickles; London, Reidel, 1980; en especial cfr. el ensayo introductorio de Nickles (1-60).

abordamos el problema del contexto de descubrimiento para el caso de la historiografía, analizamos en qué sentido puede hablarse de descubrimiento para esta disciplina a la vez que sostenemos que no puede analizarse la problemática de un contexto sin referencia al otro contexto: es decir, entendemos que una consideración irracional del contexto de descubrimiento inevitablemente conllevaría a una consideración irracional del contexto de justificación.

El contexto de descubrimiento en la historiografía involucra el proceso de *invención o producción* de los relatos e interpretaciones históricas. Hablar del “descubrimiento” de interpretaciones y relatos históricos podría resultar extraño a cualquier historiador académico. Tan extraño como hablar del “descubrimiento” del funcionalismo, del materialismo histórico o del psicoanálisis. Es justamente este carácter de extrañeza el que pareciera hacer más adecuado o más familiar hablar de la *invención* de interpretaciones o relatos historiográficos más que de su *descubrimiento*. Esta cuestión, lejos de ser meramente lingüística, apunta al deseo de evitar con la expresión “descubrimiento de una interpretación histórica o de un relato histórico” la impresión de que en algún lugar hay algo así como “relatos no contados aún esperando un relator” o que “el pasado mismo es un relato aún no relatado”.

Esta discusión, aparentemente especulativa, en torno a los términos “descubrimiento” e “invención” tiene como objetivo destacar que la cuestión del contexto de descubrimiento en la historiografía suscita dos problemas: uno ontológico y otro relacionado con la racionalidad. El *problema ontológico* tiene que ver con la polémica realismo-antirrealismo históricos pues, si relatos e interpretaciones históricas son inventados y no descubiertos, entonces bien puede plantearse la pregunta acerca del sentido en el que puede sostenerse que esos relatos son representaciones adecuadas, o que dan cuenta efectivamente del pasado, y no meras ficciones. El *problema de la racionalidad* tiene que ver con la discusión tradicional en torno a la racionalidad o no del contexto de descubrimiento esto es, el debate acerca de cuáles son los mecanismos o procesos que permiten a determinados historiadores, y no a otros, en determinados contextos, y no otros, “producir”

ciertos relatos y si la invención de los relatos es producto de una actividad racional o debe explicarse por referencia a algún tipo de causalidad cultural o social.

Con respecto al *problema ontológico*, se debe aclarar qué es lo que es inventado o descubierto y en qué sentido es inventado o descubierto. Es decir, lo que debe plantearse es si de este reconocimiento del carácter inventado de los relatos históricos pueden extraerse conclusiones (hoy tan de moda) tales como que el relato histórico no tiene valor referencial y es sólo una estrategia discursiva que cumple un rol político-ideológico.³ Ahora bien, el contexto de descubrimiento en las ciencias fácticas en general tiene que ver con el momento de elaboración, invención y afinación de una teoría. Aquí el uso de “descubrimiento” se dirige a subrayar la producción de *nuevos* temas o de *nuevos* marcos y tramas conceptuales. En otras palabras, lo que se destaca es el aspecto “novedoso” de la teoría descubierta.

Para el caso de la historia, nos parece importante defender que es perfectamente adecuado y usual mantener este carácter novedoso del descubrimiento cuando se habla del “descubrimiento del significado de un suceso” entendiéndose por ello que *descubrir hace referencia tanto a la actividad de diseñar, inventar un marco interpretativo, como al hecho mismo de descubrir ese particular marco en el que los sucesos adquieren sentido, es decir, que éstos adquieren sentido en función de ese marco.*

Así una nueva interpretación (descubierta) puede ser nueva en diversos sentidos: o bien, porque involucra una innovación con respecto a la propia interpretación de los actores (interpretación que puede estar disponible en registros históricos varios), o bien porque supone una innovación teórica al incorporar de un modo revolucionario la relación entre factores que no se pensaba mantuvieran esa conexión (como, por ejemplo, la vinculación entre Protestantismo y capitalismo demostrada por M. Weber

3 Tal como pueden entenderse algunas posiciones “narrativistas”, como claramente es el caso de H. White y F. Ankersmith.

o la configuración de la ciudadanía política en relación a los nuevos modos de legitimidad en el siglo XIX en Iberoamérica, según lo muestran las nuevas investigaciones historiográficas del tema).⁴

Sin embargo hay que ser cuidadosos cuando se habla del “descubrimiento” histórico de “sucesos” pasados ya que podría sugerirse que el pasado está ahí disponible para ser descubierto. Es por ello que para este caso el término “invención” nos parece que destaca mejor el trabajo de interpretación propio de la producción de relatos.

Habría un sentido “ontológico”⁵ de “descubrir” que no resultaría inapropiado en la historia, un sentido según el cual se “descubren” indicios que nos informan acerca de sucesos en el pasado; lo que los historiadores consideran su *evidencia*: un manuscrito, un archivo, un monumento, una ciudad enterrada, un cadáver, etc. Por supuesto que este tipo de descubrimientos no se reducen al encuentro o choque con “objetos físicos” sino que, por el contrario, plantea problemas teóricos y epistemológicos.⁶ Ya el mismo hecho de no reducir la evidencia del pasado a las fuentes escritas y de concebir a una fuente no escrita como prueba evidencial implica, como lo ha señalado el propio Collingwood, un claro cambio de paradigma. Concretamente, el pasaje de la “historia crítica” a la “historia

4 Aunque estas dos conexiones causales, protestantismo como causa del capitalismo y nuevos modos de legitimidad que dan lugar o favorecen la configuración de la ciudadanía política, puedan parecer una simple conexión fáctica entre dos hechos, la posibilidad de su conexión es dependiente de la particular descripción (esto es, interpretación) de cada uno de ellos. Es decir, para hacer plausibles esas conexiones es necesario efectuar una descripción de ellas bajo las cuales su asociación histórica sea creíble. Y la interpretación que las describe y asocia resulta un intrincado particular de todas las dimensiones que destacamos más adelante.

5 En el sentido de descubrir “un objeto”.

6 Para una discusión epistemológica del concepto de “evidencia histórica” véase: van der Dussen, W.J.: “*The Historian and His Evidence*”, en: (1991), *Objectivity, Method and Point of View. Essays in the Philosophy of History*; Leiden, Brill, pp. 154-169

científica.”⁷

Hay otro sentido de descubrimiento en la historiografía que se refiere al descubrimiento y/o invención de las llamadas ciencias auxiliares. El que pueda ligarse este proceso al descubrimiento tiene que ver con el hecho de que la producción y desarrollo de una disciplina nueva es en cierto sentido independiente de su rol de auxiliar de otras disciplinas. Más aún, lo que confiere a este proceso el derecho a ser considerado un descubrimiento es la posterior apropiación, por parte de la propia historiografía, de técnicas para la búsqueda, datación, desciframiento y análisis de evidencia (se incluye acá también la apropiación de las técnicas estadísticas).

A primera vista, estos dos últimos tipos de descubrimiento no suscitan grandes desvelos epistemológicos. En general, las disputas entre historiadores acerca del uso de las técnicas o de la confianza documental en cuanto a la ocurrencia o no de un suceso, no conlleva cuestionamientos importantes acerca de la racionalidad de la práctica historiográfica en general o acerca de la posibilidad o no de una consideración realista de sus interpretaciones y relatos. Es decir, no es la confiabilidad de las técnicas mismas lo que produce cuestionamientos epistemológicos sino el uso de estas técnicas para resolver ciertas disputas historiográficas. Concretamente discuten en torno a la relevancia, el alcance y los límites de estas técnicas para dar cuenta y/o describir todos aquellos aspectos pertinentes.

Para resumir, nos parece que tiene sentido hablar de “descubrimiento” en el caso de la historiografía siempre que no se pierda de vista lo siguiente: 1) descubrir se relaciona con una actividad interpretativa (asociada a la invención y construcción de teorías) sin la cual no podría realizarse. 2) involucra un trato particular con lo que los historiadores llaman su “evidencia” (que no excluye la consideración de nueva evidencia). 3) involucra algo novedoso aunque ello pueda implicar simplemente una nueva aplicación de una interpretación a un contexto en el que antes no haya sido aplicado.

7 Cfr. Collingwood; R.G., (1994), *The Idea of History*, Revised Edition, Oxford, Oxford University Press, pp. 249-281

Con respecto al *problema de la racionalidad* del descubrimiento, se plantea la cuestión del origen y los mecanismos que dan lugar a la invención de las interpretaciones. Para ello debemos comenzar exponiendo la gran cantidad de elementos que convergen en la forma final de un relato histórico: elementos cognitivos (metodológicos, teóricos y fácticos), compromisos morales y preferencias estéticas. Más específicamente, al analizar un texto histórico pueden identificarse en él diferentes dimensiones de conceptualización. Por ejemplo, un texto histórico consta de enunciados típicamente fácticos que remiten a la ubicación espacio-temporal de ciertos sucesos, enunciados fáctico-interpretativos que pretenden develar sucesos, creencias, costumbres, etc. es decir, develar formas de vida a partir de los retazos que nos deja el registro histórico (oral y escrito), enunciados teóricos que establecen tendencias y conexiones causales o funcionales. Además, esta dimensión teórico-empírica es atravesada por una dimensión metafísica, una práctico-moral y una dimensión-estética. La dimensión metafísica, estrechamente ligada o intrincada en la teórico-fáctica, expresa concepciones acerca de la naturaleza y lo social, de la realidad pasada, de los tipos de objetos y relaciones permitidas. La dimensión práctico-moral expresa las concepciones del historiador acerca de la naturaleza humana y acerca de su lugar en la realidad histórico-social. La dimensión expresiva o estética, fundamental en una disciplina como la historia, está dada por aquellos elementos que permiten la comunicación del relato a su audiencia, académica o no. Acerca de estas dimensiones deben hacerse tres aclaraciones. Primero, estos elementos o compromisos teóricos, morales y estéticos que conforman un relato no constituyen necesariamente teorías desarrolladas ni coherentemente sostenidas por el historiador. Segundo, las relaciones entre estas dimensiones son complejas y su carácter intrincado hace imposible efectuar una consideración reduccionista como se ha intentado hacer muchas veces, reduccionismo a lo ideológico, a lo estético, etc. Tercero, estas concepciones no son "propiedad privada" de algún historiador, sino que forman parte del contexto cultural, social y académico en el que se inserta. Los historiadores pertenecen a un mundo que se autointerpreta con todas estas dimensiones y al producir su trabajo cuentan

con ellas para utilizarlas o desecharlas. Es justamente en este último sentido que la noción de *recurso social o cultural* puede servir para analizar cómo funcionan todas las dimensiones distinguidas en el contexto de producción o invención de interpretaciones históricas.

La noción de *recurso* se manifiesta como una categoría conceptual adecuada para describir la relación entre la producción de hipótesis y el contexto cultural y académico en el que es producido. Adecuada porque evita conclusiones antirracionalistas y deterministas que conducen a la autorrefutación. La noción de recurso da la idea de instrumento del que uno se vale y no que a uno lo determina. Algo que aprovechar y utilizar. Al mismo tiempo, la noción de recurso permite establecer límites a la idea de un sujeto de conocimiento totalmente libre y despojado que enfrenta su objeto con un ojo desnudo y se deja inundar por su luz. Como bien ha señalado la Escuela de Edimburgo, el conocimiento se produce a partir de otro conocimiento, no hay conocimiento descontextualizado, *ex nihilo*. El problema con esta corriente es que ha subrayado este último aspecto en la búsqueda de un determinismo sociológico del conocimiento y no ha sabido captar el aspecto instrumental-deliberativo de la elección por parte del historiador de ciertos recursos.

La relevancia de una lógica del descubrimiento para la historiografía parece estar ligada a la posibilidad de la reconstrucción racional del contexto de producción de una interpretación particular. En el caso de la historiografía y de las ciencias sociales, la cuestión de una lógica del descubrimiento es inadecuada puesto que supone como ideal la monoteoría, es decir, la solución única, la versión final o definitiva, descontextualizada, de un suceso histórico-social. Una tal versión desconocería el hecho de que un relato o interpretación surge siempre en relación a un marco determinado, y en tal sentido puede considerarse como una respuesta a una pregunta o serie de preguntas. La producción de una interpretación debe verse en relación con su relevancia teórica y cultural.

Sostenemos que una consideración racional del contexto de descubrimiento debe verse en relación con una consideración racional del contexto de justificación. No hay división de contextos según un criterio de

racionalidad, ya que en la misma producción de la interpretación está involucrada la posibilidad de su evaluación, es decir, el que pueda ser seguida por otro (en el sentido de que sea comprensible para otro). Además, para juzgar a una interpretación histórica como adecuada es fundamental conocer su contexto de producción o descubrimiento. Si la versión histórica final es inaccesible, entendemos que la contextualización, la historización de las interpretaciones, no puede dejarse de lado cuando se pretende un análisis racional de las discusiones historiográficas.

¿Fue Vico un irracionalista?

Alberto M. Damiani

Universidad de Buenos Aires

Algunos estudiosos del filósofo napolitano Giambattista Vico consideran que su obra fundamental -la *Scienza Nuova*- no debe entenderse como una ciencia racional de las leyes que rigen necesariamente el mundo social. Dado que durante el siglo XVIII, el término «ciencia» se refiere fundamentalmente a la ciencia natural, la obra de Vico -cuyo objeto es el mundo civil- sería sólo una «jurisprudencia del género humano.»¹ La identificación que Vico establece en sus primeras obras entre «ciencia» y «matemática», las críticas que formula -en las mismas- al intento de aplicar el método geométrico para entender los asuntos civiles y la indudable presencia de la retórica como «llave maestra» de la *Scienza Nuova* son premisas de las que algunos intérpretes pretenden inferir que esta obra se articula sobre imágenes de la fantasía, y no sobre conceptos del entendimiento.

Donald Phillip Verene es el intérprete de la filosofía de Vico que más consecuentemente ha

1 Como el propio Vico la denomina en la primera edición (1725) de la *Scienza Nuova*. Cf. Giambattista Vico, *Principi di una Scienza Nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni, secondo l' edizione del MDCCXXV con annessa l' Autobiografia*, ed. Pio Viazzi, Società Editrice Sonzogno, 1903, I.XII.

sostenido la tesis de que la *Scienza Nuova* es una ciencia de la fantasía.² Con ello no debe entenderse simplemente que el texto de Vico tiene por objeto la facultad mental de la fantasía y sus producciones. Con la expresión «ciencia de la fantasía» Verene quiere expresar que la filosofía de Vico comprende su objeto desde imágenes y no desde categorías racionales. Según Verene, la fantasía sería el método de la filosofía de Vico, y no sólo su objeto. Ello lo ubicaría a nuestro autor fuera de la tradición filosófica occidental.

Según Verene, en la *Scienza Nuova* hay dos tipos de fantasía: la mítica o poética y la reminiscente o filosófica. La primera constituiría la facultad propia de la mente primitiva y operaría mediante los universales fantásticos, la segunda sería la vía que posibilita a la *Scienza Nuova* acceder a su objeto y operaría mediante universales del recuerdo.

Vico formula en la *Scienza Nuova* la idea de una «historia ideal eterna» según la cual todas las naciones recorren tres edades: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. Según Verene, esta idea no sería un concepto abstracto del entendimiento, un universal inteligible, sino más bien un universal fantástico que el científico social emplea para localizar y seguir el proceso de desarrollo de la mente humana desde su origen en el primer universal fantástico. La *Scienza Nuova* sería posible, según Verene, gracias a un proceso en el que la fantasía se descubre a sí misma como forma original del espíritu humano.

Vico entiende que el objeto del historiador son instituciones hechas por otros hombres en tiempos lejanos. Según Verene, la memoria y la fantasía son poderes que permiten superar la diferencia ontológica existente entre la mente del científico y la mente del autor del mundo civil. El universal del recuerdo permitiría al científico volver a la identificación originaria entre la

2 Cf. Donald Phillip Verene, «La filosofía de la imaginación de Vico», en: Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene, (eds.) *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 25-39; id., *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 96-126; id., «The New Art of Narration: Vico and the Muses», *New Vico Studies*, vol. I, 1983, pp. 21-38.

mente y su obra.

Vico cree haber descubierto la naturaleza poética de los primeros gentiles. Estos hicieron el mundo civil sin entender (Cf. SN, 405). Según Verene, la historia no puede ser explicada en términos lógicos y categorías racionales porque la acción humana no está guiada originalmente por la lógica. De allí que deba aceptarse que la historia ideal eterna sea un universal fantástico que permite recordar los universales fantásticos con los que el hombre primitivo hizo el mundo humano.

Vico postula la existencia de dos tipos de barbarie: la barbarie del sentido presente en el comienzo del curso histórico que necesariamente recorren las naciones, y la barbarie de la reflexión que se encuentra al final de este curso y expresa un agotamiento de la capacidad creadora del hombre y un alejamiento de la conciencia individual respecto del sentido común (SN, 1106). Según Verene, los universales inteligibles, los conceptos abstractos del entendimiento serían un síntoma de la barbarie de la reflexión. Por ello la ciencia viquiana que denuncia esta segunda barbarie se basaría en universales fantásticos del recuerdo.

La interpretación irracionalista de Verene tiene el mérito de haber extraído todas las consecuencias de la tesis según la cual la fantasía, y no el entendimiento, es el vehículo del conocimiento que la *sciènza* viquiana tiene del mundo civil.³ Intentaremos mostrar que esta interpretación de

3 Isaiah Berlin ha defendido esta tesis en su interpretación de la teoría del conocimiento de Vico en: «A Note on Vico's Concept of Knowledge», en: Giorgio Tagliacozzo, Hayden V. White (eds.) *Giambattista Vico, An International Symposium*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1969, pp. 371-377 y también en: *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*, London, The Hogart Press, 1976. El propio Berlin, sin embargo, ha criticado la versión que Verene formula de la tesis mencionada. Véase: Isaiah Berlin, «Comentario a la ponencia del profesor Verene», en: Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene, (eds.) *Vico y el pensamiento contemporáneo*, cit., pp. 39-43. En este trabajos, nos limitamos a evaluar la interpretación que formula Verene de la filosofía de Vico, dejando a un lado el uso que hace Verene de esta interpretación para alertar sobre los peligros del intelectualismo científico tecnológico del mundo moderno.

Verene contradice el texto que pretende interpretar.

a. Vico señala que la naturaleza racional del científico puede, con mucho esfuerzo, intentar entender las naturalezas primitivas de los autores del mundo civil, pero que resulta imposible imaginar cómo pensaban los hombres primitivos:

(Debimos) descendere desde estas nuestras humanas naturalezas civilizadas a aquellas totalmente fieras e inhumanas, las cuales nos resultan del todo imposibles de imaginar y solamente a duras penas logramos entender.⁴

Este fragmento, por sí mismo, podría bastar para refutar la idea de una captación imaginaria del objeto científico. Sin embargo, Verene pretende eludir esta dificultad diciendo que en este fragmento, Vico usa los verbos *immaginare* e *intendere*, mientras que para describir el pensamiento de los primeros hombres usa, por lo general, el término *fantasia*; un término fuertemente asociado a la creación artística. Según Verene, el contenido de este fragmento debería interpretarse del siguiente modo: Nosotros, formados por los géneros inteligibles del pensamiento racional, apenas podemos captar una mentalidad gobernada enteramente por la fantasía. *Immaginare* e *intendere* (to imagine and to comprehend traduce Verene)

4 Giambattista Vico, *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione del medesimo autore in gran numero di luoghi Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta*. (1744), ed. Fausto Nicolini, *Opere*, Ricciardi, Napoli, 1953, parágrafo 338. En adelante: SN, 338. El original dice: «(Dovemmo) discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere». Las cursivas son nuestras. Esta advertencia del *Metodo* aparece textualmente anticipada en la *Idea dell'Opera* (SN, 34) y también, referida y repetida, en la *Metafisica Poetica* (SN, 378) y en la *Fisica Poetica* (SN, 700).

serían dos modos de acercarse al objeto desde afuera, como algo externo a nosotros mismos. Sólo la *fantasía* permitiría captar al objeto desde dentro, captar su naturaleza interna. Según Verene, nosotros no podríamos entender (*comprehend*) un mundo lleno de dioses.⁵

El argumento de Verene se basa entonces en una supuesta diferencia entre el significado que Vico da a «*fantasía*» y «*fantasticare*» por un lado y a «*immaginare*» por el otro. Pero ninguno de los 1112 párrafos de la *Scienza Nuova* puede utilizarse para demostrar esta diferencia semántica. No se trata simplemente de que Vico no establece explícitamente esta diferencia, el hecho es que utiliza estos términos como sinónimos. Es verdad que -como indica Verene- Vico usa el sustantivo «*fantasía*» para designar la facultad dominante en la mente primitiva⁶ y que usa el adjetivo *fantastico* cuando llama a los caracteres poéticos «*caratteri fantastici*,»⁷ «*generi fantastici*»⁸ y «*universali fantastici*.»⁹ Pero también es cierto -como el propio Verene parece reconocerlo- que Vico utiliza el verbo «*immaginare*»¹⁰ como sinónimo de «*fantasticare*»¹¹ para designar la primera operación de

5 Cf. Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination*, cit., pp. 100-101.

6 Cf. SN, 1, 3, 6, 34, 159, 185, 211, 375, 376, 378, 699, 705, 708, 787, 816, 819, 825, 829, 916, 933.

7 SN, 562, 762, 772, 782, 808, 809, 816, 818.

8 SN, 34, 209, 403, 495.

9 SN, 209, 381, 460, 933.

10 SN; 9, 375, 401, 710, 739, 956, 1098.

11 SN, 7, 9, 392, 540, 714 y 734. En el párrafo 9 aparecen claramente los dos verbos como sinónimos cuando Vico contraponiendo y acercando a la vez las profecías bíblicas y la adivinación gentil dice que las cosas futuras «- come *immaginata* appresso i gentili- i quali *fantasticarono* i corpi esser dèi, che perciò con segni sensibili avvisassero le cose avvenire alle genti,». (Las cursivas son nuestras)

la mente primitiva.

En los párrafos 34, 331, 378 y 700 de la *Scienza Nuova* Vico establece una contraposición entre *immaginare* e *intendere*, en la que este último término es claramente preferido como vehículo para descender a las mentes primitivas. Si se acepta la traducción del *intendere* viquiano por *to comprehend*,¹² no es correcto interpretar el contenido del fragmento citado diciendo: «We cannot *comprehend* a world full of gods,»¹³ porque Vico dice claramente que nos está permitido entender (*ci è permesso d' intendere*) -duras penas- las naturalezas fieras y crueles de los primeros gentiles.

Por lo tanto, la contraposición que establece Verene entre *immaginare* e *intendere*, por un lado, y *fantasia* por el otro resulta ser una tergiversación de la *Scienza Nuova*. Todo el texto de Vico se articula sobre la contraposición entre lo racional (*intendere, genere intelligibili, universali astratti, etc.*) y lo imaginario (*immaginare, fantasia, genere fantastici, etc.*).

La llave maestra de la *Scienza Nuova* consiste en el descubrimiento de que el hombre primitivo es incapaz de abstraer. De allí que hable y escriba por caracteres poéticos y piense mediante imágenes. La transformación que produce en la mente el lenguaje de signos convencionales, la escritura alfabética y las abstracciones matemáticas es tal que le impiden al hombre «moderno» percibir la realidad como el hombre primitivo, esto es: con imágenes de poderosos cuerpos animados. De allí que la *Scienza Nuova* pueda («solamente a duras penas») entender cómo opera la mente primitiva pero nunca imaginar lo que ella imaginaba.

Para tratar de entender cómo opera la mente primitiva Vico apela usualmente, en su argumentación, a analogías que acercan a los primeros gentiles con los niños, el vulgo moderno, y los miembros de culturas «primitivas» del siglo XVIII. Sin embargo, señala Vico explícitamente, todas

12 Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination*, cit., p. 101. Verene sigue la traducción de Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, *The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca, Cornell University Press, 1968.

13 Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination*, op. cit., p. 101.

estas analogías tienen un límite: tanto los niños, como el vulgo, como los bárbaros contemporáneos nacen en una sociedad con un habla constituida que los separa de los sentidos y la fantasía originaria, y los acerca a la abstracción.¹⁴

Ahora (debido a la naturaleza de nuestras mentes humanas...) nos es naturalmente negado poder entrar en la vasta (naturaleza) imaginativa de aquellos primeros hombres, cuyas mentes no eran en absoluto abstractas, ni afinadas por nada, ni en nada espiritualizadas, ya que estaban enteramente inmersas en los sentidos, rendidas a las pasiones, enterradas en los cuerpos. (SN, 378)

Si los niños, el vulgo y los bárbaros están ya alejados de la naturaleza puramente fantástica de la mente primitiva, mayor es la distancia que separa a ésta del científico. El científico no puede despojarse de su naturaleza humana para entrar empáticamente en la fantasía primitiva. Sólo puede tratar de entender mediante la *scienza* como funcionaba la mente creadora del mundo civil.¹⁵

b. Según Verene, la fantasía reminiscente del científico operaría mediante universales del recuerdo. El único ejemplo que brinda Verene de este tipo de universales es la idea de una historia ideal eterna. Sin embargo, no hay en la *Scienza Nuova* base textual alguna para afirmar que la historia ideal eterna sea un universal de la imaginación reminiscente. Todo indica, por el contrario, que se trata de un concepto del entendimiento, de un género

14 Véase: SN, 378 y el capítulo XIII del libro I de la edición de 1725 de la *Scienza Nuova*.

15 El descubrimiento de una lengua mental común a todas las naciones -lengua constituida por caracteres poéticos- es la llave maestra de este entendimiento científico de la mente primitiva.

inteligible o universal abstracto mediante el cual la *scienza* aprehende su objeto: la naturaleza común de las naciones.

Las naciones particulares, antiguas y modernas, han tenido una historia real y temporal. Sin embargo todas han seguido -según Vico- un curso común llamado historia ideal eterna. Decimos que este curso común es un universal abstracto porque justamente contiene las propiedades comunes a todas las historias de las naciones particulares. La historia ideal eterna mantiene con la historia particular de cada nación la relación de un concepto abstracto con un caso concreto subsumido y no la identidad del universal fantástico con el caso particular

Vico identifica a la historia ideal eterna con el plan de la providencia. Por otra parte dice que todas las naciones gentiles temieron la imagen de algún dios providencial y practicaron la adivinación para saber, a través de los signos del dios, lo que les deparaba el futuro. La providencia es tanto un principio del mundo civil como un principio de la ciencia del mundo civil. En el primer caso es la certeza, la falta de dudas, que tiene el primitivo respecto de la existencia de un dios providencial, en el segundo es la verdad que entiende el científico en el concepto de historia ideal eterna.

c. La mente primitiva tiene -según Vico- una lógica propia distinta de la del entendimiento. Las figuras retóricas asimiladas como operaciones de la lógica poética tienen como efecto persuasivo la producción de certezas. El límite de esta lógica es el reconocimiento de la diferencia entre lo verdadero y lo falso, aprehensible sólo por el entendimiento. Esta diferencia no se presenta en la experiencia de la mente primitiva porque ésta opera mediante transformaciones retóricas de los datos de la sensibilidad. La fantasía por sí sola no puede captar la diferencia entre verdad y falsedad.

Una imagen de la fantasía no puede estar acompañada de razones que la fundamenten. Es evidente que Vico pretende haber descubierto una teoría verdadera. El lenguaje utilizado en la *Scienza Nuova* y los requerimientos metodológicos formulados en esta obra son prueba suficiente de ello. En las polémicas con los filósofos (i.e.: iusnaturalistas, estoicos, epicúreos, escépticos, etc.) y con los filólogos (interpretación errónea de

los mitos, cronología de la historia romana, naturaleza de los poemas homéricos, etc.) Vico sostiene que las teorías anteriores son falsas, inconsistentes, absurdas y anacrónicas. Si la interpretación de Verene fuese correcta, los enunciados de la *Scienza Nuova* no serían proposiciones con pretensiones de verdad.¹⁶

d. Vico caracteriza el curso histórico que siguen las naciones de tal modo que a las edades bárbaras (divina y heroica) dominadas por la fantasía, les sigue la edad humana gobernada por la razón. Mientras que en las primeras el derecho cierto se rige por la autoridad (divina o heroica), en la edad humana el derecho verdadero se rige por la equidad, esto es: por la idea de una común y universal naturaleza humana. Sólo la razón es capaz de captar el universal abstracto «ser humano» implícito en las instituciones jurídico-políticas de la edad humana. Estas instituciones finalmente se descomponen a partir de lo que Vico llama barbarie de la reflexión, signo del final de un curso histórico y de la recaída en una nueva edad divina.

En la interpretación de Verene no queda espacio para la época humana, ilustrada y racional. La racionalidad parece implicar, para Verene, inmediatamente barbarie de la reflexión. De allí que postule que la *Scienza Nuova* no puede articularse a partir de categorías racionales. Verene presenta la imagen de un Vico maniqueo. Según esta imagen todos los beneficios para el género humano provienen de la fantasía y todos los perjuicios de la razón.

Pero Vico no es un admirador de las instituciones bárbaras; permanentemente señala su crueldad. Sin embargo, como científico, las considera adecuadas para domesticar la naturaleza de los hombres que las

16 Este fuerte argumento contra la tesis de Verene lo formula Leon Pompa en *Vico. A Study of «New Science»*, (1990), Cambridge University Press, Cambridge, p. 235. Pompa dedica el Apéndice (pp. 222- 241) de esta edición de su obra para analizar las interpretaciones de I. Berlin, D. Ph. Verene y B.A. Haddock. Véase también : Pompa, León, (1982), «La fantasía in Vico», en: AAVV., *Leggere Vico*, Spirali Edizioni, Milano, pp. 172-179.

hicieron. Según Vico, la mente bárbara es necesariamente unilateral. En ella no están desplegadas todas las modificaciones. La barbarie puede darse por dos motivos: o bien porque la razón abstracta no ha aparecido (barbarie del sentido), o bien porque el sentido y la fantasía han desaparecido (barbarie de la reflexión).

Filosofía de la historia y teología en Kant. La teoría de la historia compartida como práctica.

Pablo Gastón Cambelro

Universidad de Buenos Aires

Desde hace algunas décadas, como es sabido, una de las críticas más fuertes que se le puede hacer a una teoría filosófica es la de ser “metafísica”, o de contener inconscientemente supuestos metafísicos en su argumentación. Razones para que esto sea así no faltan, y autores tan diversos como Nietzsche, Heidegger, Adorno o Habermas, por citar a algunos, se han encargado de enumerarlas, así como de intentar construir teorías libres del estigma metafísico. Una de las características de la metafísica (al menos desde el cristianismo), quizás la más discutida tanto por su inconsistencia teórica como por sus (nefastas) consecuencias políticas, es la *concepción teleológica de la historia*. En efecto, tal como lo muestra Jon Elster en *Making Sense of Marx*,¹ resulta bastante poco aceptable una teoría que postule actos carentes de sujetos concretos que los lleven a cabo, así como resulta poco deseable justificar el sacrificio de esos sujetos concretos en nombre de un Sujeto “verdadero” de la historia, ya sea que se lo llame humanidad, espíritu, raza, o como se prefiera hacerlo. A

1 Cfr. Elster, J. (1975), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, esp. pp. 108-109.

continuación quisiera referirme a la filosofía de la historia de Immanuel Kant, que parece ubicarse en una postura de este tipo, aunque recalcando una función de la concepción teleológica de la historia que, al parecer, Jon Elster no tiene en cuenta: su función práctica, es decir, su carácter de discurso llamado a transgredir el ámbito discursivo.

Una reflexión sobre la filosofía de la historia kantiana debe comenzar refiriéndose a la antropología de este autor, puesto que, como él mismo lo indica, sólo conociendo al hombre es posible llevar a cabo una historia aceptable, y viceversa: "ambas ciencias se complican mutuamente."² Aunque por cuestiones de tiempo no podemos referirnos en detalle a este "descenso a los infiernos del conocimiento propio"³ que es la antropología, bastará para nuestros propósitos remarcar sus resultados poco gratos para el antropólogo: el hombre es un ser libre, y por ello no sólo capaz de hacer el bien, sino también, y *la mayor parte de las veces*, el mal; está hecho de una *madera curva* y por ello "es (aunque sea libre) una criatura que necesita un señor."⁴ Pero si además tenemos en cuenta que este *señor* no puede ser sino otro hombre en cuyas manos se depositarían la justicia y el poder,⁵ las perspectivas para el futuro de la humanidad no parecen muy prometedoras.

Sin embargo, al pasar a la descripción de una posible historia filosófica de la humanidad, este pesimismo desaparece: *debemos* pensar al género humano como progresando constantemente hacia mejor, y por

2 Cfr. el manuscrito de Ch. Coelestin Mrongovius, p. 4', citado por Rodríguez Aramayo, R., (1990) en su Estudio Preliminar a I. Kant, I., (1990), *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, p. XIX.

3 Cfr. *Met. der Sitten*, Ak., VI, 441.

4 Cfr. *Refi.* 1500, Ak., XV, 785-6.

5 Cfr. *Antropología práctica*, ed. cit., p. 91.

supuesto, dirigiéndose hacia una meta *realizable*. Así, encontramos que la versión secularizada del “reino de Dios en la tierra”, consistente en el momento en que la conciencia moral devenga juez supremo, es pensado como posible, y aunque el Estado que lo haga realidad “no existe todavía (...)”, siempre nos cabe la esperanza de que alguna vez deberá tener lugar gracias a unas cuantas revoluciones.⁶

¿Cómo explicar esta aparente contradicción entre una descripción pesimista de los hombres (que hacen la historia) y una visión tan positiva de la marcha de esa historia? Para responder esta pregunta debemos comenzar por diferenciar dos tipos de historiografía, una empírica, que se reduce a la mera enumeración de hechos y que no puede proveer de ninguna direccionalidad o normatividad a partir de esa enumeración, y otra *a priori*, que al aplicar el juicio teleológico en la historia *proyecta* sobre ella un orden teleológicamente orientado hacia el fin supremo de la creación, es decir, el hombre como ser moral. Ahora bien, resulta evidente que es este último tipo de metodología el que nos interesa, y más precisamente su carácter *no constitutivo, sino regulativo*: mas allá del curso empírico de los hechos podemos proyectar sobre ellos un curso favorable y ver a aquellos, si *no* perfectamente concordantes con este curso favorable, sí al menos *no contradictorios* respecto del mismo. En efecto, parece que así como el “funcionario” debe ver en la institución en la que sirve al menos adecuación con las obligaciones que su razón le impone, y de lo contrario debe *renunciar* a su cargo,⁷ así el filósofo-historiador debe intentar ver en los hechos históricos su carácter de móvil sensible de un proceso no empírico, aunque sólo pueda hacerlo observando la historia empírica misma y postulando sus causas suprasensibles, tal como lo hace Kant con el *entusiasmo desinteresado* que parece despertar la Revolución Francesa.⁸

6 Cfr. el manuscrito de Friedländer, citado por R. R. Aramayo en *loc. cit.*, p. XXV.

7 Cfr. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak., VIII, 33-42.

8 Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, Ak., VII, 1-116, esp. secc. II.

Volvamos, para continuar la argumentación, a las dos críticas, enunciadas en un principio, que suelen hacerse a las teleologías objetivas. Dijimos que el problema de éstas es, por un lado, su inconsistencia teórica al postular acciones carentes de sujetos, y, por el otro, su peligro para la praxis política. En el caso que nos ocupa, respecto de la primera de las críticas podemos decir que para Kant, el sujeto de la historia *son* los sujetos concretos, los “capaces de forjar cielo e infierno allí donde se encuentran,”⁹ y la afirmación de una “Providencia” o “Naturaleza” que permitiría dicho accionar no parece tener otro fin que el de suponer que es posible y no quimérico actuar para lograr la meta buscada. Podría objetarse, sin embargo, que muchas expresiones de Kant hacen pensar que es de la Naturaleza o Providencia (y no de los hombres) de quien depende el cumplimiento del logro buscado. Así, por ejemplo, la justificación de la guerra como medio para la paz, es decir, de la muerte de los hombres en beneficio de la humanidad. Pero nos encontramos, finalmente, con el *valor práctico* de la historia filosófica, donde la teoría interviene en (aunque *no guía a*) la praxis: la *profesía* tiene el valor de un *proyecto*, pues el profeta que la realiza es él mismo, junto a sus congéneres, quien la puede llevar a cabo, aunque se recurra a una Naturaleza solidaria para no caer en el escepticismo. Pero nos encontramos nuevamente con una posible objeción, que nos lleva a la segunda de las críticas mencionadas respecto de las teleologías objetivas: este enunciamiento profético de lo que es en realidad un proyecto ha sido utilizado a menudo por dictadores, como por ejemplo los anuncios de Stalin respecto de las “clases moribundas” que él mismo se encargaba luego de aniquilar, cumpliendo así la supuesta profesía; o el anuncio de los nazis acerca de una Alemania destruida en caso de perder la guerra, anuncio que las SS mismas intentaron hacer realidad en los días previos al fin de la guerra europea. En estos casos, un hombre o un partido, actuando en nombre de la realización de las leyes “naturales” de la clase proletaria o de la humanidad, anuncia y ejecuta a la vez esas leyes “superiores” a la legalidad

9 Cfr. manuscrito de Friedländer, citado por R. R. Aramayo en *op. cit.*, p. XXIV.

del ámbito empírico.¹⁰

Sin embargo, creo que esta crítica es, al menos en el caso de Kant, inaplicable. En efecto, no hay manera de *conocer* esas leyes; podemos, sí, *pensarlas* y contar con ellas al momento de actuar, pero no extraer de ellas un criterio de cómo actuar. Si no fuera así, la marcha de los tiempos sólo dependería de la “bondad” de los gobernantes, es decir, de que su propio proyecto o profesión no se enfrente a los derechos humanos y la libertad de los individuos: débil fundamento del progreso humano si tenemos en cuenta lo dicho al hablar de la antropología. Pero Kant es consciente de que la filosofía no puede ni debe mezclarse con la detentación del poder, y que el ejercicio de éste debe dirigirse a la resolución efectiva de conflictos concretos, sin apelar a leyes situadas en un supuesto plano superior a ese ejercicio; aunque, a la vez, Kant no pretenda reducir la labor filosófica a un entretenimiento exclusivo de habitantes de una apartada “torre de marfil”. Así, aunque el rey-filósofo platónico no resulte ni posible ni deseable, es necesario que la filosofía ejerza, como el pueblo lo hace a través del parlamento, una influencia negativa en la marcha político-institucional. Esta influencia negativa iría referida, preferiblemente, a los gobernantes. Kant, que sarcástica e irónicamente recomienda a los políticos no preocuparse por lo que diga un pobre filósofo, por otro lado confía en la posibilidad de que la historia filosófica ejerza una función persuasiva: “La prudencia debe llegar a las cortes desde los gabinetes de estudio. Y esta responsabilidad cae del lado de los historiadores”. Ésto es lo que Habermas llama la “autoimplicación” de la filosofía de la historia kantiana, es decir, el descubrimiento de la posible influencia de una teoría de la historia sobre el curso histórico, haciendo de la historia filosófica un medio de intervención (y quizás modificación) indirecto sobre la praxis. Por ello, cuando Kant se pregunta, desde la perspectiva de un filósofo, “¿Qué puede coadyuvar a

10 Estas características pueden observarse en la descripción de las profesías estalinistas y nacionalsocialistas que realiza Arendt, H., (1951), en el tomo III de *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.

poner en marcha este proceso [el que permite un progreso continuado y, por ende, pacífico]?", responde: "El método de una historiografía cosmopolita". En efecto, según Kant, convencer a los gobernantes de que la posteridad sólo recordará lo que haya ayudado a que los fines racionales se realicen, tal es el sentido de una historia filosófica, que se opone al pragmatismo desenfrenado y carente de reflexión, pero también a las especulaciones meramente escolásticas e inútiles más allá de sí mismas.

Kant, con su filosofía crítica, perseguía un conocimiento exhaustivo de la capacidad racional humana, así como de las prácticas que dicha capacidad exigiría. Hoy día, luego de obras como las de Nietzsche o Foucault, podemos no coincidir con dichas metas, y considerarlas sospechosas, entre otras cosas porque dudamos de que exista algo así como una naturaleza racional humana que descubrir. Sin embargo, la función de la filosofía de la historia kantiana aún puede contemplarse como factible, aunque busquemos motivar a los posibles lectores en vistas a metas muy distintas a las buscadas por Kant. El mismo método genealógico, utilizado por Nietzsche y Foucault, ofrece posibilidades de ser interpretado de esa manera. Foucault dió a entender algo así cuando dijo, pensando en la función práctica de su obra: "Mi papel (...) consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten (...). Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual".

Como puede observarse, la historia filosófica de Kant es su respuesta a la pregunta: ¿Cómo podemos interpretar a la historia de manera tal que nos sea lícito ver en ella un motivo para afirmar el optimismo ilustrado sobre su curso efectivo? Y por ello responder esta pregunta significa mostrar que podemos ser lo que debemos ser a pesar de lo que somos, con el fin de motivar un accionar acorde a ello.

En el caso de un autor como Foucault, en cambio, la "ontología de la actualidad" parece responder a la pregunta: ¿Cómo podemos interpretar a las historias de manera tal que nos sea lícito ver en ellas un motivo para afirmar la necesidad de resistirnos a ser lo que somos? Y la respuesta a este interrogante implica mostrar que lo que somos es un producto azaroso y que por ende no hay motivos para seguir siéndolo, con el fin de motivar

una acción acorde a ello.

A pesar de las diferencias, en ambos casos encontramos la misma utilización de la historiografía crítica de corte teleológico, a saber, lograr que el ámbito discursivo intervenga en el ámbito extra-discursivo.

¿Es la historia de las mujeres una renovación de la historiografía?

María Julia Palacios

Universidad Nacional de Salta

■ Como sabemos, la llamada «Historia de las mujeres» surge de lo que podríamos considerar un «feliz encuentro» entre las nuevas preocupaciones teóricas del feminismo de los años 70 y la «disponibilidad» de la disciplina histórica para incorporar nuevas problemáticas y nuevas perspectivas de análisis, gracias a la renovación producida por la Historia Social.

Del lado del Feminismo, el reconocimiento de que sin el conocimiento y el esclarecimiento del pasado colectivo no era posible explicar las situaciones de inequidad que se denunciaban ni mostrar la razonabilidad de sus demandas,¹ lo que determinó el interés por la historiografía, tuvo como consecuencia una fuerte crítica a los presupuestos teóricos e ideológicos con los que se escribió la historia -a la que se calificó de «androcéntrica»- y llevó, más

1 Para Lidia Knecher: «Hay un aspecto en la Historia de las Mujeres que la distingue particularmente de las otras historias y es el hecho de que, por lo general, ha estado ligada a un movimiento social, es decir, ha sido escrita a partir de convicciones feministas y, si bien es cierto que la mayor parte de la historiografía está influenciada por el contexto político, pocas tuvieron tan estrecha relación con un programa de acción y de cambio como el planteado por el movimiento feminista».

adelante, a admitir que el verdadero reto era el de introducir una nueva perspectiva de análisis que permitiera «recuperar» a las mujeres en la historia.

Del lado de la Historiografía, los cambios producidos por la Historia Social (el reconocimiento de nuevos objetos: el poder, el cuerpo; de nuevos sujetos: sujetos colectivos, clases, movimientos; su preocupación por grupos sociales excluidos o por expresiones culturales diferentes; la incorporación de nuevas perspectivas de análisis: lo económico y social, no sólo lo político, y de esquemas interpretativos: pluralidad de tiempos, larga y corta duración, procesos, estructuras; la estrecha relación con otras disciplinas: sociología, antropología, demografía, lingüística; la pretensión de una historia total) que significaron una verdadera renovación teórica y metodológica de la historiografía, abrieron el camino para la inclusión de la problemática que empezaba a imponer el feminismo en las Ciencias Sociales.

II. A la preocupación inicial por el rescate de figuras excepcionales, le siguió una historia interesada en abarcar la experiencia colectiva de las mujeres y valorizar su papel en la dinámica social. El interés por superar la visión androcéntrica, hegemónica en la tradición historiográfica, exigió no sólo que se prestara atención a las mujeres sino, fundamentalmente, a las relaciones entre los sexos y demandó explicitar los mecanismos de reproducción del patriarcado, lo cual supuso un importante esfuerzo teórico y metodológico.

Hoy, a raíz de la fantástica producción en ese campo, tanto historiadoras como filósofas debaten no sólo sobre los resultados de esa historia, sino acerca de su naturaleza y, particularmente, su incidencia en la historia general.

Interés de este trabajo es aportar algunas reflexiones acerca del estatuto epistemológico de la «Historia de las mujeres: ¿se trata de un «nuevo» objeto de la Historia o será simplemente una renovación temática?;

¿supone una renovación metodológica?, ¿cuáles son, en tal caso, los «nuevos» métodos o los «nuevos» procedimientos, propios de esta historia?. ¿Trabaja con «nuevas» fuentes o trabaja con otras categorías de análisis las tradicionales fuentes de la historia?, ¿qué relaciones mantiene con la historia general?. ¿La Historia de las mujeres constituye una renovación teórica?. En ese caso, ¿cuáles son las innovaciones conceptuales, categoriales, analíticas, introducidas por la Historia de las mujeres?. En síntesis, ¿qué clase de historia es?, ¿una historia «diferente»? ¿una «nueva» historia?, ¿«otra» historia?, ¿constituye una renovación de la historiografía?.

III. No resulta fácil responder a esas preguntas en tanto lo que se ofrece bajo el rótulo de «Historia de las mujeres» no sólo es diverso y ha sufrido transformaciones desde su origen, sino que son todavía escasas las teorizaciones acerca de su constitución o su naturaleza.

1. Resulta innegable que la Historia de las mujeres aportó *nuevos temas*. A los incorporados por la «nueva historia»: vida cotidiana, vida privada, mentalidades, el Feminismo sumó los surgidos de la lucha de las mujeres por su reconocimiento como agentes históricos. Primero fue la búsqueda de figuras extraordinarias, lo que dio lugar a innumerables biografías y, al paso, contribuyó a renovar ese particular género historiográfico; le siguió inmediatamente la preocupación por los «espacios» de las mujeres (familia, matrimonio, hijos, hogar) y por las prácticas, roles y rituales de mujeres (crianza, educación y cuidado de los hijos, maternidad, prostitución). Luego, temas más complejos: el cuerpo, la sexualidad y la identidad femenina; el imaginario social acerca de las mujeres en los textos literarios y en el arte; el peso de códigos, normas, costumbres, en la conformación de modelos sociales de femineidad. Por último, la particular situación de las mujeres en las relaciones intersexuales.

2. También es innegable que a partir de las preocupaciones del Feminismo, la Historia se ocupó de *nuevos problemas*. Por ejemplo, discutir la pertinencia del uso de conceptos como «opresión», «dependencia»,

«sometimiento», «subordinación», «ausencia», «invisibilidad», para explicar la «situación» o la «condición» (otro tema de controversia feminista) no ya de individuos, grupos o clases sociales, sino del colectivo «mujeres». Cuestiones acerca de la «naturaleza» femenina o la «cultura» de las mujeres y la interpretación de las relaciones entre los sexos como relaciones de poder, suscitaron el interés por explicitar la contribución de la política, el derecho, la religión, la ciencia, la filosofía, a lo que se constataba y denunciaba como ancestral subordinación de las mujeres. Esas cuestiones fueron en sí mismas objeto de debate y de polémica, pero obligaron a una relectura del pasado y a una nueva problematización de los fenómenos sociales.

No se trató sólo de detectar el tipo, las formas y la calidad de las relaciones intersexuales sino de analizar y discutir qué incidencia tenían en los procesos sociales, lo que constituye una verdadera novedad, pues esa problemática no aparece entre los intereses de la historiografía hasta la irrupción del feminismo.

3. Los nuevos temas y los nuevos problemas introducidos por la crítica feminista pusieron al descubierto la insuficiencia de los instrumentos conceptuales con los que contaban las Ciencias Sociales para describir y explicar los procesos de la sociedad cuando se trataba de no ignorar la intervención de las mujeres. Ello dio lugar a la elaboración de nuevos conceptos necesarios para el *nuevo enfoque* que se demandaba. Así, la noción de género surgió como una herramienta útil para el análisis de la diversidad problemática que los estudios sobre mujeres presentaban.

«Género» obligó a repensar antiguas nociones relativas a las relaciones sociales: igualdad, desigualdad, libertad, opresión, dependencia, sometimiento, cultura, naturaleza, poder. Determinó un nuevo enfoque de las relaciones sociales y abrió la posibilidad para nuevas explicaciones de la sociedad y de la historia.

No puede dejar de señalarse la interesante evolución sufrida por

ese concepto: de una casi identificación con «mujer», pasó a significar relaciones entre los sexos. Las investigaciones más recientes se orientan a considerar el aspecto político de género, como un elemento que permite comprender otras variables sociales que deben tenerse en cuenta y con las que debe entrelazarse la noción (clase, etnia, «cultura de las mujeres», profesión, ocupación, opción sexual), para explicar la situación de las mujeres y la naturaleza de las relaciones intergeneracionales.²

Más allá de las indudables dificultades teóricas y empíricas que esta noción ofrece y al hecho de que muchas veces se la usó con un sentido descriptivo y esquemático, es indiscutible la importancia de gran parte de las investigaciones llevadas a cabo por las científicas sociales que usaron este concepto para el análisis de la realidad social, como es indiscutible el valor de muchos de los resultados obtenidos.

Como no podía ser de otra manera, la Historia incorporó la noción, y hay ejemplos importantes de cómo un uso analítico de «género»,³ permite interesantes explicaciones de fenómenos históricos.⁴ Como dice Hebe Clementi, «La clave del género, precisamente por esta cualidad universal, parece ser una excelente develadora de la maraña histórica que ha envuelto esa presencia importante e indispensable de la mujer en un silencio y una oscuridad que la omisión acentúa. Está comenzando a descubrirse ese tejido espeso que devela la construcción de cada sociedad y el papel de la mujer en cada una

2 Cfr. los últimos trabajos de Luna, Scott, Farge.

3 La defensa de «género» como «categoría útil para el análisis histórico», la formuló con toda claridad Joan Scott en un artículo muy conocido: Cfr. Scott, J., «El género, una categoría útil para el análisis histórico» en Cangiano-Dubois (comps), (1994), *De mujer a género*, Buenos Aires, CEAL.

4 Cfr. las compilaciones de Duby-Perrot, (1991); de Anderson-Zinsser, (1990) o de M. Nash, *Del Serbal*, (1984).

de ellas.»⁵

4. Nuevos objetos, nuevos problemas, nuevos enfoques, ¿suponen nuevos métodos?. ¿La Historia de las Mujeres ha elaborado nuevas y diferentes formas de investigación? Arlette Farge considera, que el problema teórico que plantea a la Historia de las Mujeres la necesidad de reintroducir «la dimensión política en la reflexión sobre lo masculino/femenino (con lo que) se privilegia la noción de público, en la medida que esta noción implica una reflexión sobre lo civil, lo económico y lo político mismo, sin excluir por eso la importancia de lo privado», «es ya una propuesta metodológica.»⁶ En esa misma línea, Lola Luna⁷ recalca el interés particular que reviste la dimensión política del género para una nueva Historia de las Mujeres; una historia que salga de la reiteración de las dicotomías dominación masculina/opresión femenina, mundo público/mundo privado, que llevaron a ofrecer interpretaciones pendulares de la participación de las mujeres en la historia: entre la acción protagónica y la victimización.

Por lo pronto, es posible afirmar que la Historia de las mujeres ha trabajado desde otra perspectiva, las tradicionales fuentes de la historia; que las técnicas de la historia cuantitativa (las de la demografía, particularmente) y los análisis cualitativos (de las representaciones y de los discursos -en especial los normativos-), han producido otros resultados cuando se incorporó la noción de género para responder a los interrogantes

5 Clementi, H., (1995), *Migración y discriminación en la construcción social*, Leviatán, pp. 124-5.

6 Farge, A., «La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía», En *Historia Social* Nº9, 1991 p.98

7 Luna, L., en el artículo ya citado y en «A propósito del género», en Luna y Vilanova (comps.), (1996), *Desde las orillas de la política*, SIMS, Barcelona.

que el feminismo planteó a la historia. Debe reconocerse que las investigadoras de Historia de las Mujeres han realizado un enorme esfuerzo para encontrar nuevas fuentes y han debido recurrir a fuentes no tradicionales (la correspondencia femenina, por ejemplo). Pero ¿esto es suficiente para afirmar que la Historia de las Mujeres supone una renovación metodológica?.

Parte de la dificultad para responder a esta cuestión tiene que ver con la falta de unanimidad entre las historiadoras de lo que debería ser la Historia de las Mujeres. Mientras algunas⁸ parecen pensarla como una historia «paralela», otras⁹ cuestionan que ése sea su papel y señalan precisamente como una falencia que no haya logrado modificar la historia general. Volveré más adelante sobre este punto.

IV. Mostramos cómo algunos de los temas de los que se ocupa la Historia de las mujeres son nuevos para la historia; cómo ciertos problemas, que suscitaron importantes discusiones y controversias teóricas fueron introducidos por ella y cómo incorporada la noción de género al análisis histórico puede dar lugar a explicaciones más abarcativas del fenómeno histórico. Debemos preguntarnos ahora si todo ello basta para hacer de la Historia de las Mujeres «otra» historia o, más aún, si puede ser suficiente para hacer de la historia general una «nueva historia».

Renovación historiográfica en un sentido fuerte supone un cambio

8 Gisela Bock, para quien: «El hecho de que la Historia de las mujeres tenga un carácter autónomo y sea distinta de la de los hombres, no quiere decir que sea menos importante ni que plantee simplemente un problema «especial» o *específicamente femenino*. Significa, más bien, que debemos reconocer que la historia general ha sido hasta el momento específica del varón y la Historia de las mujeres debe considerarse tan general como la del otro sexo».

9 Susana Bianchi o Lola Luna, por ejemplo.

importante a nivel teórico y a nivel metodológico de la historia en su conjunto, tal como lo constituyó la Historia Social en su momento. No parece posible afirmar hoy que la Historia de las Mujeres signifique tal cosa. Por el contrario, los esfuerzos iniciales por superar la historia androcéntrica no parecen haber alcanzado el éxito esperado. En esto, Susana Bianchi es contundente: «La Historia de las Mujeres y la historia *general* son dos historias que marchan por caminos paralelos, sin tocarse, sin cruzarse, sin interrogarse, sin debatir ni plantear conflictos, sin poner en tela de juicio, conceptos ni categorías de análisis.»¹⁰

Sin embargo, el nuevo enfoque propuesto por la Historia de las Mujeres, que origina el uso de nuevas fuentes y cierto manejo diferente de fuentes tradicionales -impensable sin ese enfoque- constituye realmente una novedad importante en la historiografía. Pero se trata de una renovación restringida porque, si bien no puede desconocerse la importancia de la producción existente ni los progresos que supone para la historiografía el uso analítico de género, «...la producción histórica sobre las mujeres -como bien lo señala Lola Luna- está lejos de las preocupaciones y debates que hoy día animan la historiografía masculina, porque después de dos décadas de historiografía feminista en Francia, Inglaterra y EE.UU. y una década en España y América Latina, poco se la tiene en cuenta y cuando se hacen referencias a ella, suelen ser marginales.»¹¹

Podría pensarse que se trata de resistencia al cambio originada en la tradición androcéntrica que hegemonizó la producción de conocimiento. Sin embargo, las mismas investigadoras denuncian que las dificultades más serias provienen realmente de la propia Historia de las Mujeres que no ha logrado superar -lo cual resulta preocupante- ciertas «debilidades». Arlette Farge, las resume con mucha claridad: «la siempre sensible predilección por el estudio del cuerpo, de la sexualidad, de la maternidad, de la psicología

10 Bianchi, op. cit. ps.27-8.

11 Luna Lola, op. cit., p. 21.

femenina y de las profesiones próximas a una *naturaleza femenina*; la dialéctica siempre utilizada de la dominación y la opresión que apenas si pasa del enunciado tautológico desde el momento en que no intenta analizar por qué mediaciones específicas, en el tiempo y en el espacio, se ejerce esa dominación; una inflación del estudio de los discursos normativos que apenas tiene en cuenta las prácticas sociales y los modos de resistencia a esos discursos, y que induce a veces a una especie de autofascinación por el sufrimiento; una ignorancia de la historia del feminismo y de su articulación con la historia política y social; una falta de reflexión metodológica y sobre todo teórica.»¹²

En efecto, la aplicación sin matices de la pareja dominación-opresión, impide reconocer y captar la complejidad de las relaciones entre los géneros, descuida la intervención de otros factores, constituye un reduccionismo y no contribuye a brindar explicaciones satisfactorias.

Por otra parte, esa creciente preferencia¹³ -excesiva, en mi opinión- por el análisis de los discursos y por el estudio de las representaciones termina, en alguna medida, desplazando el interés originario del Feminismo por las condiciones reales de existencia de las mujeres. No debe olvidarse que en la base de los intereses intelectuales del Feminismo está el interés político de revertir la situación ancestral de dependencia de las mujeres. ¿Podría lograrse esto si los análisis se reducen a los discursos?.

A ello se suma una preocupante tendencia de la historiografía contemporánea -a la cual no escapa la Historia de las Mujeres- a ocuparse del detalle, una «vuelta al acontecimiento» que supone un viraje en el

12 Farge, A., op. cit., p.80.

13 Casi el 50% de las 130 ponencias presentadas en las IV^a Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y Estudios de Género (UNT, 1996), se ocuparon de análisis del discurso o de las representaciones.

camino emprendido por la Historia Social y que conspira fuertemente contra ese ideal de «historia total»

Más preocupante aún resulta la pérdida de interés de algunas historiadoras por las precisiones metodológicas que, si bien no es exclusiva de la Historia de las Mujeres, en ella constituye un verdadero obstáculo para su desarrollo. Si quiere alcanzar su propósito, esto es, superar el enfoque androcéntrico y escribir una historia «total»,¹⁴ está particularmente exigida de un trabajo de elucidación teórica para el logro de precisiones conceptuales y la elaboración de categorías de análisis más rigurosas que le permitan identificar los problemas significativos y formular claras hipótesis de investigación. Por eso resulta preocupante cierta actitud de algunas historiadoras reacias a la teorización o simplemente desinteresadas en ella.

V. Los estudios realizados en el marco de la Historia de las Mujeres, aún con las debilidades señaladas, han enriquecido problemática y metodológicamente la historiografía contemporánea: han aportado conceptos y perspectivas de análisis tendientes a lograr una mayor comprensión y mejor explicación de las complejas interrelaciones entre varones y mujeres; han permitido tener en cuenta y han contribuido a explicitar las formas específicas de relación entre género y política y, lo que me parece indiscutible, han llevado a reconocer que la explicación del proceso social exige la consideración de todos los sujetos implicados en él.

El gran mérito de los estudios llevados a cabo hasta el momento es el de haber demostrado las insuficiencias de la historia androcéntrica, de las

14 De otra manera, ¿cómo se entenderían expresiones como: «superar la visión androcéntrica» (Nash); «trabajar con ciertas perspectivas que permitan mostrar cómo los resultados de lo analizado contribuyen a la explicación de problemas generales»; «elaborar esquemas interpretativos que permitan dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre los sexos, de las modificaciones en el status de las mujeres, de los avances y retrocesos de la historia» (Knecher).

explicaciones que dejan fuera a las mujeres o las incorporan de forma tangencial, y la consiguiente necesidad de un enfoque que permita visualizar las relaciones entre varones y mujeres como elemento fundamental de la dinámica social, insoslayable en una explicación más ajustada del proceso histórico. Sin embargo, buena parte de las investigadoras se muestran preocupadas actualmente por el riesgo que suponen ciertas interpretaciones esquematizadas y «banales» de la Historia de las Mujeres y coinciden en advertir que la recuperación de las mujeres en la historia no debería conducir a la elaboración de una historia «especial», tampoco a que la Historia de las mujeres sea un apéndice o mero complemento de la historia general y menos aún una historia «paralela». Se trataría, en todo caso, de incorporar en la lectura racional del pasado, una perspectiva que permita una mirada más abarcativa e integradora del conjunto de la sociedad, sus problemas y sus conflictos, vale decir, de escribir una historia «no androcéntrica» o, como lo expresaba Reyna Pastor, una Historia Social que incluya la perspectiva de género. Si tal cosa sucediera: escribir una historia *con* las mujeres, seguramente haría innecesaria una «Historia de las Mujeres» en el sentido como se plantea mucha de la producción actual.

Mutaciones en Filosofía de la Historia

José Sazbón

Universidad de Buenos Aires

Para muchas disciplinas humanísticas, el actual es un tiempo fundacional. No sólo se insiste en la rotación de perspectiva que impone su cauce a toda reflexión que pretenda ser fiel a un presente que rige sus operaciones y del que recibe sus contenidos, sino también en la escansión de época que la misma debe asumir como propia e identificatoria. El correlato global de esa mutación generalizada es la habituación a algo así como «el mundo según Kuhn» (para utilizar una expresión de Danto). En el solo campo de los estudios históricos, las definiciones inaugurales proliferan: «nueva historia», «nueva historia cultural», «nuevo historicismo», etc., cuyos referentes son otros tantos conjuntos disciplinarios. En consonancia con estas refundaciones, pero a partir de una propia lógica de desarrollo, cierta filosofía de la historia también se ha autodesignado «nueva», pero sólo imperfectamente captaríamos esa novedad si homologáramos esta transición a las anteriormente mencionadas. La proteica «nueva historia», por ejemplo, es la menos firmemente designada por su rótulo: su pasado abunda en declarados nuevos comienzos y tanto los comentaristas ecuanímenes como los vindicativos -Peter Burke o Gertrude Himmelfarb, digamos- han hecho resaltar la antigüedad del

reclamo de novedad. La misma renovación de la historia cultural, aunque articula experimentalmente las incitaciones de los «géneros borrosos», no por ello abandona el impulso cognoscitivo que da razón de ser a su campo de estudios. La «nueva» filosofía de la historia, en cambio, reclama para sí el derecho de abrir un espacio de reflexión categorialmente diverso del ya demarcado y, al hacerlo, transmuta la misma noción que, parasitariamente, vehiculiza su nombre; redefine, pues, el enunciado descriptivo heredado y otorga otra identidad a la disciplina.

Es cierto que, mucho antes de que una filosofía de la historia se postulara ambiciosamente como «nueva», una análoga vocación de deslinde se había hecho sentir utilizando otro vocabulario. A tal punto gravitaba una consolidada tradición vinculada a su nombre, que las obras que reincidían en la denominación se disociaban preventivamente de sus resonancias. Las primeras líneas de la *Introducción a la filosofía de la historia* de Raymond Aron, publicada en 1938, disuadían al lector que esperara encontrar en el libro algo afín a «los grandes sistemas... tan desacreditados hoy». Idéntico ademán neutralizador se encontrará en W.H. Walsh en 1951, en William H. Dray en 1964, en Arthur Danto en 1965, en Herbert Schnädelbach en 1974. Lo singular de la «nueva» filosofía de la historia es que establece su perfil antagónico menos en relación con los antecedentes remotos y venerables de la especialidad que a partir de un provocativo contraste con los desarrollos más recientes de las últimas décadas. En lo que sigue indicaré algunos rasgos de esta corriente, aunque omitiendo el señalamiento de las contribuciones individuales que la nutren, algo imposible de hacer aquí en razón de las limitaciones de extensión impuestas al formato de las ponencias. No me referiré, entonces, a las obras de Hayden White, Hans Kellner, Stephen Bann, Lionel Gossman, Dominick LaCapra, F.R. Ankersmit, etc., especificando sus puntos de vista, aunque sí tomaré en cuenta al último de los nombrados como principal referente en virtud del mayor respiro que este autor ha dado a sus reivindicaciones teóricas y programáticas y de la vivacidad polémica con que las ha presentado.

- Mientras los anteriores intentos reconstructivos de la disciplina se

establecían a partir de un deslinde con una acepción secularmente consagrada y arraigada en la historia de la filosofía -a la que denominaban «especulativa», «sustantiva», «dogmática» o «tradicional»-, esta versión emergente se desentiende de ese horizonte histórico y busca diferenciarse, más bien, del conjunto de supuestos, problemas y temáticas que caracterizaron tanto a la orientación «crítica» o «analítica» como a otras coetáneas (por ejemplo, la teoría hermenéutica). Un índice elocuente de este giro, así como de la rapidez de las transiciones en la disciplina, es que, en la nomenclatura en curso, «tradicional» designa ahora a la propia filosofía analítica de la historia (y no, como en el léxico de esta última, a los sistemas de Vico, de Hegel, etc.).

- Mientras la expansión de la filosofía «crítica» de la historia fue paralela a la elaboración de las tesis «narrativistas» (cuyo texto seminal, «*Narrative sentences*», integraba la influyente *Analytical Philosophy of History*, de Arthur C. Danto), vinculando entonces la dilucidación epistemológica de la historia con el análisis de sus principios constructivos, la «nueva» filosofía de la historia disocia y opone programáticamente las dos perspectivas. Planteando en términos dilemáticos el futuro de la disciplina, rechaza la filosofía epistemológica de la historia, juzgada ahora «un curioso fósil positivista en el mundo intelectual contemporáneo», y asume para sí, como propios de una actualidad teórica consciente de sí misma, los atributos de una «filosofía narrativista de la historia» que es también, en oposición a la desplazada, una «filosofía sintética de la historia». En consonancia con esta opción, entroniza a la obra de Hayden White como fundadora de la nueva orientación, aunque en recursos lógicos y dilatación conceptual avanza mucho más allá de los hitos establecidos por el autor de *Metahistory*.

- Como corolario del rechazo indicado, la nueva filosofía de la historia desecha tanto la agenda de cuestiones de la que se ocupa la epistemología de la historia como el vocabulario y criterios habituales que esta última moviliza. Por un lado, se desentiende de los problemas de la explicación histórica, de la causalidad, de la verdad, de la justificación, de la

argumentación, etc. y relega al olvido o a la insignificancia discusiones como las suscitadas por el hempeliano «covering-law model». Por otro, cuestiona la pertinencia y, por tanto, la subsistencia del vocabulario de la descripción y la explicación como herramientas útiles para dar cuenta del trabajo del historiador; en su lugar, propone conceptualizar las unidades discursivas en términos de representación, vinculando esta preferencia con la decisiva postulación de un acercamiento a la escritura de la historia desde el punto de vista de la estética. La premisa de este giro es la proximidad en que se encontrarían el arte y la historiografía en cuanto ambos ofrecen una representación del mundo. La representación, sin embargo, a diferencia de lo que impondría una lectura referencialista, debe ser concebida sin ninguna pauta externa y sólo en los términos del propio medio representacional. Siguiendo la inspiración de Hayden White (particularmente en su obra temprana: p.ej. en «The Burden of History»), la nueva filosofía de la historia se propone emancipar a la escritura histórica de las constricciones de veracidad asociadas al imperativo de una representación fidedigna del pasado. En términos afirmativos, se trata para ella de hacerse cargo del carácter inevitablemente sustitutivo que posee el texto histórico. Dado que el pasado constituye, por definición, una realidad ausente, su sustituto tiene una entidad propia que debe ser juzgada partiendo de sus propios principios formales. Sólo las proposiciones individuales, aislables, que integran el discurso del historiador pueden ser pasibles de una adjudicación de verdad o falsedad; la unidad textual misma, en cambio, es estimada por su pregnancia significativa, por el punto de vista que preside su construcción, por el tipo de interpretación (es decir, de sentido *añadido* al conglomerado fáctico) que ofrece, de modo que el conjunto de estos atributos y no la «representación fiel» del pasado ausente es lo que hace a una obra histórica más o menos plausible o convincente.

- Un rasgo ostensible de la nueva filosofía de la historia es su convicción de formar parte de un movimiento intelectual más amplio que rechaza, con escepticismo e ironía, las pretensiones esencialistas de las ciencias humanas y que, en el campo del conocimiento histórico, tuvieron expresión en el

propósito científico de la historiografía moderna. Dejando de lado la aspiración de apresar «la esencia del pasado» (en sus distintas especificaciones y desde diferentes perspectivas teóricas), otro tipo de historiografía emergente buscaría sustituir las «estructuras macrohistóricas» por «situaciones y conexiones vitales microhistóricas» como objeto de la atención del historiador. Los más connotados orientadores de la nueva filosofía de la historia, F.R. Ankersmit y Hans Kellner, han decidido llamar «postmodernista» tanto a la historiografía que sienten consonante con su reflexión como a su propia opción filosófica. Que el término puede servir, en efecto, como señal de reconocimiento es algo que se puede comprobar en la naturalidad con la que los mismos historiadores han acogido la denominación como conveniente para designar la nueva dirección de sus trabajos. Así, en un intercambio carente de toda conexión con la filosofía de la historia y referido más bien a las preferencias metodológicas y temáticas de ciertos historiadores, la revista «Past and Present» debatió, hace unos años, la pertinencia de tal rótulo.

- Para enmarcar, en definitiva, a esta corriente en un marco histórico más amplio, se puede decir que, mientras en el pasado la filosofía de la historia se inspiró en el pensamiento teológico, metafísico, científico-natural o científico-social (y, en sus recientes versiones «críticas», en criterios epistemológicos), ahora -y siguiendo el lejano precedente de Croce- extrae sus recursos de la teoría y la práctica de las artes y la literatura, pero en un estado de estas últimas en el que ya han sido impregnadas o cribadas por el formalismo estructuralista y el antifundamentalismo deconstruccionista. Esto ha llevado a que, con el relegamiento de las concepciones bautizadas «esencialistas», se abandone también la tensión cognoscitiva hacia el referente, sustituida entonces por un interés intransigente y exclusivo en los artefactos textuales que lo aluden. La intelección del pasado es tamizada por la reconstrucción de su organización discursiva y ésta por la del género de escritura que la subtiende. La confluencia de diversas perspectivas y la indistinción categorial de sus objetos ha suscitado una dilatación de la disciplina: la nueva filosofía de la historia se constituye como hibridación

de teoría literaria, crítica, cultura, historia intelectual y filosofía deconstructiva.

Conclusiones

La «nueva» filosofía de la historia es, sin duda, nueva en tanto emergente y diferenciada de la que prevaleció en los mismos medios académicos que sirven de marco a su programática declaración de ruptura e innovación (por ejemplo, la revista «History and Theory» de la Wesleyan University). Pero es, sobre todo, *otra* en la medida en que el objeto que busca constituir sólo tiene una relación mediada y aún elusiva con aquel sobre el cual recayó la meditación de la filosofía y que, con las normales transformaciones e incitaciones de época, aún subsiste en ella. En este sentido, y puesto que el léxico cuenta, se puede recordar que no hay sólo una manera de entender la distinción entre una filosofía de la historia dogmática y otra crítica: basta registrar, por ejemplo, los contenidos diversos que estos términos pueden tener en las elaboraciones de Schnädelbach. La verdadera diferenciación entre la «nueva» filosofía de la historia y la consensual es equivalente y homóloga del desdoblamiento semántico y lógico que distingue en la historia lo propio de las *res gestae* y lo referido a la historia *rerum gestarum*. Pues, aunque existan antecedentes al respecto, sólo ahora, con la «nueva» filosofía de la historia queda consumada en un sentido irreversible la transición de la historia-objeto a la metahistoria y del interés por el sentido de la cristalización de lo humano en el pasado a la inspección formal de las modalidades discursivas en que ese interés se manifiesta. La brecha es profunda, porque si bien siempre existió, en proporciones diversas, en cada historiador y en cada filósofo de la historia, una remisión recíproca de la orientación intencional al pasado a los recursos intelectuales que permiten su ejercicio, del interés por lo transcurrido al concepto que busca hacerlo inteligible, sólo ahora la oclusión del referente o su elusión agnóstica, la axiomática celebratoria de «la ausencia» del pasado deja paso a la autorreferencialidad de su figuración como nuevo objeto de la reflexión histórica. La nueva filosofía de la historia abandona

las *res gestae* a una suerte de dispersión atomista y refiere todo conato de síntesis intelectual a una organización textual cuya aptitud persuasiva queda librada al dictamen de un juicio estético que se expedirá sobre sus cualidades formales. En cuanto declarada «lectura esteticista de los textos históricos», postula el carácter autorreferencial del lenguaje narrativo y la indeterminabilidad de su conexión con estados de cosas extratextuales; no se pronuncia sobre el pasado sino sobre su sustituto figurado, al que coteja con otras creaciones sustitutivas al modo en que el crítico de arte compara y valora la calidad de un cuadro tomando en cuenta sólo sus inherentes recursos pictóricos. En esta *connoisseurship* de la obra histórica basada en criterios estilísticos comienza y termina la fórmula programática de la nueva filosofía de la historia.

La relegación parentética a la que esta corriente somete las cuestiones del referente, su excluyente concentración en los atributos formales de una representación autonomizada de la cosa representada, su abstención principista del criterio de verdad histórica, su disolución del fundamento cognoscitivo del juicio moral sobre el pasado, han generado un comprensible recelo que no dejó de influir sobre los practicantes de la «nueva» filosofía de la historia. Se puede advertir, al menos en algunos de ellos, una atenuación forzada -y también contradictoria- de sus planteos que lleva a un Lionel Gossman, por ejemplo, a proponer una «historiografía racional» en virtud de la cual sea alcanzable «un punto medio entre la verdad absoluta y la arbitrariedad irracional, o 'decisionismo'» y a aceptar, también, una especie de principio de codeterminación que permite afirmar que «la narrativa determina la evidencia en la misma medida en que la evidencia determina la narrativa». Más significativo es el hecho de que el adalid de la corriente, Hayden White, una vez enfrentado con el problema de la representación histórica del genocidio, se haya inclinado por un necesario tipo de adecuación entre hechos y figuraciones: contenidos fácticos como los crímenes masivos requerirían un «género noble» de representación y ninguna «distorsión de los hechos» le estaría permitida al lenguaje figurativo. Esta admisión está, seguramente, muy lejos de las prevenciones

de la nueva filosofía de la historia que, en las palabras de Kellner, busca resistir e impugnar «el autoritario discurso de la realidad».

Distinguiendo con granos de sal. Una reflexión analítica sobre la narrativa de E. P. Thompson.

Claudio Viale y Alicia Grinspan

Universidad Nacional de La Plata

I.

El propósito del presente trabajo es considerar, dentro del campo de la epistemología de la historia, algunos aspectos problemáticos en la narrativa de E.P. Thompson. Más específicamente, examinaremos un proceso desarrollado por dicho autor en su libro *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*: la adopción del metodismo por parte de importantes sectores de la población inglesa entre 1790 y 1830.

Teniendo en cuenta la ubicación temática de este trabajo, consideramos pertinente establecer que consideramos “que la historia es el conocimiento del pasado relatado o también que el conocimiento histórico está compuesto de proposiciones narrativas.”¹ Creemos, además, que en la sucesión de proposiciones que componen la narración histórica, tal como afirma Danto, están contenidos “elementos de explicación o de interpretación”,² sin los cuales el relato histórico no se sostiene como tal. Consideramos, sin embargo, que es lícito interrogar a una narración histórica acerca de su alcance explicativo, en términos del establecimiento de

1 Aron Raymond (1996) p .113.

2 Danto Arthur (1989) p. 38.

inferencias causales adecuadas entre las proposiciones que la integran, es decir explicitar los mecanismos que articulan la relación entre los eventos reconstruidos a través de las proposiciones narrativas. Tal es nuestro objetivo al analizar el proceso narrado por E. P. Thompson. Además del necesario recorte del proceso a nivel histórico, dos cuestiones centrales relativas a la producción histórico-epistemológica de Thompson no serán consideradas más que en su relación con el tema propuesto: el papel atribuido por Thompson a los actores y el concepto de experiencia en su concepción de la explicación histórica, fundamentales en su discusión con el marxismo estructuralista, por un lado; y por el otro, su postura epistemológica, explicitada en el libro *Miseria de la Teoría*, y la relación entre dicha postura y su producción histórica.

II

El proceso narrado por Thompson está centrado en la capacidad del metodismo de “servir simultáneamente como religión de la burguesía y amplios sectores del proletariado”³ y la oscilación constante entre radicalismo político y resurgimiento religioso, todo esto enmarcado en la desorganización de la vida cotidiana que empezaba a producirse como consecuencia de los inicios de la Revolución Industrial.

Al abordar el problema de la composición social ambivalente del metodismo, Thompson intenta explicar cómo una misma doctrina puede servir a intereses que considera abiertamente contrapuestos. Comienza su análisis considerando al metodismo como “excepcionalmente bien adaptado a los propietarios de fábricas”,⁴ en tanto que contribuía decisivamente a eliminar los “paroxismos del trabajo” propios de una mano de obra de hábitos eminentemente precapitalistas, con su insistencia en el autodisciplinamiento como camino a la salvación y

3 Thompson, (1989), p. 394.

4 *Ibíd*, pag 394.

a conjurar el peligro de desorden social, con su condena al radicalismo político. El objetivo era “convertir al trabajador en su propio capataz de esclavos.”⁵ Al decir de Thompson, “el sistema fabril exige una transformación de la naturaleza humana”, transformación a la que el metodismo habría contribuido decisivamente: de allí “la utilidad, desde el punto de vista de los patronos, de que se extendieran los valores puritanos...a la clase obrera.”⁶

Si bien el metodismo es descrito por Thompson, en su práctica cotidiana, como una religión ferozmente represiva, capaz de llevar a cabo una “desorganización capital de la vida humana”,⁷ a través de la represión de la sexualidad y la alegría, el culto moravo a la muerte, el sometimiento a una nueva y férrea disciplina laboral, etc, el grueso de las conversiones producidas entre 1790 y 1830 corresponden a las comunidades obreras y campesinas, lo que le permite afirmar que “el metodismo eran los pobres.”⁸ Para Thompson, elementos poderosos actuarían propiciando oleadas de conversiones masivas: el continuo adoctrinamiento, a través de sermones, escuelas y grupos de discusión; frente al exclusivismo calvinista, el metodismo ofrecería a los pobres “una cierta igualdad de oportunidades en el pecado y la gracia”,⁹ eliminando las barreras doctrinarias de la “llamada”; la relativa democracia organizativa de las iglesias metodistas, que recuperaba una vieja tradición disidente; y la conservación de la gracia, a través del servicio a la Iglesia, el cultivo del alma y “una metódica disciplina en todos los aspectos de la vida”¹⁰ proporcionaría el “único grupo comunitario que

5 *Ibíd*, p. 396

6 *Ibíd*, p. 395.

7 *Ibíd*, p. 411.

8 *Ibíd*, p. 389.

9 *Ibíd*, p. 403.

10 *Ibíd*, p. 405.

conocían en el desierto de la revolución industrial.”¹¹ Una razón más es aducida por Thompson bajo el título de “las consecuencias psíquicas de la contrarrevolución”, que determinarían que, durante las guerras napoleónicas se produjera, simultáneamente a la represión del jacobinismo “...la mayor expansión del metodismo... acompañado por nuevas demostraciones de histeria”. Esta vinculación es considerada, hipotéticamente, en términos de una “...oscilación, con el resurgimiento religioso en el polo negativo y la política radical en el positivo” De este modo “...es posible que el surgimiento religioso tomara el relevo exactamente en el momento en que las aspiraciones políticas o temporales se enfrentaran a la derrota.”¹² Thompson señala que “no se trató tanto de inhibir esas energías como de desplazarlas... y confiscarlas para ponerlas al servicio de la Iglesia”; de ese modo, “...las energías y emociones que eran peligrosas para el orden social... se liberaban”¹³ a través de los rituales religiosos y de las diversas formas de histeria milenarista que cíclicamente reaparecían entre las comunidades obreras y campesinas.

Tras esta elaboración subyace la idea de que “cualquier religión que ponga un fuerte acento en la vida futura es el milenarismo de los derrotados y los desesperados.”¹⁴ La derrota de los movimientos políticos llevaría entonces al desplazamiento de las esperanzas temporales hacia el refugio en el consuelo religioso de la vida futura. Y, en épocas de “privaciones o de agitación política ascendente”, el paso de la histeria religiosa al radicalismo político se realizaba con relativa facilidad.

11 Ibid, p. 404.

12 Ibid, p. 435.

13 Ibid, p. 408 y ss.

14 Ibid, p. 424.

III

Uno de los rasgos más extraordinarios del metodismo para Thompson es su carácter ambiguo que le permitió unir las voces de dominados y dominantes en los mismos himnos y plegarias. Denominaremos a esta característica la *doble utilidad* del metodismo. ¿Explica Thompson cómo y por qué el metodismo funcionó de esa forma? Jon Elster en su libro *Uvas Amargas* se hizo esta misma pregunta y contestó que, al menos en la explicación de por qué se hicieron metodistas los fabricantes, la narración de Thompson es insatisfactoria.¹⁵ El punto central del argumento elsteriano es que, salvo que los fabricantes hayan sido *abiertamente sofisticados* y que por ende se hicieran metodistas sólo por el hecho de tener mano de obra disciplinada, los *subproductos* que produjo el metodismo -esto es disciplinamiento- no constituyen una explicación adecuada.

Con respecto a la conversión de los sectores campesinos y obreros -sectores populares- Thompson aduce tres razones por las cuales se convirtieron al metodismo a pesar de ser una religión, en principio, tan contraria a sus intereses. Llamativamente, Thompson no incluye entre estas razones las ventajas doctrinarias del metodismo, es decir, su igualitarismo espiritual. De las razones ofrecidas, la primera es el adoctrinamiento directo. Este tópico plantea varios problemas: por un lado para Thompson el metodismo "eran los pobres"¹⁶ y por el otro *adoctrinar* se relaciona con una jerarquía que impone sus creencias. El razonamiento crítico que podemos establecer es simple: o bien el metodismo no eran los pobres o bien el adoctrinamiento directo no es una razón válida como explicación. Pero concedamos que el metodismo eran los pobres y que eran adoctrinados, esto no salva a Thompson de establecer un argumento circular ya que si a las escuelas dominicales asistían miles de niños pobres y sus padres

15 Elster, Jon, (1988), pp. 168-9

16 Thompson, E.P, (1989), pp. 168-9.

caminaban kilómetros para escuchar predicar a algún pastor era sencillamente porque *ya eran* metodistas.

La segunda razón aducida por Thompson es que el metodismo ofrecía una nueva comunidad a sectores que a causa de la Revolución Industrial estaban perdiendo la suya. Este es, sin duda, el mejor y más plausible intento de explicar, por parte de Thompson, por que las conversiones masivas al metodismo de obreros y campesinos eran racionales, e inclusive podría explorarse la viabilidad de la formulación thompsoniana a través de la teorización de Michael Taylor acerca de racionalidad de la cooperación condicional en comunidades campesinas.¹⁷

En la tercera razón que plantea Thompson, es decir las consecuencias psíquicas de la contrarevolución, las energías de los obreros-campesinos están puestas en el radicalismo político que derrotado cae en los brazos de la resignación religiosa y el consuelo metafísico, para luego, volver al radicalismo político, etc. No es nuestra intención cuestionar la plausibilidad histórica de la formulación de Thompson, sino sostener que, tal como aparece formulado el planteo, exige aceptar un inadmisibles núcleo duro de energía emocional que se mantendría constante a lo largo del proceso, y que no siendo satisfecho por uno de los polos de la oscilación deba necesariamente inclinarse hacia el otro. Por otro lado, Thompson calificando positivamente al radicalismo político y negativamente al milenarismo, sin más fundamentación que la que permite inferir de su posicionamiento político, incurre en la violación de sus propios postulados metodológicos ya que para el historiador inglés "antes de establecer el proceso causal tenemos que dejar nuestros valores a un lado", o en otras palabras: *conocer los hechos*, para, una vez que están establecidos, buscar en ellos a *nuestros paladines*, o en palabras de Thompson, encontrar su "significación para nosotros."¹⁸

Esta ambivalencia entre escritos históricos y concepciones

17 Taylor, M., (1990).

18 Thompson, E.P., (1981), p. 71.

epistemológicas, quizás sea uno de los rasgos más sobresalientes de la obra de E. P. Thompson. Tal como le ha criticado Theda Skocpol, los escritos históricos de Thompson muestran una preocupación mayor por los efectos políticos y estéticos que por encontrar "...inferencias causales adecuadas",¹⁹ crítica que consideramos acertada. En la obra analizada, la presentificación²⁰ de Thompson es constante y evidente, contradiciendo sus postulados epistemológicos, ya que en la *Miseria de la Teoría* sostiene que "no se inventa el proceso" y agrega que "los procesos acabados de cambio histórico... ocurrieron de verdad, y la historiografía puede falsearlos o entenderlos mal, pero no puede en lo más mínimo modificar el estatuto ontológico del pasado."²¹

A la falta de mecanismos causales adecuados podemos agregar aspectos especialmente problemáticos, presentes no sólo en el proceso descripto sino también en las formulaciones epistemológicas de Thompson, aunque no siempre en forma coincidente. La contraposición de sus escritos epistemológicos con sus escritos históricos es necesaria ya que es perceptible una amplia brecha entre ellos -como intentamos mostrar en nuestras anteriores referencias a su ambivalencia con respecto a una *teoría de la significación, la relación hecho/valor, el status del pasado, el papel del narrador y el retrospectivismo*. Establecer esta brecha no implica en lo absoluto considerar sus posiciones epistemológicas como aceptables desde nuestra perspectiva, aunque la crítica de las mismas excede las posibilidades de este trabajo.

19 Skocpol, Theda (1994) "...los sociólogos históricos interpretativos pueden ser casi siempre señalados por su despreocupación por establecer razonamientos explicativos válidos" (pag 168)

20 Parret (1993) por *presentificación* se entiende la presencia del sujeto-intérprete dentro de las secuencias semióticas.(vease pp. 44-6 y 99 y ss.) La paradoja en la teorización de Thompson es su *excesiva* presentificación en sus escritos históricos que contrasta con el *realismo ingenuo* de sus concepciones epistemológicas.

21 Thompson, (1981), p. 70.

BIBLIOGRAFÍA

- Aron, R., (1996), *Lecciones sobre la historia*, MéxicoFondo de Cultura Económica, México.
- Danto, A. C., (1989), *Historia y Narración*, España, Editorial Paidós, Barcelona.
- Elster, J., (1988), *Uvas Amargas*, Barcelona, España, Ediciones Península.
- Parret, H., (1993), *Semiótica y Pragmática*, Bs As, Argentina, Edicial S. A.
- Skocpol, T., (1994), «Estrategias recurrentes y nuevas agendas en Sociología Histórica» incluido en *Historia/Sociología/ Sociología Histórica*, compilación de Waldo Ansaldi, Bs As, Argentina, Centro Editor de América Latina.
- Taylor, M., (1990), «Racionalidad y acción colectiva revolucionaria», incluido en la revista *Zona Abierta*, Madrid, España 54-55.
- Thompson, E. P., (1989), *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*, Barcelona, España, Editorial Crítica.
- Thompson, E. P., (1981), *Miseria de la Teoría*, Barcelona, España, Editorial Crítica.

Filosofía y Género

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

Género, fraternidad y Revolución Francesa: Algunas Perspectivas

Maira Carriquiriborde y Lidia Bozzachi

Universidad Nacional de La Plata

La fraternidad revolucionaria se presenta como un ideal universal, acompañando a los postulados de libertad e igualdad. Estas últimas dos nociones poseen vigencia simbólica como universales, lo que les confiere su carácter crítico de las instituciones vigentes. La fraternidad, en cambio, al estar teñida por los intereses del genérico masculino, que la antecede a modo de una agrupación previa más consolidada, limita el alcance de la libertad y la igualdad. Identifica estas nociones con el grupo de los varones libres e iguales, y legitima la exclusión de las mujeres del ámbito público en el que tiene lugar la acción política, hasta nuestros días.

El pensamiento de la Ilustración no está exento de tensiones internas. En *La Ilustración olvidada*, Alicia Puleo sostiene que "la contradicción que surgirá entre el deseo de cambio, el imperativo moral de crítica a las estructuras vigentes; y el progresivo avance del conocimiento de las ciencias naturales, que impone un punto de vista determinista, biologicista», es inherente al pensamiento ilustrado.

El conocimiento naturalista legitima el intento de mantener a las mujeres en sus roles tradicionales, confinándolas al ámbito de lo privado. La subordinación

natural de las mujeres se construye "apelando a una naturaleza biológica que predestinaría su destino como individuos.»¹ Esto se traduce en la dependencia de las mujeres al colectivo de los varones y en su exclusión de la política en tanto ámbito público.

La vertiente crítica, a diferencia de la vertiente naturalista, se opone a la legitimación por la tradición y la naturaleza y, apelando a la razón en todos los ámbitos, sólo reconoce como legítimo el ámbito que sobrevive a su crítica. Esta crítica es la que permite a las mujeres interpelar al poder patriarcal desde las premisas mismas del poder político, sentando las bases de los movimientos reivindicativos.

La Revolución Francesa, animada por los ideales de la Ilustración, está signada por la contradicción descrita en los párrafos anteriores. Así, para el pensamiento naturalista, la relación entre los ideales revolucionarios -libertad, igualdad y fraternidad- no presenta tensiones intrínsecas porque las dos primeras remiten al sujeto moderno (de género exclusivamente masculino). En este sentido, Carole Pateman afirma que "libertad, igualdad y fraternidad forman una trilogía revolucionaria porque la libertad y la igualdad son los atributos de la fraternidad que ejerce la ley del derecho sexual masculino.»² Para la corriente crítica, en cambio, la relación entre los tres postulados revolucionarios revela ciertas tensiones. En efecto, en esta vertiente de pensamiento existe una diferencia en el rango de generalidad de estas tres nociones: mientras que la libertad y la igualdad son universales, la fraternidad, como ha señalado Ma. Xosé Agra, conlleva la noción de grupo (fratría), la reducción de lo universal a lo general y la hipostatización del grupo por el todo.³

Nuestra hipótesis es que la fraternidad introduce la limitación en

1. Puleo, A. (1993), *La Ilustración olvidada*, Madrid, Anthropos, p. 16.

2. Pateman, C., (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, p. 160.

3. Cfr. por ej, Agra, María Xosé "Fraternidad. (Un concepto político a debate)», en *Revista Internacional de Filosofía política*, 1994, N°3

las nociones de libertad e igualdad, al integrar junto con ellas la tríada revolucionaria. Esta limitación responde a los intereses de género de uno de los grupos constitutivos de la fraternidad: el genérico masculino. Por medio del recorte de la universalidad a su medida, el grupo de varones persigue la preservación de los espacios de poder que tradicionalmente le han sido asignados por el patriarcado, y la ocupación de los nuevos espacios producidos por el reordenamiento político-social de la Revolución. Ésta carece, entonces, de su proclamado carácter universal al representar una nueva forma patriarcal que perpetúa las nociones de igualdad y libertad como exclusivamente masculinas, lo que permite a los varones como género continuar excluyendo del poder público a las mujeres.

Las nociones de igualdad y libertad fueron sancionadas como universales por el contrato social, aunque de hecho sirvieron para legitimar las pretensiones de un grupo (el genérico masculino) de constituirse en el único grupo de poder del Estado moderno. Sin embargo, su vigencia simbólica como universales se extendió más allá del grupo de varones, proporcionando legitimación al libre accionar reivindicatorio de las mujeres. La fraternidad revolucionaria, a diferencia de la igualdad y la libertad, incorpora elementos heterogéneos que explican su accionar práctico diverso como grupo en las diferentes etapas de la Revolución. Esta fraternidad (revolucionaria) contiene como parte integrante a la fraternidad masculina, entendida ésta como "una especie de *pacto juramentado* por el que cada varón se reconoce para ser reconocido por el otro, al que a su vez reconoce, como aquél que *puede poder*, como el candidato a la ocupación de un *ubi* en ese espacio, rígido y metaestable a la vez, que se autoconstituye al mismo tiempo como ordenador de los otros espacios."⁴ Así, la misma constitución del genérico masculino implica una fraternidad, destinada a conservar su hegemonía, que sus miembros detentan en cualquier momento de agregación-desagregación. Esta fraternidad es previa a la universalización de las nociones de igualdad y libertad, y remite a pactos anteriores al contrato

4 Amorós, C., (1987), "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas", *Arbor*, Madrid, p. 121.

social.⁵ La hegemonía de la fraternidad masculina marcará la dinámica de la fraternidad revolucionaria y condicionará su posterior desagregación en la serialidad.

La fraternidad revolucionaria, que se constituye para derrocar al Antiguo Régimen necesita, sin embargo, de la acción de las mujeres para asegurar sus objetivos. Al analizar la dinámica histórica de la Revolución Francesa resulta llamativa la magnitud de la actividad revolucionaria de las mujeres. Para Amelia Valcárcel, el recambio de las élites siempre ha necesitado de mujeres cultas: "En Europa las necesitaron [...] contra el Antiguo Régimen en el [siglo] XVIII." ⁶ Así, la fraternidad masculina se ve obligada a distender sus lazos de tensión pseudosintéticos y a constituirse como formación serial contenida por la fraternidad revolucionaria. En tanto que praxis revolucionaria, la libre actividad (pública) de las mujeres es entonces permitida y alentada. Geneviève Fraisse afirma que "por su función reproductora de la especie la mujer posee un engranaje de mediación para acceder al espacio público sin entrar directamente en él: la influencia. Esta posición podría ser el punto de unión entre el Antiguo y el Nuevo Régimen." ⁷ El carácter público que la influencia adquirió en los inicios de la Revolución, provocó, sin embargo, la condena de las mujeres que ejercían esta mediación. Esta condena refleja la existencia de una fraternidad masculina que opera a nivel político-social, efectuando recortes de carácter moderado que signan la política monárquico-burguesa del período Constituyente. Desde 1789, la pretendida universalidad de los tres postulados es limitada al grupo de varones y la participación de las mujeres en los clubes, secciones y milicias populares sólo persigue mostrar el peso numérico de la Nación de los hijos de Francia frente al Rey-padre.

5.Cfr. Pateman, Carol op. cit.

6.Valcárcel, A., (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, p. 82.

7.Fraisse, G., (1991), *Musa de la Razón*, Madrid, Cátedra.

Las mujeres son aceptadas como miembros de la fraternidad revolucionaria, en tanto ésta disputa el poder. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, que olvida los reclamos de las mujeres contenidos en los Cuadernos de Quejas abiertos desde la convocatoria de los Estados Generales, hace evidente los primeros avances de reestrechamiento de los lazos de la fraternidad masculina, limitando la participación política de las mujeres.⁸ Este estrechamiento se agudiza cuando la Revolución se consolida y la participación femenina deja de ser necesaria para sus fines. Tanto la fraternidad masculina como la revolucionaria se constituyen en grupo juramentado en el Estado Jacobino, consumando los intereses del genérico masculino burgués de hegemonizar el poder. A partir de 1793, la República Jacobina rompe la alianza con la *sansculotterie* de los barrios parisinos que la había llevado al poder. Esto se evidencia en que los representantes jacobinos se muestran como únicos mediadores entre la Asamblea y el pueblo llano, lo que les permite practicar la política del Terror para eliminar a quienes designa como traidores. Entre éstos se encuentran cualquier otro grupo de interés y todas las mujeres.⁹ Éstas son heterodesignadas como el espacio del "pacto-Otro."¹⁰ Es decir, las mujeres son "el lugar mismo de la proyección paranoica contra el que se sella y se refuerza el juramento de fidelidad revolucionaria de los pares: en el pacto con el Diablo. Es la Bruja."¹¹ Madame Roland, Olympe de Gouges y Théroine

8. Cfr., por ej., Buttafuoco, A. "Libertà, Fratemità, Uguaglianza: per chi?», en *Atti del Seminario Esperienza storica femminile nella età moderna e contemporanea*, Roma, Unione delle Donne, 1988.

9. Cfr., por ej., Sobul, A., (1983), *Comprender la Revolución Francesa*, Barcelona, Crítica-Grijalbo,.

10. Amorós, C. "Revolución Francesa y Crisis de Legitimación Patriarcal», Buenos Aires, en *Hiparquia*, marzo 1996. p. 34.

11. Idem. pág. 35.

de Méricourt constituyen víctimas paradigmáticas de la salvaje represión que opera a partir del año 1793.

En la contracara del Terror, la Fraternidad (masculina) también sirve para excluir del espacio de poder (conquistado por la fraternidad revolucionaria) a las mujeres, heterodesignándolas en el lugar de la madre, referente homologable a la unidad de la fratría. Así, Amorós sostiene que "el grupo juramentado por una concentración excesiva de la tensión sintética de todo él en cada uno de los agentes prácticos que lo constituyen, encuentra un cierto alivio proyectando su unidad práctica -que no es tal sino como esquema regulador de las prácticas individuales de sus miembros- en una unidad ontológica que no puede lograr aunque sería su *desideratum*." ¹²

El Terror se agudiza a partir de la ejecución de Luis XVI (considerada un acto de protección a la Nación), que preanuncia la fase de radicalización de la Revolución y el repliegue de la fraternidad que queda evidenciada en la política del año II (1794), cuyas acciones oscilarán entre el Comité de Salvación Pública y el cadalso.¹³ La fraternidad (masculina y revolucionaria) se exhibe confundiendo sus intereses con los de la Nación toda, por lo que 'grupo de interés' y 'Nación' se vuelven intercambiables.¹⁴

El cierre de los clubes femeninos evidencia que las mujeres que habían participado en la Revolución viendo en ella su oportunidad de incorporarse a la nueva vida política, garantizando así sus derechos de ciudadanía y propiedad, habían cometido un error.

Después del 9 de Termidor, la Asamblea dispone el arresto de Robespierre y sus amigos, que son ejecutados. Se inaugura así el Período

12. Amorós, C., (1990), "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales" en *Violencia y Sociedad patriarcal*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, p. 13.

13. Cfr., por ej., Vovelle, M., (1985), *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*, Barcelona, Crítica.

14. Cfr., por ej., Furet, F. (1980), *Pensar la Revolución*, Barcelona, Petrel.

termidoriano, fundado en la política de la tolerancia que debilita el dinamismo popular en los años III y IV. Las buenas intenciones que auguran la reconciliación nacional encubren, sin embargo, a la fraternidad (masculina y revolucionaria) consolidada en el Estado jacobino bajo el manto de la política democrática. La Constitución del año III se abre con una Declaración de Deberes que pretende contrabalancear la Declaración de los Derechos... a la vez que rechaza el sufragio universal, mostrando así el sello con el compromiso burgués en un intento por poner fin a la Revolución.¹⁵ Nunca más oportuna la declaración de Boissy d' Anglas: " Un país gobernado por propietarios está dentro del orden social", ¹⁶ una propuesta política que, al excluir a las mujeres del orden social, pues éstas no eran propietarias, estrecha los lazos de la fraternidad masculina al serializar definitivamente a la fraternidad revolucionaria.

Por lo que hemos sostenido hasta ahora, la noción de fraternidad revolucionaria no puede prescindir de la fraternidad masculina operante en la sociedad, que condiciona el accionar de la primera. Así, la introducción de la fraternidad en la tríada revolucionaria destruye la universalidad racional, legitimadora del orden político instaurado por la Revolución. Limita, reduciéndolas a su rango de generalidad (la del genérico masculino) las nociones de libertad e igualdad. Consolida la lógica de la inclusión (de los varones)- exclusión (de las mujeres) en la esfera cívica, consolidando hasta hoy las limitaciones de la democracia representativa .

15 Cfr. por ej., Vovelle, M., *op. cit.* y Bergeron, Furet y Koselleck, (1995), *La época de las revoluciones europeas*, Madrid, Siglo XXI.

16. Vovelle, Michel, *op. cit.*, p. 60.

Utopía vs. Filosofía. Análisis de una dicotomía.

Ana María Bach

Universidad de Buenos Aires

Tradicionalmente se ha planteado un divorcio entre utopía y filosofía, se ha señalado que el pensamiento utópico no es filosófico, pero en esta presentación se sostiene que este tipo de pensamiento no es incompatible con el filosófico como se puede apreciar en el campo de la filosofía feminista, que considera que la relación entre utopía y filosofía fue erróneamente postulada como otra de las dicotomías del pensamiento patriarcal. El objetivo es entonces mostrar que el pensamiento utópico aún tiene vigencia con la condición de tener en cuenta no sólo algunas de las características compartidas por todas las utopías, sino también su evolución histórica y social desde las utopías clásicas hasta las feministas.

Describiré primero algunas de las características de las utopías, señalaré luego algunas posiciones en contra del pensamiento utópico, para finalmente presentar las diferencias y semejanzas con algunas posiciones de la filosofía feminista que denuncian la falacia de oposición entre utopía y filosofía.

Acerca de lo que se entiende por utopía

La etimología misma de la palabra utopía, no-

lugar, preanuncia la dificultad que se presenta al pretender definirla con precisión. El concepto de utopía ha variado considerablemente a lo largo de la historia y de acuerdo con las necesidades sociales, y de ninguna manera se la ha presentado en forma unívoca. Como modo de aproximación, es conveniente recordar qué se entiende por utopía y por utopismo, para luego recorrer algunas de las características que se le han atribuido.

Habitualmente se distingue a las diversas utopías, en tanto formas del género literario, del pensamiento utópico o utopismo entendido como pensamiento creativo y crítico que proyecta mundos sociales alternativos que podrían realizar las formas mejores de ser basados en principios racionales y morales, o descripciones de la naturaleza humana y su historia, o posibilidades tecnológicas imaginadas. La capacidad imaginativa del pensamiento utópico parte de la crítica de una realidad hostil y busca proponer la forma de cambiar esas condiciones de existencia como, por ejemplo, la desigualdad social, la explotación económica o la represión sexual.¹

Es difícil separar a la utopía del pensamiento utópico, ya que en cierto sentido se implican mutuamente. Por ejemplo Sargisson² los identifica al considerar que las utopías son formas del pensamiento utópico, en cambio pensadores como Bloch y Marcuse distinguen entre utopías “abstractas” y “concretas” de acuerdo a cómo juegue en ellas el pensamiento utópico. Mientras las abstractas son producto de sueños, las concretas son las que se basan en una crítica social teórica. Otros autores se refieren a las abstractas como “utopías” con una clara connotación peyorativa, al tiempo que denominan pensamiento utópico a las concretas.

En las utopías, consideradas como género, se supone que la naturaleza humana es maleable para lo mejor, así en las utopías clásicas

1 Cf. “Utopianism” en Honderich, Ted (ed.), (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, Oxford University Press.

2 Cf. en Sargisson, L., (1996), *Contemporary feminist utopianism*, London, Routledge.

como la *República* de Platón,³ la *Utopía* de Tomás Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella y en el pensamiento de los socialismos utópicos de Saint-Simon, Owen y Fourier, se conciben comunidades perfectas y en estos casos suele hablarse de eutopías, *eu-topos*, el buen lugar, el lugar de la felicidad. Pero aunque compartan la idea de la flexibilidad humana hay utopías que muestran la manipulación para lo peor en cuyo caso se habla de distopías, lugares de desorden.

En adelante hablaré de *utopía* para referirme al género literario que se presenta con una gama muy variada que va desde la Utopía de Moro (de la que recibe su nombre como género) hasta los cuentos de ciencia ficción de Bradbury y la literatura fantástica, y de *pensamiento utópico* o de *utopismo* al que no sólo inspira la producción de utopías sino al que juega un papel genuino en relación al cambio realizable en el futuro de las condiciones sociales existentes a partir de la crítica científica de la realidad.⁴

Aunque difícilmente se puedan tratar en forma aislada, consideremos ahora las características de este pensamiento utópico: es crítico de la realidad social, actúa como motivación para el cambio, es intencional (intenciones relacionadas con la convivencia social), tiene capacidad imaginativa, sigue un método y es transgresor.

Veamos en primer término cómo se entrelazan las características de crítica y de motivación. El pensamiento utópico es una *forma de crítica social* que al proyectar mundos alternativos ayuda a relativizar el presente y, al explorar alternativas concretas y posibilidades realizables, puede

3 Se incluye a *República* por estar citada habitualmente en la bibliografía sobre el tema, aunque no es conveniente pasar por alto que en realidad no corresponde calificar como utopías a las anteriores al Renacimiento, momento en el que aparece la obra de Tomás Moro que da el nombre al género y momento en el que se produce una profunda crisis social como es el paso de la economía feudal a la capitalista. Varios autores consideran que las utopías comienzan a partir del capitalismo.

4 Queda excluido de esta acepción el pensamiento de los socialistas utópicos como momento precientífico de la sociología.

conducir a cambios practicables y a mejoras, aun cuando se presente en formas de distopías. Así el pensamiento utópico actúa como *motivador*, como motor de cambios ya que al pensar en una mejora posible del *statu quo* al tiempo que da sentido al compromiso crítico, también incita a lograr un cambio real en la acción política.

Otra característica a la que se le asigna importancia es la *intencionalidad*, que Horkheimer introdujera como nota distintiva del pensamiento utópico. Neussüs, quien coincide en la importancia de esta característica, señala que el rasgo más definitorio de la intención utópica consiste no en la determinación positiva de lo que se quiere, sino en la negación de lo que no se quiere, que viene dado como consecuencia de la crítica.⁵

Pero en lugar de la intención otros autores como Ruyer consideran que la nota que mejor define al pensamiento utópico no es la intención sino el *método utópico* y es donde también vemos que con esta nota se entrelaza el papel que juega la imaginación. La forma específicamente utópica es una experimentación mental de posibilidades en la que interviene la capacidad imaginativa. El método utópico pertenece al campo de la teoría y la especulación y consiste, en un sentido no tradicional, no en el conocimiento de lo que existe sino en el ejercicio de un juego de las posibles

5 Cf. Neussüs, Arnlhem, "Dificultades de una sociología del pensamiento utópico" en Muniesa, B. (ed.), (1992), *Sociología de la utopía*, Barcelona, Editorial Hacer. Distingue entre intención respecto de la forma y del contenido; "la intención utópica, en cuanto a su contenido, se manifiesta en concepciones muy diversas sobre un futuro mejor, y formalmente esas concepciones se expresan de maneras muy diversas..." Las imágenes utópicas han cambiado a lo largo de la historia de acuerdo con las necesidades de las sociedades y de los individuos pero mantienen en común la negación crítica de la época existente, con miras a un futuro mejor. Algunos autores distinguen también la intención utópica social de la que corresponde a las personas en tanto individualidades. Así entendido el pensamiento utópico se define como estrategia individual de supervivencia frente a cualquier situación indeseable que se le plantea desde un medio hostil. Este es el recurso que utiliza, por ejemplo, la protagonista de la película de Allen *La rosa púrpura del Cairo* y que también se usa en la literatura.

ampliaciones de la realidad. Ruyer afirma también que el método utópico está muy cerca de la metodología del método hipotético-deductivo en cuanto a la etapa de descubrimiento (aunque es más audaz en la utilización de analogías) y en cuanto a la forma de experimento intelectual. "A partir del método utópico, del experimentar utópico, se alcanza la verdadera utopía cuando este experimentar con posibilidades abre las puertas a un mundo nuevo. Este mundo, aunque sea pequeño ha de ser completo[...] La utopía alude siempre a una estructura total del mundo, al menos a la totalidad de un mundo social y humano."⁶ Para Ruyer la utopía tiene a la vez una función de crítica y una de construcción, y el método utópico permite conseguir el punto de intersección de la dimensión crítica, la fantástica y la científica o constructiva de la utopía.

Es a partir de la consideración de estas dimensiones, donde se entrelazan la crítica, la imaginación y el método, que aparece la última característica enumerada: la transgresión, la que diferencia el pensamiento utópico del discurso crítico teórico, ya sea científico o filosófico. En el pensamiento utópico la transgresión se plantea como norma, porque la comprensión profunda de la realidad social se logra por medio de un distanciamiento y una transgresión del *statu quo* como consecuencia de la instancia crítica, pero por otra parte la crítica utópica es ideológica porque no se critica a sí misma.⁷

Y esto lleva al tema de la relación entre ideología y utopía y a las críticas que se han hecho del pensamiento utópico.

6 Cf. Ruyer, R., "El método utópico" en Muniesa, B. (ed.), (1992), *Sociología de la utopía*, Barcelona, Editorial Hacer, p. 180. La obra de Ruyer *L'Utopie et les Utopies* es de 1950 y creo que el momento tiene que ver con su intento de mostrar que el método utópico es científico por ser una forma del hipotético-deductivo ya que no es adecuada a las interpretaciones canónicas que consideran valioso el contexto de justificación y no el de descubrimiento. No obstante es interesante la propuesta del carácter metódico ya que no deja al pensamiento utópico librado a un juego caprichoso.

7 Marin, L., (1975), *Utopías, juegos de espacios*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 93

En contra de la utopía

No hay acuerdo acerca de la relación entre los conceptos de ideología y utopía y una de las razones es que el término ideología, al igual que el de utopía, es usado en varios sentidos. (Aunque la polémica es interesante no la abordaré en esta ocasión). Mannheim señala en su obra *Ideología y utopía* la diferencia entre ambas nociones ya que el pensamiento utópico se dirige al cambio de las estructuras sociales existentes mientras la función de la ideología es preservar el *statu quo*. Pero al mismo tiempo, otros autores afirman que las utopías como fantasías irrealizables pueden asumir la función ideológica de conservar el orden existente, así como la religión y la ideología burguesa tienen un núcleo utópico al confrontar la injusticia y el sufrimiento existente con un ideal paradisíaco, en el caso de la religión, o con formas justas de existencia. Desvalorizan así el papel de la utopía.

Otra crítica al pensamiento utópico proviene de Popper que vincula, como otros pensadores, a la utopía con el peligro de la caída en los totalitarismos, aunque repara especialmente en la violencia.⁸ Opone a la

8 Popper, K., (1981), "Esteticismo, perfeccionismo y utopismo" en *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 160.

Y en la p. 164 dice "se advierte ahora que el utopismo sólo puede salvarse mediante la creencia platónica en un ideal absoluto e inmutable, junto con otros dos supuestos más, a saber: a) que existen métodos racionales para determinar para siempre cuál es el ideal, y b) cuáles son los mejores medios para su obtención. Sólo estos supuestos de tan largo alcance podrían anular la afirmación de que la metodología utópica es completamente estéril. Pero hasta el propio Platón y los más ardientes platónicos habrían de admitir que el supuesto a) no es ciertamente válido y que no existe ningún método racional para determinar el objetivo último, sino, a lo sumo, una especie de imprecisa intuición. De este modo, toda diferencia de opinión entre los ingenieros utopistas deberá ser dirimida, a falta de métodos racionales, por medio de la fuerza y no de la razón, esto es, por medio de la violencia." El pensamiento utópico está relacionado con el esteticismo "con el deseo de construir un universo que no sólo sea algo mejor y más racional que el nuestro, sino que también se halle libre de su fealdad". Popper es coherente con su pensamiento de que el único método racional es el método científico y que sólo interesa el contexto de justificación.

sociedad utópica en tanto cerrada y que conduce a la violencia, la sociedad abierta, pluralista, *únicamente* basada en la argumentación racional (que al parecer para Popper puede darse en forma *pura*, sin contaminación con factores irracionales) y que progresa por cambios graduales (nunca revolucionarios).

Pero entonces ¿tiene sentido la utopía para la filosofía?

Desde la filosofía el pensamiento utópico ha sido desvalorizado por ser considerado:

- un género literario, un tipo de narración con carácter educativo,
- novelas políticas que describen una sociedad ideal y perfecta que en el caso de llevarse a la práctica caen en totalitarismos, dogmatismo y violencia (olvidando las circunstancias históricas y sociales de las distintas utopías y de los totalitarismos),
- irracional por ser producto de la imaginación.

En las críticas señaladas subyace el androcentrismo del discurso crítico, tanto científico como filosófico que, como es sabido, opera sobre la base de dicotomías reveladas por el pensamiento feminista. Los aspectos criticados son asimilados a cualidades femeninas y esto es lo hace que el pensamiento utópico no sea compatible con el pensamiento filosófico serio.

El pensamiento feminista revaloriza el sentido del pensamiento utópico, retoma características tradicionales de la utopía y rechaza las que considera que no coinciden con el estado actual de la teoría o por considerarlas histórica y socialmente superadas.

El marco en el que se inscribe el concepto de utopía usado por las feministas se deriva en gran medida de los estudios acerca de la construcción del significado a través del lenguaje y la construcción de la subjetividad que se produjeron a partir de los movimientos post-estructuralistas y

Desvaloriza, entonces, todo aquello que tenga que ver con lo que se refiera al contexto de descubrimiento, y extiende lo que es propio del estudio de las ciencias naturales a las ciencias sociales y a la política lo que lo lleva a rechazar a otras formas de pensar como irracionales y sostener que esto conduce a la violencia. (La cursiva es mía).

posmodernistas.

Si comparamos las características señaladas de utopía con las del pensamiento feminista podremos observar que comparten la forma literaria como medio de expresión, el carácter transgresor, el sentido de la crítica que se dirige, en este caso, a la sociedad patriarcal criticando el sistema jerárquico y las oposiciones bipolares. También comparten con el pensamiento utópico el acento en el papel de la imaginación, es decir el que maneja construcciones hipotéticas parecidas a las de la literatura y hasta de la matemática, pero por ser explícitamente imaginativos es que tanto este tipo de pensamiento como la literatura están acusados de no desarrollar el pensamiento y la argumentación lógica y racional. Difieren en cuanto al planteamiento de una sociedad perfecta y a la necesidad de la concepción de un plan predeterminado porque la idea de perfección y el establecimiento de planes predeterminados, al ser cerrados tienden por una parte a soluciones esencialistas y por otra no permiten cambios ni contramarchas.

Como otra diferencia, pero en conexión con las anteriores, se puede señalar que hay pensadoras feministas ya sean filósofas, sociólogas o psicólogas que, al criticar a través del pensamiento utópico abren nuevos espacios conceptuales que posibilitan proyectos de emancipación y consideran que el planteamiento de utopías se puede usar como otra manera distinta, pero legítima, de hacer teoría. Sostienen, así, otro criterio de teorización ya que este tipo de conceptualización abandona la estabilidad y certeza de la búsqueda de conclusiones en favor de un enfoque abierto que permita continuas reformulaciones.

Desde el punto de vista feminista la crítica utópica es entendida como análisis del cambio social como un proceso, no propone entonces un plan cerrado, se opone al binarismo en tanto cae en una falacia de oposición, pero retiene la diferencia y la imperfección en una oposición más amplia. El pensamiento utópico así entendido no sólo apunta a lo que aún no es, sino también a nuevos y radicalmente distintos modos de ser y pensar, al desarrollo de una conciencia abierta del presente.

El espacio es insuficiente para tratar las diferencias en cuanto a la

concepción de la utopía. Aunque sea al pasar, hay que dejar en claro que no hay homogeneidad dentro del movimiento.

A modo de conclusión

El feminismo, en tanto nació como movimiento social, tiene un potencial subversivo radical y es por esta razón que encuentra en la utopía una posición cómoda para la crítica.

Al comparar las características que comparten el pensamiento utópico y el feminista quise mostrar la evolución en torno a la concepción de utopía y su vigencia para el pensamiento feminista. Pero esta vigencia cobrará sentido para la filosofía si se acepta la ampliación del concepto de racionalidad que propone la filosofía feminista a través de la crítica ilustrada en este caso por la desarticulación de "utopía y filosofía" como dicotomía.

Lógica, metodología, sexismo. Dos textos bajo sospecha

Mabel Alicia Campagnoli

Universidad de Buenos Aires

El propósito de este trabajo es revisar, con la hipótesis del sexismo, dos textos de frecuente aparición en los programas de Lógica y Metodología de las Ciencias. Se trata de *Introducción a la Lógica* de Irving Copi y *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* de Alan Chalmers.

Este objetivo cobró necesidad y sentido a la luz de la reflexión de las filósofas Bach y Santa Cruz: "Cuando se tiene conciencia del problema de género y se enseña filosofía (...) ¿Cómo encarar la enseñanza?".¹ Pregunta que abre un proceso de reubicación conduciendo, entre otras tareas, a la de sensibilizarnos con los materiales de trabajo.

El sexismo como categoría de análisis

Para develar la presencia de sexismo en los textos mencionados, caracterizaré la categoría a partir de la siguiente definición: "Definimos al sexismo en primer lugar como opresión y explotación sistemática del ser humano sobre la base de su pertenencia al

1 Bach, A. M., y Santa Cruz, M. I., "La enseñanza de la filosofía" en Santa Cruz., *et alii* (1994), *Mujeres y Filosofía(II)*. Teoría filosófica de Género. BsAs, CEAL, p.240.-

sexo femenino. En segundo lugar, vemos al sexismo como la represión de las personas basadas en una definición cultural de la femineidad y de la masculinidad que impide a los individuos de los dos sexos realizar todo su potencial humano.”²

En base a ella, podemos señalar como claves del sexismo para un análisis de discurso:

- una representación estereotipada de lo masculino y de lo femenino
- unos mecanismos que operan en esas representaciones una distribución diferencial de atributos entre mujeres y varones, por la que los individuos de sexo femenino son pospuestos a los de sexo masculino, los rasgos culturales considerados femeninos son infravalorados en relación a los masculinos, a la vez que se considera inferior cuanto las mujeres hacen, producen, inventan.

Introducción a Copi

Con estos lineamientos enfrenté el material³ buscando el mensaje manifiesto, la presencia de estereotipos de lo masculino y de lo femenino; tratando, a la vez, de detectar mecanismos implícitos productores de particulares efectos de sentido que sostuvieran la distribución asimétrica de valores por estereotipo.

En esta línea, encontramos la dicotomía de Lo Mismo y Lo Otro,⁴

2. Children's Books, (1976), New York, Council of InterRacial Books for Children.

3. Copi, I., (1987), *Introducción a la lógica*; Buenos Aires, EUDEBA.

4. Cfr. «La dualidad de Lo Mismo y Lo Otro» en Foucault, M., (1974) *Las palabras y las cosas*; México, Siglo XXI. La dualidad moderna como lógica de la identidad en Adorno, (1975), *Dialéctica Negativa*; Madrid, Taurus. Esas categorías aplicadas a las valoraciones patriarcales, en Molina Pettit, C., (1994), *Dialéctica Feminista de la Ilustración*; Barcelona, anthropos.

propia de la modernidad, como soporte básico del ideario de lo masculino y lo femenino. Así, lo Femenino/Mujer es Lo Otro; es decir, lo Opuesto e Inferior, respecto de lo Masculino/Varón. La cuestión es ver cómo la particularidad del texto logra estructurar esta dicotomía.

Para ello concurren dos operaciones que, en su conjunción, generan un *binarismo asimétrico*.

En primer lugar, la aceptación que el autor hace de las "Leyes del Pensamiento."⁵ Si bien Copi da una formulación no-ontológica de las mismas, su esfuerzo en defenderlas lo lleva a asumir un binarismo tácito. En particular esto resalta al observar la condición de 'ausencia de ambigüedad' para la validez del principio de tercero excluido.⁶ Pues al omitir la ambigüedad del vocablo 'hombre', se pone en funcionamiento el principio de tercero excluido para la distinción varón/mujer, masculino/femenino.

En segundo lugar, la función activa de la ambigüedad de 'hombre'. El equívoco de 'hombre' parece desactivado ya que el supuesto *hombre=humano* contamina todo el libro al hacer un uso acrítico del lenguaje natural y aceptar, implícitamente, la homologación de lo genérico humano con lo masculino. Pero esta ambigüedad opera, pues en algunas oportunidades el alcance del término 'hombre' se restringe a 'varón'. Las diferentes connotaciones generadas al variar la significación de 'hombre' agregan al binarismo una distribución asimétrica de valores. Llamo a esta ambigüedad velada pero generadora de efectos, *equívoco sexista*.

Lo manifiesto

Mi tarea consistió entonces en tomar el libro como un receptáculo ideológico; como un emisor de mensajes considerados traducciones

5 Copi, I., op.cit. p. 231.-

6 «Cuando se lo restringe a enunciados que contienen términos totalmente exentos de ambigüedad y absolutamente precisos, el Principio de Tercero Excluido es también verdadero.» p.323

materiales de orientaciones valorativas que circulan en el nivel de la sociedad. Con este marco me detuve en los 230 ejemplos y 1370 ejercicios del texto.

Pero ¿cómo podía tener esta pretensión si el texto habla de lógica? Y la lógica, es cuestión de *forma*; no de *contenido*. Es que para comprender esa cuestión de forma, según palabras del propio Copi,

...un texto de lógica debe contener ejemplos y ejercicios que (...) revistan interés humano...⁷

Teniendo en cuenta el mencionado *equivoco sexista* consideré incluidas a las mujeres o a lo femenino sólo en el caso de que así fuera explicitado. Encontré una infrarepresentación dado que sólo 6 ejemplos y 47 ejercicios presentan estos contenidos. Pero lo importante aquí es lo cualitativo, el contenido ideacional de estos casos. Al respecto lo primero que se advierte es que aparecen protagonizando los ejemplos sólo tres mujeres identificables de la realidad;⁸ el resto son personajes anónimos mencionados como 'ella', 'Elena', 'Sra. Gómez'. Al tiempo que los casos presentados arrojan una descripción de las mujeres como pasivas, envidiosas, débiles, charlatanas, demasiado imaginativas; siendo sus roles los de hija, secretaria, esposa, amiga, enfermera, madre, maestra; y sus actividades: hacer las compras, servir la cena, invitar a las amigas al té, contraer matrimonio, jugar a la canasta o al bridge, hacer beneficencia. Si bien dos casos aislados muestran a una mujer piloto y a otra gerenta de una pequeña empresa, ambos son eclipsados por otros tantos que refuerzan el carácter devaluado de las figuras femeninas llegando a usarlas despectivamente al nivel de insultos.⁹

7 Copi, I., op. cit. p.XIII.-

8. Sea ésta histórica o de ficción: Hellen Keller, *Desdémona*, p.282; Mme.Curie, Cfr. *ibid*, p.18, 282 y 442, respectivamente

9 Es el caso por ej de «es una vieja maniática», *ibid*. p.66 o «Dime, Sócrates ¿tienes niñera?», *ibid*, p.117

Mientras que son varones notables los que principalmente protagonizan los ejemplos; aparecen como activos, productores, ciudadanos, delincuentes, militantes, pensadores independientes; interpretan una amplísima variedad de roles que no se alcanza a enumerar y sus actividades son intelectuales, deportivas, productivas o comerciales. Con esto, ambos sexos quedan regularmente presentados¹⁰ de un modo consonante con lo socialmente instituido.¹¹

Pero además, los varones aparecen calificados de femeninos cuando se salen de la norma; este uso de caracteres o adjetivaciones femeninas para devaluar es signo no sólo de la discriminación negativa hacia lo femenino sino del binarismo que no puede pensar la diferencia si no es como oposición.¹² Así, los varones que se corren del estereotipo de lo masculino, caen en el de lo femenino, que es pensado como lo no-masculino, sin especificidad propia.

Lo subyacente

En este apartado mostraré las operaciones del *binarismo asimétrico* analizando tres ejemplos. En el primero, resaltará el binarismo como anu-

10. Esto cobra mayor evidencia al confrontarlo con otros textos que han analizado el imaginario social y la representación de los sexos en nuestro medio: Wainerman, C. (1987), *Sexismo en los Libros de Lectura de la Escuela Primaria*; BsAs, IDES, Gibaja, R., (1990), *Imágenes de la condición femenina*; Bs. As., EUDEBA, Fernández, A M., (comp), (1992), *Las mujeres en la imaginación colectiva*; Bs. As., Paidós, Fernández, A M., (1993), *La Mujer de la Ilusión*; Bs. As., Paidós, Corsi, J., (1995), *Violencia masculina en la pareja*; BsAs, Paidós,

11 Para el concepto de lo *instituido* en el imaginario social, cfr. Castoriadis, (1993), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol 2: *El imaginario social y la institución*; BsAs, Tusquets.

12 Por ej: 'El Sr González mantuvo un estúpido silencio' p.73; 'Todos los bailarines son afeminados', p.380;

lación de la diferencia cuando ésta no puede reducirse a oposición. En los restantes, se verá que cuando la diferencia es reconocida, se traduce en devaluación y su resultado es la asimetría.

Esto manifiesta el *sexismo* en que "la existencia de una sustancia humana genuinamente diferente se niega [*mujer/femenino=otro*], salvo cuando se la considera una etapa subdesarrollada de la propia [*varón/masculino=mismo*]." ¹³

La negativa negadora

En el capítulo sobre la deducción, un ejercicio pide clasificar proposiciones categóricas donde aparece la universal negativa: 'Ningún Líder del Movimiento de Liberación Femenino es un alto funcionario gubernamental o un empleado ejecutivo empresarial.' ¹⁴

Aquí parte de la responsabilidad la tiene el traductor pues lo primero que resalta es que esta proposición está expresada en modo universalmente masculino. Esto provoca un deslizamiento de la adjetivación 'femenino', desde 'liberación' hacia 'movimiento' pues el adjetivo 'femenino' califica a 'movimiento' y no a 'liberación'. Este desliz omite la posibilidad de una liberación femenina restringiendo el campo simbólico de las mujeres al privarlas de la representación de 'liberadas'; es decir, de la posibilidad de verse como sujetos activos desde sí mismas y no desde la oposición con el varón.

Este enunciado cobra mayor significatividad si tenemos en cuenta que proviene de 1972, ¹⁵ pleno auge de la segunda ola feminista en EE. UU. Contexto que muestra la necesidad de reforzar un estereotipo que

13 Todorov, T., (1989), *La conquista de América el problema del otro*; México, Siglo XXI, p.56.

14 Copi, I., op.cit; p.176.

15 Año de la cuarta edición inglesa, de la que se toman las 34 reimpressiones argentinas.

contrarreste no sólo algo pensable, sino un referente concreto. Entonces no podemos creer que el ejemplo sea ingenuo.

Además, la afirmación es burda para cualquier circunstancia, pues remite a la recurrente petición de principio, del más profundo sentido común: 'no hay ninguna mujer destacada, entonces las mujeres son incapaces y dado que son incapaces, ninguna puede destacarse'.

El abrazo de los equívocos

Entre los ejemplos que Copi ofrece sobre falacias materiales, algunos no conservan la falacia si son traducidos. Es el caso de la siguiente anfibología: 'the science of man embracing woman'¹⁶ -definición de 'antropología'. La ambigüedad original reside en el doble significado del verbo *to embrace* ('abrazar' ó 'incluir, abarcar'). Así puede entenderse como 'la ciencia del hombre incluida la mujer' o 'la ciencia del hombre que abraza a la mujer'.

Aquí el *equívoco sexista* se ofrece resuelto con su alcance limitado a 'varón' dando pie a que se necesite explicitar la inclusión del otro sexual, la mujer; con apariencia de reconocimiento equitativo en la primera acepción de *to embrace*. Pero inmediatamente la segunda interpretación transforma la exclusión originaria en una inclusión subsumida, complementaria, dependiente. Con este giro, se develó un sentido correcto de la definición de antropología como ciencia que incluye a las mujeres pero a modo de sostén del papel protagónico de los varones.¹⁷

Al presentar este ejemplo por la vía del humor,¹⁸ el sentido

16 Copi, I., op.cit. p.107 y nota al pie.-

17 Para el análisis del sexismo en las ciencias cfr: Fox Keller, E., (1991), *Reflexiones sobre género y ciencia*; Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, Harding, S., (1996), *Ciencia y feminismo*; Madrid, Morata, y en particular para las ciencias sociales: Moreno, A., (1986), *Cuadernos inacabados*; Barcelona, edic.De les Dones.

18 Copi la presenta como un 'aspecto cómico de las anfibologías', ibid, p.107.-

asimétrico develado se refuerza pues se infiltra acriticamente y nos ciega respecto de la carga valorativa de su contenido.

El deslizamiento que prescribe

En un ejercicio para construir definiciones por género y diferencia aparecen los siguientes términos a definir: 'soltero', 'marido', 'solterona' y 'esposa'.

Si queremos completar la definición de 'solterona' con el menú del ejercicio,¹⁹ las opciones conducen a 'mujer no-casada' produciendo una extensión del alcance respecto del lenguaje natural.²⁰

Esta alteración transforma la definición en persuasiva al deslizar la carga emotiva desfavorable del aumentativo, a todo el conjunto de las mujeres no casadas. Por esto se da un pasaje de lo descriptivo hacia lo prescriptivo; sentido que se fortalece al poner el término en relación con los otros del ejercicio.

En el caso de 'soltero' las opciones nos llevan a 'hombre no-casado'. Ahora bien, el libro ofrece la respuesta a este ítem del ejercicio diciendo 'persona no-casada' y el *equivoco sexista* se resolvió en favor de su mayor extensión, la humana. Considerando los cuatro vocablos, podemos construir los pares: marido/soltero; esposa/solterona. El reverso de la condición de un varón casado, es el conjunto de la humanidad que no posee ese estado civil; el de una mujer casada, es una mujer devaluada. Esta asimetría induce la idea de lo indeseable en cuanto a una mujer no casada, donde se hace contundente el sentido prescriptivo que dicta que el de casada, es el único estado civil aceptable para las mujeres.

19 siendo los vocablos posibles para el género: 'hombre, progenitor, vástago, comida, caballo, oveja, hermano, mujer' y para la diferencia: 'hembra, macho, casado, no casado, muy grande, muy pequeño, joven'; ibid, p.155/6.-

20 'solterón/na(...)': célibe ya entrado en años' *Diccionario enciclopédico Salvat*, (1978), Barcelona, Salvat, tomo 11, p. 306.-

De Copi a Chalmers: el velo de cientificismo

Para cerrar este breve recorrido por el libro de Copi me interesa detenerme en un ejemplo que da entre las falacias de atinencia como ilustración de una pregunta compleja: '¿Ha dejado usted de pegarle a su mujer?'²¹. Copi la califica de 'broma obvia'. El chiste reside en que el interrogado puede pisar el palito y contestar 'sí' admitiendo el ejercicio de violencia. Mas lo que hace que éste sea un buen ejemplo, nada gracioso, es lo factible de esta suposición si tenemos en cuenta que en nuestra sociedad hay un 50% de violencia conyugal de la cual, el 75% es del varón hacia la mujer.²²

Tomo este caso como eslabón de ingreso al texto de Chalmers,²³ quien hace la misma suposición para legitimarla. Me refiero a que, en el capítulo 1, para ejemplificar los enunciados observacionales, aquellos cuya verdad se establece de modo inmediato por observación, enumera:

'A las doce de la noche del 1 de enero de 1975, Marte aparecía en tal y tal posición en el cielo.

Ese palo, sumergido parcialmente en el agua, parece que está doblado.

El señor Smith golpeó a su mujer.

El papel de tornasol se vuelve rojo al ser sumergido en el líquido.²⁴

21 Copi, I., op.cit; p.95.-

22 Del 25% restante, el 2% es hacia el hombre y el 23% es mutua, según Corsil, J., "Abuso y victimización de la mujer en el contexto conyugal" en Fernández, A. (comp) op.cit o Corsi, J., (1995), *Violencia Masculina en la pareja*; Bs. As., Paidós, y para datos más actuales y más preocupantes: Rodríguez, C., "Crece el número de casos de mujeres golpeadas" en *Página/12*, 26/8/97.-

23 Chalmers, A., (1987), *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*; Bs. As., siglo XXI, 5ª reedición. Traducción de Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez.

24 *Ibid*; p.13.-

Chalmers pone 'El Sr. Smith golpeó a su mujer' naturalizando en su descripción un hecho que, más que presentar una verdad evidente, debería evidenciar un problema. Enunciarla de modo asépticamente descriptivo, acompañada de una observación astronómica, un fenómeno físico, una experiencia química, ubica a la proposición al mismo nivel, como dato para una ley científica. El atribuirle status de enunciado observacional invisibiliza la violencia implicada al tiempo que la refuerza fijándola en el standard de un hecho científico. De este modo, se impone sobre su contenido un velo de cientificismo que lo hace inaccesible a la reflexión, creando su condición de posibilidad y de legitimación.

Entonces, sea por la vía del humor -Copi- o del cientificismo -Chalmers- se invisibiliza el carácter de problema social de la violencia intersexos quedando reducido a una cuestión de cualidades individuales de personalidad. Se oculta una lectura desde las relaciones sociales que permita ver la conexión de esta violencia con la distribución de roles y valores entre sexos.

Conclusiones

¿Por qué me concentré en este material? Por su amplia influencia en el proceso de educación, si tenemos en cuenta los años²⁵ y la cantidad de reimpresiones,²⁶ sumado a que estos libros no son fósiles de biblioteca.²⁷ Es decir que han permeado múltiples subjetividades y continúan haciéndolo.

25 25 años desde la primera edición castellana de Copi (1972) y 15 de la de Chalmers (1982).-

26 EUDEBA va por la n°34 de Copi, 1995; Siglo XXI, por la n°6 de Chalmers, 1991.-

27 Ambos textos forman parte de la bibliografía principal de Lógica y de Metodología en instituciones de nivel medio, superior e ingreso o primer año de las universidades -de las más diversas instituciones; además, los nuevos libros también remiten a ellos como clarificación de los temas correspondientes.

Desde teorías psicoanalíticas que estudian la construcción de la subjetividad se puede considerar que no es desdeñable la interacción entre el contenido ideacional del texto, el imaginario social y el imaginario personal.²⁸

Ahora bien, poder mirar los textos de este modo fue producto de un largo proceso de incomodidad pues la conciencia de género no es un destello que ocurra de una vez para siempre sino un proceso de sensibilización que progresivamente podemos llevar a diferentes terrenos de nuestra vida. Justamente porque no me parece evidente esta lectura es que considero de interés compartirla. Al estar atravesada por el conflicto tiene densa relevancia la posibilidad de intercambiar alternativas. Pero esto nos instala en el malestar del '¿qué hacer?'.

Dado que ambos materiales presentan ventajas pedagógicas, prescindir de ellos no parece ser la solución; teniendo en cuenta, además, que no hay material producido desde la óptica del género. En tanto nos aboquemos a esa producción ¿cómo enfrentar el problema?

De mi parte, considero que la clave está en que no se pueden trabajar estos textos tal como vienen, haciendo caso omiso de sus valoraciones. Entonces, la idea general sería que, al abordar el caso de las valoraciones del lenguaje -lógica- y de la ciencia -metodología, los propios textos se pusieran bajo la mira.

Sigue en pie la cuestión del 'cómo'. Lo que me atrevo a sugerir va en la línea de mi análisis de los textos y de mi experiencia docente.

En el libro de Copi, conviene partir de la ambigüedad para focalizar el equívoco particular del vocablo 'hombre' y del uso del plural masculino en el lenguaje natural. Una vez detectada esta problemática no hay que perderla de vista en la lectura de los ejemplos y de los ejercicios y utilizarla para problematizar la validez del principio de tercero excluido en la distinción varón/mujer, masculino/femenino. Entonces pueden trabajarse con las/los

28 Cfr. Burin, M., y Dio Bleichmar, E., (comps), (1995), *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*; Bs. As., Paidós.

alumnas/os propuestas de uso del lenguaje y de ejemplos no sexistas.

En el libro de Chalmers, los citados ejemplos del capítulo I pueden ser reconsiderados desde el capítulo III que tematiza la cuestión de que la teoría precede a los enunciados observacionales. Desde aquí resulta legítimo preguntarse ¿qué supuestos deben ser aceptados para tomar la proposición 'el Sr Smith golpeó a su mujer' como un enunciado observacional? Después de esta discusión, que las/los alumnas/os propongan otros enunciados observacionales protagonizados tanto por varones como por mujeres. A partir de esto pueden trabajarse aspectos ideológicos de la ciencia como la no neutralidad del sujeto de conocimiento.

Finalmente, me interesa subrayar que desde la filosofía no deberíamos sorprendernos de los arcaísmos simbólicos de nuestra sociedad sino preguntarnos cómo, materiales propios de nuestra disciplina, pueden estar contribuyendo a ellos. A partir de allí, nuestro desafío está en el desarrollo de estrategias de desarticulación.

Butler critica a Beauvoir: algunas observaciones

María Luisa Femenías

Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires

La producción de Judith Butler entre 1986-1996,¹ se caracteriza -como se sabe- por dislocar ciertas herramientas conceptuales del feminismo filosófico en vistas de una superación de éste. En ese contexto, su examen de la obra de Simone de Beauvoir ocupa un lugar relevante. Ahora bien, en su análisis, Butler atribuye a Beauvoir la utilización implícita de la categoría de género, de cuya adopción se seguiría -a su juicio- una indeseable concepción esencialista del sujeto-mujer.

En este trabajo, ensayaré una lectura crítica de algunos aspectos controvertibles del examen de Butler.

1

Recordemos, en principio, las líneas fundamentales de la concepción beauvoriana del sujeto-mujer. Beauvoir, ante su propia pregunta: *¿Qué es una mujer?*,²

1 Excluyo sus dos últimos libros (1997), *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, New York, Routledge, y (1997), *The Psychic life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press, en virtud de su problemática.

2 Beauvoir, S. de. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI, ed.vs.pp. 11.

manifiesta desde la perspectiva /.../ de la moral existencialista³ que una mujer no nace, se hace. En efecto, ser es haber devenido, es haberse hecho tal cual se manifiesta.⁴ Precisamente, a juicio de Beauvoir, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los varones le imponen que se asuma como lo otro,⁵ pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia /.../ El drama de la mujer consiste, afirma Beauvoir, en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como lo inesencial.⁶

Además, para Beauvoir, el sexo es un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Se trata de un *mitsein* originario⁷ y, a su juicio, /.../ es evidente que ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo,⁸ pues, /.../ lo que existe concretamente no es un cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino un cuerpo vivido por un sujeto.⁹ Bástenos esta breve síntesis para recordar los aspectos fundamentales de la posición de Beauvoir que Butler critica.

3 Vol. 1. *idem.* p. 24.

4 *idem.* p. 20.

5 *idem.* p. 89.

6 *idem.* p. 25.

7 *idem.* p. 15.

8 *idem.* p. 10.

9 *idem.* p. 61.

Según Butler, Beauvoir defiende una tesis tautológica que da cuenta, entre otros, de: 1) una visión cartesiana del yo, 2) una estructura egológica, 3) una serie de resabios ontológicos indeseables, 4) un sujeto universal abstracto, 5) un fundamentalismo biologicista y sustantivo.¹⁰ Encuentra, además, que Beauvoir examina poco, e incluso ignora, algunas dificultades que se siguen de su concepción implícita de género. Por razones de tiempo, solo examinaré algunas de las críticas.

Una cuestión preliminar

*¿Un sexo dado -pregunta Butler- deviene para Beauvoir necesariamente en un determinado género?.*¹¹ Butler misma responde afirmando que para la filósofa francesa “ser mujer” es una interpretación cultural de “ser hembra” (*female*), y concluye que -para Beauvoir- un cuerpo hembra es, arbitrariamente, el *locus* del género mujer.

Butler interpreta el “llegar a ser mujer” como *un proceso activo de apropiación, de interpretación y de reinterpretación de las posibilidades culturales en términos de género*. Pero, como nunca se es “mujer” en el mismo sentido, ve en el “llegar a ser” de Beauvoir una cierta ambigüedad. A su entender, el género no es sólo una construcción cultural impuesta sobre la identidad sino, además, un proceso de autoconstrucción de la identidad.

10 Su crítica a de Beauvoir se encuentra fundamentalmente en (1986), “Sexo & Género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir” Mora, 4 . Lo complementan: (1987) «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault» En: Benhabib, S. & Cornell, D. *Teoría feminista / Teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990; (1990) «Problemas de Género: Teoría feminista y discurso psicoanalítico», en Nicholson, L. (ed.), *Feminismo / Postmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992; *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.

11 (1998), Mora, 4, p. 10-26.

Por tanto, interpreta “llegar a ser mujer” como *un conjunto de actos propositivos y apropiativos, para la adquisición de una habilidad, la adopción de un cierto estilo corporal, de un cierto significado asumido o encarnado propositivamente* (explicación voluntarística del género) y, a la vez, como sinónimo de *determinado pasivamente, construido a partir de un lenguaje falocéntrico* (explicación socio-lingüística).

Conservando la ambigüedad de “llegar a ser”, siempre en la interpretación de Butler, Beauvoir habría entendido al género como *el locus corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas*. En la interpretación de Butler, “elegir” un género debe entenderse, en Beauvoir, como el incardinamiento de las posibilidades dentro de una red de profundas e intrincadas normas culturales. Ahora bien, la ambigüedad, y hasta la contradicción que Butler detecta, procede de su propia atribución de género a Beauvoir. Incluso, la llevan a interrogarse por asuntos por completo ausentes -como era de esperar- en Beauvoir; como los mecanismos específicos de la construcción de género.

Tal como Butler la interpreta, *Una no nace mujer, se hace*, es la contribución más importante de Beauvoir, puesto que subrayaría la arbitrariedad y el artificio de la relación sexo / género. Sin embargo, recordémoslo, Beauvoir no utilizó la categoría de “género”, acuñada recién en los años ‘70, por el feminismo anglo-sajón.

El cartesianismo de Beauvoir

Asimismo, Butler sostiene que la concepción de que “elegimos” nuestros géneros supone un rompecabezas ontológico. En efecto, si Beauvoir afirma que el género se “construye”, ello implica -para Butler- un agente, una *res cogitans*, que se apropia del género desde un *locus* pre-genérico. Sin embargo, argumenta, es imposible ocupar una posición fuera del género desde la cuál elegirlo. Puesto que, si siempre estamos generizada/os ¿qué sentido tendría decir que elegimos lo que ya somos ?

Butler concluye que la tesis no sólo es tautológica sino que, en la medida en que postula *un agente que elige anterior al género elegido*,

adopta un punto de vista cartesiano (sustancialista y dualista) del yo. Es decir, Beauvoir presupone -a juicio de Butler- una estructura egológica que vive y crece con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Por tanto, según Butler, dado que para Beauvoir la conciencia precede al cuerpo, o tiene un estatus ontológico separado de éste, la ambivalencia de la dualidad cartesiana mente / cuerpo se mantiene, a pesar de que la filósofa francesa se esfuerce por radicalizar el programa sartreano, estableciendo una noción de libertad encarnada.¹²

Me interesa subrayar -aunque no cuento con tiempo suficiente para extenderme en ello- que críticas de este tipo llevan a Butler a abandonar la noción de género-mujer, como *un modo contemporáneo de organización de las normas culturales pasadas y futuras, un modo de situarse uno mismo con respecto de esas normas*, a la de cuerpo normado, lo que permite definir al género como *un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo*. Butler aplica al texto de Beauvoir esta última definición de género con el interés, por un lado, de refutar el cartesianismo que ha detectado y, por otro, de alcanzar la configuración de un agente real cuyo género sea paródico, según su propia propuesta superadora.

El sustancialismo biologicista

En el planteo de Butler, la controversia sobre el significado de “construcción” del género parece fundarse en la polaridad filosófica convencional entre voluntad libre y determinismo, donde “el cuerpo” aparece tradicionalmente como un medio pasivo biológicamente determinado en el que se inscriben los significados culturales. Para Beauvoir, en la interpretación de Butler, la construcción es el instrumento a través del cual una voluntad interpretativa y apropiativa determina un significado cultural en sí mismo. En ambos casos, concluye Butler, el cuerpo se configura como el mero *instrumento o medio* de un conjunto de significados culturales relacionados

12 Cfr. (1986).

con él sólo externamente. De ahí que Beauvoir pueda concebir a las mujeres como lo Otro.

De ahí también que Beauvoir acepte que nacemos con un sexo, que somos cuerpos sexuados. Butler interpreta que el sexo es un atributo analítico del ser humano, pues no hay humanos no sexuados. "Ser sexuado" y "ser humano" son a su juicio coextensivos y simultáneos. Es decir, el sexo califica al ser humano como un atributo necesario. Entonces, si bien Butler reconoce que para Beauvoir el sexo, ni es causa del género, ni puede entenderse como un mero reflejo o expresión de aquél, considera que yerra al aceptar que el sexo es inmutablemente fáctico y no se puede cambiar. En síntesis, Butler juzga insuficiente que se entienda el género como la variable cultural de la construcción del sexo y como posibilidad abierta a los significados que se inscriben en un cuerpo sexuado. Beauvoir fue incapaz de enfrentar este supuesto último: la deconstrucción misma del cuerpo. La propuesta de Butler de géneros paródicos, como imagen de la fantasía y lugar de lo abyecto, la requieren.

Ahora bien, Butler no parece tomar en cuenta, tal como su crítica a Beauvoir pone de manifiesto, algunas cuestiones. En efecto, "ser sexuado" y "ser humano" no son, en verdad coextensivos. "Ser sexuado" es más amplio que "ser humano" pues es analítico -como quiere Butler- no de "ser humano" sino de "animal" (a excepción de algunas especies inferiores partenogenéticas, como las lombrices de tierra). Lo humano se inscribe, pues, en lo biológico. En este sentido, Fraisse advierte que la diferencia de los sexos, al ser la primera, es condición de todas las demás, es *lo que el cuerpo humano tiene de más irreductible*: es un hecho biológico y social, pensable sólo a partir de su empiricidad. El sexo es, por tanto, un límite, un hecho primitivo que no se transforma por el voluntarismo del pensamiento.¹³

Sujeto ¿abstracto y universal?

Butler sugiere que si, para Beauvoir, las mujeres son lo Otro, el

negativo del varón, la carencia, el contraste con la identidad masculina, de la cual se diferencian en el marco de sujeto-significante (=varón) y Otro-significado (=mujeres), éstas no sólo están falsamente representadas, sino que la falsedad del significado pone de manifiesto una estructura de representación por completo inadecuada.¹⁴ En consecuencia, Butler toma el-sexo-que-no-es como punto de partida para su crítica, en principio, a la noción de “representación”, y en segundo lugar, a la “metafísica de la sustancia”, que estructura la noción misma de sujeto. Desde su lectura de la relación masculino / femenino, Butler, adscripta a una concepción lingüística del sujeto, concluye que en una economía de significados en la que lo masculino cierra el estrecho círculo de referente y significado, el sujeto-mujer no se puede representar. La conclusión es similar a la de Beauvoir: el universal y el masculino se superponen.

Con todo, Butler enjuicia severamente al “sujeto-mujer” por el que lucha Beauvoir; sólo se trataría de un sujeto existencial en términos de universalidad abstracta. Entonces, si bien reconoce que Beauvoir defendió las mujeres, su crítica al sujeto epistemológico masculino, abstracto y descarnado resulta insuficiente: solo habría sugerido que el género “mujer” es una variable cultural adquirida. Por tanto, defender un “sujeto universal abstracto”, desvinculado de la materialidad del cuerpo, sólo pretende romper la ecuación sujeto universal *igual* masculino.

La propuesta de Butler de deconstruir los cuerpos no haría sino actualizar en la materialidad de la singularidad el sexo/género deseado. Ahora bien, los sexos paródicos son siempre individuales, dinámicos, inconstantes. Si esto es así, no se ve cómo, sin algún tipo de universal formal (abstracto, vacío), legitimar el reconocimiento político, social, legal, etc. de tales cuerpos individuales. La atomización de sujetos favorece positivamente la diversidad genérica pero deja a cada una/o librando su propia y única batalla.

14 *Gender Trouble*, p. 3-4.

Por un lado, Butler parece fundar su crítica en, al menos, tres supuestos no explicitados: 1) "sujeto" y "varón" se superponen (lo que la lleva a mezclar aspectos extensionales e intensionales de la noción de sujeto); 2) rechazo a las corrientes que fundan la cultura en la *institución normativizadora de la diferencia reificada* (resabio ontologizante); 3) el cuerpo no constituye un dato biológico irreductible, sino un constructo. Por otro, le atribuye a Beauvoir la 4) categoría de género, que le fue ajena.

Ahora bien, Beauvoir encaró el problema de ser mujer en general. Si estudiamos su obra como un todo, vemos que su propósito fue cuestionar algunos conceptos básicos como *mujer* y *femenidad*. No presupone que los seres humanos caigan, en virtud de su naturaleza, en dos grupos sexuales complementarios o excluyentes y que, por presión social o elección individual, se construyan un género. La perspectiva de Beauvoir respecto del cuerpo y sus diferencias sexuales es fenomenológica. Como muy bien advierte Heinämaa,¹⁵ cuando Beauvoir pregunta *cómo se llega a ser mujer, en realidad pregunta cómo es posible que un cuerpo, interrelacionado con el mundo y con otros cuerpos, puede repetir ciertas posturas, gestos y expresiones y, asimismo, cambiarlos y modificarlos*.

Independientemente de que su respuesta pueda considerarse satisfactoria, es necesario reconocer justamente el marco conceptual de la pregunta. Ese marco ni lo da la filosofía cartesiana o sartreana de la conciencia, ni la distinción sexo / género del feminismo anglo-americano, sino la perspectiva fenomenológica de origen husserliano, que Butler toma

15 Cfr. Heinämaa, S. "What is a woman? Butler and Beauvoir on sexual difference", *Hypatia*, Vol.11, 1997,1. Pp. 38-39. Cfr. también, Amorós, C. "Feminismo, Ilustración y post-modernidad" En: Amorós, C. (comp.). *Historia de la Teoría Feminista*, Universidad Complutense de Madrid, 1994; López Pardini, T. "El feminismo de Simone de Beauvoir" En: Amorós, op.cit.; Ariño Verdú, A. "S. de Beauvoir: una libertad para la acción" En: Rodríguez-Magdá, R. (1997), *Mujeres en la Historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997.

en consideración sólo tangencialmente.

En síntesis, Butler lee a Beauvoir de manera crítica y sugerente, pero está guiada más por su propia reflexión sobre la distinción sexo / género y el problema de la sustancia que por el examen beauvoriano de *qué sea una mujer*.

La maternidad en el mercado de valores.

Laura Morroni

Universidad Nacional de La Plata

Iniciamos este trabajo, motivadas por la inquietud y la necesidad de dar cuenta, en algún aspecto, de aquellos procesos a través de los cuales una mujer se constituye social e internamente en un "sujeto devaluado".

Frente a las opciones de ceder en el intento de semejante labor, o de continuar en la tarea de la reflexión, decidimos acotar el campo de trabajo y centrarnos en el estudio de la función materna, tal como es presentada desde la ideología patriarcal. El objetivo del trabajo es en primer lugar, revisar la naturalización con que se asigna el rol materno a las mujeres; en segundo lugar, analizar su repercusión en la constitución de las subjetividades femeninas en tanto sujetos devaluados. Por último, hacer visible la utilización política del ideal materno en la reproducción del orden patriarcal.

1- ¿Qué significa ser Madre?

Esta pregunta constituye un punto de inflexión sobre el que se han anudado, en una unánime respuesta, las más variadas instituciones sociales obturando algunos sentidos posibles y convirtiendo a la función materna en un estructurador

propio del sistema sexo-género.

Para introducirnos en el tema, nos basaremos en los trabajos de Simone de Beauvoir, Cristina Molina Petit, Celia Amorós y Ana María Fernández. La idea es subrayar distintos elementos que entran a jugar en la representación que se logra de la mujer y de su natural desempeño en la función materna dentro del pensamiento clásico y luego del liberal, reconociendo ecos actualizados de esta ideología patriarcal.

Según la tradición clásica, el ámbito de lo privado es aquel en el que se desarrollan los trabajos de mantenimiento de la vida y la reproducción humanas. La subsistencia del individuo se resuelve en esta esfera de la necesidad, a partir de la cual se puede entrar a la vida pública, verdadero espacio político de la libertad y de las prácticas virtuosas.

El liberalismo acepta acríticamente esta concepción clásica de lo privado como "necesidad", en cuanto asume que la esfera de lo privado-doméstico es "prepolítica". Es decir que pertenece al reino de la naturaleza y es condición de posibilidad para que el hombre entre en la asociación libremente contratada de lo público o político. A su vez, como señala Molina Petit, "... la gran novedad del liberalismo respecto de la tradición clásica consiste en la introducción de la propiedad como lo privado por antonomasia..."¹ Con lo cual, lo público/privado se redefine en términos de pertenencias materiales y subjetivas: "lo propio" frente a "lo común", el yo individual frente a la homogeneidad de lo social.

Cada uno de estos espacios anteriormente caracterizados tienen un sujeto protagónico diferenciado por sexo. Al hombre, sujeto racional, político, libre y digno de reconocimiento le corresponde la esfera pública. A la mujer, definida como Naturaleza a la vez que determinada por su biología, le corresponde la esfera privada como extensión natural de ella misma (recordemos el pensamiento rousseauneano a modo de ejemplificación). "...Lo privado no se refiere solamente a una división del trabajo, sino a una división del mundo: la mujer tiene asignado un modo de percibir y de

1 Molina Petit, C., (1994), *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid, Edit. Anthropos, p.

hacer, de decir y de comportarse cuyos límites son los de la esfera privada y ello supuestamente en virtud de su ser mujer, de su biología...”²

A partir de la determinación biológica, la maternidad se constituye en un estructurador no sólo de espacios sino también de tareas: división de las tareas por sexo. A la mujer le corresponden tareas de orden y limpieza, procreación, crianza y socialización de los hijos, cuidado de la salud, de ancianos/as y apoyo psíquico y emocional de todos los miembros de la familia, quedando así fuertemente confinada al ámbito de lo doméstico. El varón debe salir de su casa para mantener a la familia y debe protegerla brindándole seguridad. De esta manera el modelo se cierra suponiendo un varón proveedor.

Todas las tareas que realiza la mujer en el hogar están signadas por la “ley del amor” hacia los otros. Hablamos del amor romántico que implicará la postergación de las metas individuales de toda mujer en aras de la realización y el éxito de los suyos. Su ser para sí se constituye por su levedad ontológica en un ser para otros.

A pesar de que en los últimos años han soplado fuertes vientos y despejado el paisaje, niña tras niña escuchan aún ecos de esos cantos que amenazan ensordecerlas.

¿Cuál es el “sentido común” que imagina necesariamente a la mujer como madre? ¿Por qué es natural que la mujer sea madre?. Tres posibles respuestas: a- porque posee un aparato anatómico-fisiológico reproductor como base material necesaria para constituirse en madre. b- porque posee un “instinto materno” que la hace naturalmente madre. Es decir, que es poseedora de un “saber innato” respecto de las necesidades de su hijo. c- es desde siempre (atemporal, no culturalmente) que la mujer es madre.

Frente a este orden de representaciones por el cual una sociedad transforma el sexo biológico en productos de género diremos con Meillassoux, “... que nada en la Naturaleza explica la división sexual de las tareas, así

2 Amorós, C., “Notas sobre la ideología de la división sexual del trabajo”, *Teoría* (jul-sep. 1979)

como tampoco explica instituciones como el matrimonio o la filiación paterna. Todas son infligidas a las mujeres por imposición, todas son por lo tanto hechos de cultura, que deben ser explicados y no servir de explicación..."³

Sin embargo desde la ideología patriarcal, se heterodesigna a la mujer como madre en función de su biología asignándole características psicológicas innatas que la limitan al ámbito de lo doméstico y de la reproducción cotidiana de este espacio por amor a los suyos.

2- La Madre: un sujeto devaluado.

Ahora bien, ¿ En qué sentido entendemos a la mujer-madre como sujeto, y en qué sentido decimos que está devaluada?

- Entendemos a la mujer (y al varón) como sujetos, en tanto que reconocemos en ellas/ellos la capacidad para desidentificarse, tomar distancia, no coincidir respecto del papel asignado por la sociedad o identificarse con él. Coincidimos con Goffman en que "... es justo en los obstáculos a una relación fluida de identificación, en pequeños episodios de la vida cotidiana, donde se manifiesta la identidad, como alejamiento o identificación respecto al papel que se espera tanto de hombres como de mujeres..."⁴ Desde esta postura, el elemento teórico determinante ya no está constituido por el molde o por la constricción social, sino más bien por la relación social en la que las/los individuos son continuamente parte del juego de vínculos y lo son en tanto que sujetos. La identidad es relacional. Superar la perspectiva patriarcal que identifica al varón como sujeto y a la mujer como objeto implica tomar distancia crítica respecto de los roles heterodesignados.

Puede ocurrir entonces que la mujer no se realice en el deseo maternal; o que resignifique sentimientos al respecto, o que se identifique

3 Meillassoux, C., (1995), *Mujeres, graneros y capitales*, Buenos Aires, Siglo XXI.

4 Goffman, E., (1961), *Encounters*.

totalmente con dicho deseo

- ¿En qué sentido consideramos que la mujer-madre se constituye como un sujeto devaluado?

Para decir que un sujeto está devaluado, hay que definir con anterioridad aquello que es valorado o reconocido socialmente.

Desde el pensamiento moderno hasta los tiempos que corren, la actuación individual y libre ha sido pilar para la existencia humana. El individuo se afirma frente a la colectividad, frente a lo social, a las masas o el Estado expresando libremente sus propias ideas y actuando conforme a ellas. Libertad negativa, como liberación de la esclavitud, de la dependencia. Una individualidad que se presenta despojada de sus relaciones con las otras y de la necesidad que se tiene de ellas.

Estos valores reconocidos socialmente se consideran sólo para aquellos sujetos constituidos individuos jurídica, económica y moralmente: los varones. "... La paridad de derechos entre hombres es paridad entre individuos; y qué es el individuo resulta bastante claro para el hombre. Éste posee una historia, ha tenido expresiones culturales, se ha expresado en valores y normas. Pero qué es el individuo mujer ya no está tan claro. No tiene la misma historia, no se ha expresado a través de una escala propia de valores, no ha tenido normas ni formaciones sociales propias..."⁵

Entonces un primer sentido por el cual decimos que la mujer está devaluada aparece en el cumplimiento del rol materno cuando éste se le impone en tanto destino y forma de realización. Queremos remarcar el hecho de que no sólo es la única opción que se presenta a la mujer para definirse como tal, sino además, que es el único papel en el que es reconocida socialmente y a partir del cual es "valorada". Una cosa es decir que para ser madre es necesario ser mujer, y otra distinta es decir que para ser mujer es necesario ser madre. Sin embargo su uso, por un deslizamiento de sentido característico del discurso ideológico se ha hecho equivalente. La mujer no es "libre" a partir de que no escoge entre otros posibles deseos igualmente constitutivos de su subjetividad. Toda su potencialidad individual

5 Rossana Rossanda, (1962), *Las Otras*. Gedisa. Barcelona, p. 140

(procesos de realización multidireccionales) queda inhibida o desacreditada en favor de la maternidad expropiando la posibilidad de elección.

Un segundo sentido devaluante aparece con la forma de considerarlas seres "genéricos". La mujeres construyen su subjetividad en el horizonte del espacio privado del espacio de las "idénticas". Como sostiene Celia Amorós, "...la no razón suficiente para la individuación en el caso del genérico mujer es clara: no hay que repartir ni distribuir ningún patrimonio (valores, poder, reconocimiento, prestigio ontológico) en un genérico que se caracteriza por la desposesión del mismo..."⁶ La mujer nunca llega a constituirse individuo, apenas en indiscernible, es decir, que todas podemos hacer de todo y suplir en todo a otras mujeres. Este genérico femenino tiene su fiel expresión en esa entrega incondicional "propia" del amor maternal, en su ser para los otros. La mujer se posiciona de esta manera como un sujeto tutelar, es decir en una subjetividad que implica un escaso nivel de individuación ("las idénticas"), en un orden de prioridades sentimental e ideales de postergación más que de éxito personal.

A partir de estos dos sentidos fuertes que acompañan el rol materno como destino natural de mujeres, se efectiviza simbólica y pragmáticamente la constitución de sujetos femeninos devaluados.

3 - ¿Por qué es necesario idealizar la maternidad?

Mientras menguan las formas concretas del cuidado y del reconocimiento maternos en nuestra sociedad, su pérdida es reparada por la evocación simbólica de la maternidad. El ideal de la madre (un cuerpo que todo lo da, autosuficiente) choca con la realidad externa; y los defensores de la polaridad genérica se precipitan a defenderlo.

Detrás del ideal de la maternidad, de la visión de una familia autosuficiente, protegida por un ángel guardián del hogar competente para

6 Amorós, C., "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación". *Arbor*, Madrid (nov-dic. 1987), 503-504, nº CXXVIII.

todo, se invisibilizan, por un lado, los problemas reales que ponen en peligro a madres e hijos: cuidado de guarderías inadecuado, atención médica inaccesible, horarios de trabajo no flexibles, etc. Por otro, el hecho de la incapacidad para reconocer a la madre como un sujeto que existe imperfectamente. "...El niño/a sólo puede percibir a la madre como sujeto por derecho propio si ella lo es. Y debemos decir con claridad que la subjetividad de la madre (en contraste con el ideal materno) tiene que incluir la imperfección en ella y en el niño/a para ser real. La subjetividad real no exige que sea autosuficiente, perfecta, competente para todo..."⁷ La mujer no es sujeto, sino objeto de un ideal para el que sujeto y subjetividad están implicados. Y este no ser sujeto femenino se transmite de madre a hija desde las primeras identificaciones. Para un hijo varón, la madre está devaluada en tanto que representa todo aquello que debe negar; aquello de lo que debe separarse para constituirse en un ser masculino. Afirma Chodorow, que "...el modo, al fin, como la madre, dentro de la estructura familiar, hace la función de madre, afecta profunda y diferentemente la estructura psíquica del niño y de la niña..."⁸

¿Para qué se idealiza la maternidad? En principio, es una de las estrategias mediante la cual el patriarcado con "dulzura sentimental" invisibiliza la violencia simbólica que obliga a las mujeres a reproducir la especie, a la vez que crea género. Dicha idealización sirve para desconocer sistemáticamente a la mujer como sujeto, inhibiendo un contexto intersubjetivo que permitiera alcanzar reconocimiento verdadero y mutuo. A su vez oculta problemas sociales concretos respecto de madres e hijos/as y el entorno familiar. Y por último confina a la mujer al espacio doméstico, asegurándose la fuerza de trabajo gratuito y el sostén psicológico necesarios para convertir al hombre en varón.

7 Benjamin, J., (1996), *Los lazos de amor*. Paidós.

8- Chodorow, N., (1979), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.

Filosofía de la Lógica

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

Lógica intuicionista y polivalencia en Jan Lukasiewicz

Javier Legris

Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires

Esta comunicación es de carácter histórico y atañe a la historia de la filosofía de la lógica en el siglo XX. Se ocupará del caso de las ideas del filósofo y lógico polaco Jan Lukasiewicz acerca de la lógica intuicionista. Lukasiewicz mantuvo en su vida dos opiniones muy diferentes, contradictorias en algún sentido, acerca de la relación de la lógica intuicionista con la lógica intuicionista. En lo que sigue se analizarán estas opiniones y se bosquejará alguna explicación de este hecho.

Del mismo modo que Luitzen E. Brouwer y otros matemáticos intuicionistas, Jan Lukasiewicz rechazó la validez universal del principio de tercero excluido y el principio de bivalencia, y fue además el primero en proponer sistemas de lógicas no clásicas. En cada uno de estos casos, las razones de este rechazo fueron absolutamente diferentes en cada caso y también resultaron ser diferentes los marcos formales que en cada caso se desarrollaron con el fin de reconstruir este rechazo, lo que condujo, finalmente a también muy diferentes resultados.

La crítica de los intuicionistas a ambos principios estaba esencialmente ligada al conocimiento matemático y a la demostrabilidad (si bien implicaba una concepción específica acerca de

la existencia matemática) y había surgido en el contexto de la crisis de fundamentos de la matemática provocada por las paradojas en teoría de conjuntos. Esta crítica conducía a restricciones gnoseológicas a la validez de principios lógicos. Por el contrario, las críticas de Łukasiewicz eran sobre todo de carácter ontológico, pues tenían su origen en los problemas del determinismo y de los futuros contingentes. De este modo, las restricciones que eran impuestas a la aplicación de principios lógicos obedecían a relaciones causales y temporales, de sesgo metafísico, entre hechos o eventos.

Las respuestas de Łukasiewicz a estos problemas ontológicos aparecieron en diversos trabajos publicados a lo largo de las décadas de 1920 y 1930 y son bien conocidas. Éstas están íntimamente vinculadas con los orígenes de las lógicas polivalentes y con cierta interpretación de los conceptos modales.

A pesar de estas diferencias en las motivaciones que tenían Łukasiewicz y el intuicionismo, y a pesar de las diferentes tradiciones y líneas de pensamiento a las que cada uno adhería, Łukasiewicz se ocupó en forma explícita del intuicionismo matemático, vinculándolo con sus propias ideas, en dos ocasiones (de las que resultaron respectivamente Łukasiewicz 1941 y 1952, trabajos hoy bastante olvidados), con un intervalo de más de diez años entre una y otra (en el cual tuvo lugar la Segunda Guerra Mundial). En sus análisis, la semántica polivalente ocupó un papel muy importante. Su discípulo Stanisław Jaskowski había demostrado en 1936, siguiendo resultados debidos a Kurt Gödel, que el sistema axiomático para la lógica intuicionista de enunciados propuesto por Arendt Heyting era satisfecho sólo por una matriz infinita (infinitamente numerable). En este sentido, claramente no era una lógica de funciones de verdad. Sin embargo, también se demostraba que había extensiones no clásicas de la lógica intuicionista que eran satisfechas por una matriz trivalente.

Ahora bien, el caso es que Łukasiewicz defendió en su vida dos opiniones en cierto sentido contradictorias entre sí acerca de la relación entre la lógica clásica y, además, no explicó el paso de una opinión a la otra ni intentó justificar sus diferencias. La primera opinión apareció en su

Lógica intuicionista y polivalencia en Jan Lukasiewicz

Javier Legris

Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires

Esta comunicación es de carácter histórico y atañe a la historia de la filosofía de la lógica en el siglo XX. Se ocupará del caso de las ideas del filósofo y lógico polaco Jan Lukasiewicz acerca de la lógica intuicionista. Lukasiewicz mantuvo en su vida dos opiniones muy diferentes, contradictorias en algún sentido, acerca de la relación de la lógica intuicionista con la lógica intuicionista. En lo que sigue se analizarán estas opiniones y se bosquejará alguna explicación de este hecho.

Del mismo modo que Luitzen E. Brouwer y otros matemáticos intuicionistas, Jan Lukasiewicz rechazó la validez universal del principio de tercero excluido y el principio de bivalencia, y fue además el primero en proponer sistemas de lógicas no clásicas. En cada uno de estos casos, las razones de este rechazo fueron absolutamente diferentes en cada caso y también resultaron ser diferentes los marcos formales que en cada caso se desarrollaron con el fin de reconstruir este rechazo, lo que condujo, finalmente a también muy diferentes resultados.

La crítica de los intuicionistas a ambos principios estaba esencialmente ligada al conocimiento matemático y a la demostrabilidad (si bien implicaba una concepción específica acerca de

la existencia matemática) y había surgido en el contexto de la crisis de fundamentos de la matemática provocada por las paradojas en teoría de conjuntos. Esta crítica conducía a restricciones gnoseológicas a la validez de principios lógicos. Por el contrario, las críticas de Łukasiewicz eran sobre todo de carácter ontológico, pues tenían su origen en los problemas del determinismo y de los futuros contingentes. De este modo, las restricciones que eran impuestas a la aplicación de principios lógicos obedecían a relaciones causales y temporales, de sesgo metafísico, entre hechos o eventos.

Las respuestas de Łukasiewicz a estos problemas ontológicos aparecieron en diversos trabajos publicados a lo largo de las décadas de 1920 y 1930 y son bien conocidas. Éstas están íntimamente vinculadas con los orígenes de las lógicas polivalentes y con cierta interpretación de los conceptos modales.

A pesar de estas diferencias en las motivaciones que tenían Łukasiewicz y el intuicionismo, y a pesar de las diferentes tradiciones y líneas de pensamiento a las que cada uno adhería, Łukasiewicz se ocupó en forma explícita del intuicionismo matemático, vinculándolo con sus propias ideas, en dos ocasiones (de las que resultaron respectivamente Łukasiewicz 1941 y 1952, trabajos hoy bastante olvidados), con un intervalo de más de diez años entre una y otra (en el cual tuvo lugar la Segunda Guerra Mundial). En sus análisis, la semántica polivalente ocupó un papel muy importante. Su discípulo Stanisław Jaskowski había demostrado en 1936, siguiendo resultados debidos a Kurt Gödel, que el sistema axiomático para la lógica intuicionista de enunciados propuesto por Arendt Heyting era satisfecho sólo por una matriz infinita (infinitamente numerable). En este sentido, claramente no era una lógica de funciones de verdad. Sin embargo, también se demostraba que había extensiones no clásicas de la lógica intuicionista que eran satisfechas por una matriz trivalente.

Ahora bien, el caso es que Łukasiewicz defendió en su vida dos opiniones en cierto sentido contradictorias entre sí acerca de la relación entre la lógica clásica y, además, no explicó el paso de una opinión a la otra ni intentó justificar sus diferencias. La primera opinión apareció en su

contribución a un simposio acerca de fundamentos de matemática que tuvo lugar en Zurich en diciembre de 1938 (Lukasiewicz 1941). Allí, Lukasiewicz sostuvo la concepción usual, y por demás correcta, de que la lógica intuicionista es un sistema más débil que la lógica clásica (más débil en el sentido de que la última se obtiene de la primera al agregarle axiomas). En otras palabras, él consideraba que la lógica intuicionista era un subsistema de la clásica (véase Lukasiewicz 1941, p. 86, donde se hace referencia exclusivamente al cálculo de enunciados).

La lógica intuicionista era tratada en este trabajo en relación con la crítica a los principios lógicos admitidos por la lógica clásica en el contexto de la fundamentación de la matemática. Resulta claro que la lógica intuicionista le servía a Lukasiewicz como un buen ejemplo de lógica no clásica, a partir del cual podía introducir su idea de matrices polivalentes, que sin duda constituía el tema central de su comunicación (véase Lukasiewicz 1941, p. 87). De hecho, el tema de la lógica polivalente fue el que motivó la discusión posterior en ese simposio (tal como consta en las actas, véase Lukasiewicz 1941, pp. 100 y ss.).

Más de una década más tarde, ya radicado en Dublín, dedicó otro trabajo (Lukasiewicz, 1952) exclusivamente al análisis de las relaciones entre ambas lógicas y propuso una aplicación o traducción de la lógica clásica de enunciados en la lógica intuicionista de enunciados, siguiendo las traducciones que Gödel había presentado casi dos décadas antes (Gödel, 1933). A partir de esta traducción, la lógica clásica aparecía como un subsistema de la lógica intuicionista, y esto llevaba a Lukasiewicz a la conclusión sorprendente de que el principio de tercero excluido estaba «incluido», como un enunciado demostrable, en la lógica intuicionista. Textualmente, «... el principio del tercero excluido puede ser demostrado en la teoría intuicionista de la deducción, ya que la teoría clásica de la deducción en su totalidad está contenida en aquella» (Lukasiewicz 1952, p. 332). El contexto del trabajo era muy diferente al del anterior, pues no se hacía mención de las ideas filosóficas subyacentes a la lógica intuicionista.

La primera tesis, según la cual, la lógica intuicionista es un subsistema de la clásica, no sólo es la más usual, sino que recibe una

justificación muy fuerte de cualquiera de las maneras en que se formulen ambos sistemas. En efecto, la lógica clásica se obtiene naturalmente a partir de la clásica mediante el agregado de nuevos principios o postulados (tales como el principio de tercero excluido o enunciados equivalentes). En esto han estado de acuerdo tanto matemáticos intuicionistas como clásicos y esta manera de concebir las relaciones entre ambos sistemas está también presente en los orígenes del intuicionismo. La segunda tesis, según la cual la lógica clásica es un subsistema de la intuicionista, debe tomarse en un sentido restringido, pues se basa en una traducción de la lógica clásica en la intuicionista, desarrollada por Lukasiewicz, que presenta características muy especiales y que, como mostraré inmediatamente, difícilmente puede ser considerada como una genuina traducción de un sistema en otro.

Un breve resumen de la traducción de Lukasiewicz, sin adentrarse en detalles técnicos, servirá para entender el problema. Lukasiewicz construye una aplicación I del lenguaje de la lógica clásica de enunciados al lenguaje de la lógica intuicionista de enunciados, de modo que enunciados que contienen conectivas clásicas se traducen en enunciados que contienen conectivas intuicionistas (esta distinción entre conectivas clásicas e intuicionistas no es hecha explícitamente por Lukasiewicz, lo que conduce a varios problemas). La propiedad fundamental de esta aplicación I es que si un enunciado A es teorema en la lógica clásica de enunciados, entonces su imagen $I(A)$ será un teorema de la lógica intuicionista de enunciados. En otras palabras, la traducción preservaba la propiedad de ser teorema.

Ahora bien, para entender el problema basta con detenerse en el caso del condicional. Igual que el caso de la traducción propuesta por Gödel, esta conectiva clásica era traducida en términos de negación y de conjunción intuicionistas. En símbolos, $I(A \rightarrow_c B) = \neg_i(I(A) \& \neg_i I(B))$. Sin embargo, Lukasiewicz identificaba erróneamente la traducción del condicional clásico con el condicional intuicionista, \rightarrow_i , sin advertir que en realidad había definido una nueva constante intuicionista. Más aun, esta imagen del cálculo clásico en el intuicionista, vista como un sistema deductivo, carece de algunas propiedades esenciales del sistema clásico. En efecto, la aplicación I preserva *modus ponens* exclusivamente cuando esta regla es entendida como una

regla *admisible* y no lo hace cuando es entendida en el sentido habitual de una regla *válida*. Una regla admisible puede ser aplicada únicamente a fórmulas demostrables (teoremas) dando lugar a fórmulas demostrables. Así, el *modus ponens* que se obtiene en la imagen de la traducción preserva únicamente teorematidad y no meramente verdad. Este hecho fue reconocido explícitamente por Lukasiewicz (Lukasiewicz 1952, p. 328, para los detalles técnicos, véase Legris & Molina). El sistema obtenido en la imagen de la aplicación no es, entonces, el cálculo clásico de enunciados, sino un sistema «pseudo-clásico», muy anormal en su capacidad deductiva. Incluso puede ponerse en duda que la aplicación I sea una traducción realmente significativa de la lógica clásica a la intuicionista. Sería razonable exigir a una traducción de un sistema deductivo en otro que conservara también la estructura de las derivaciones, es decir una traducción que permitiera reproducir las derivaciones de un sistema en derivaciones del otro sistema.

No hay evidencia de que esta traducción y las consecuencias que de ella extrajo su autor hayan tenido mucho eco. De hecho, no se hace referencia a ella en obras posteriores de lógica intuicionista. Arthur N. Prior la incorpora al capítulo dedicado a esta de su *Formal Logic* (véase Prior, 1962, pp. 255 y ss.).

De todos modos, es sin duda interesante explorar las razones que llevaron a Lukasiewicz a sostener conclusiones erradas y a pasar por alto las dificultades mencionadas. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la perspectiva con que Lukasiewicz se aproximaba a la lógica intuicionista siempre estuvo determinado por su obra en lógica polivalente. En su trabajo de 1941 sobre los fundamentos de la matemática, afirmaba que para todo sistema que fuera más débil que la lógica clásica (en el sentido apuntado antes) siempre existe una matriz polivalente (Lukasiewicz 1941, p. 91). Esta era la afirmación central de lo que podría llamarse el «programa polivalente» de Lukasiewicz, según el cual toda lógica podría interpretarse en una semántica polivalente. Por lo tanto, también debía pasar lo mismo con la lógica intuicionista. Sin embargo, como se mencionó más arriba, le corresponde una matriz infinita y puede ponerse en duda tanto que un

enfoque polivalente sea útil en un caso de matrices infinitas. Por lo demás, la actitud de Lukasiewicz hacia la lógica intuicionista difería naturalmente mucho de las de los mismos intuicionistas, en la medida en que continuaba una línea de pensamiento esencialmente objetivista respecto de la lógica. En efecto, el intuicionismo se fundamenta, desde el punto de vista semántico, en el rechazo del concepto mismo de valores de verdad objetivamente determinados.

En segundo lugar, en algún sentido muy peculiar la matriz bivalente clásica «está incluida» en toda matriz polivalente. Por ejemplo, considérese la siguiente matriz, que satisface al condicional intuicionista

	1	2	3
1	1	2	3
2	1	1	3
3	1	1	1

Esta matriz fue empleada por Heyting en su demostración de la independencia de los axiomas de su sistema para la lógica de enunciados intuicionista (véase Heyting, 1930, p.53) y fue nuevamente usada por Lukasiewicz en su trabajo de 1952.

En ella, los valores 1 y 3 pueden entenderse como verdad y falsedad de la lógica bivalente, de modo que los valores que adopta la tabla respecto de ellos son los del condicional clásico.

Estas últimas observaciones pueden servir para encontrar el origen de las ideas de Lukasiewicz. Su objetivo era hacer posible una suerte de «coexistencia pacífica» entre la lógica intuicionista y la clásica en el marco de una semántica de múltiples valores de verdad, la cual sirve para dar una elucidación del significado de los símbolos lógicos en ambas.

BIBLIOGRAFÍA

- Gödel, Kurt, (1933). «Zur intuitionistischen Arithmetik und Zahlentheorie». En *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums* 4, 34-38.
- Heyting, Arendt, (1930). «Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik». *Sitzungsber. preuss. Ak. Wiss. Phys.-Math. Klasse II*, pp. 42-56.
- Legris, Javier & Jorge A. Molina, (199?). «Intuitionistic Logic Considered As An Extension of Classical Logic: Some Critical Remarks». Enviado para su publicación.
- Lukasiewicz, Jan, (1941). «Die Logik und das Grundlagenproblem». En *Les entretiens de Zurich sur les fondements et la méthode des sciences mathématiques*, comp. por F. Gonseth, Zurich, Leemann freres & Cie., 1941, pp. 82-99.
- Lukasiewicz, Jan, (1952). «On The Intuitionistic Theory of Deduction» En *Selected Works* de Jan Lukasiewicz, comp. por L. Borkowski. Amsterdam, North-Holland, 1970, pp. 325-340.

La Historia de O

Carlos A. Oller

Universidad de Buenos Aires

1. El dilema de Soeteman

En su libro *Logic in Law* Arend Soeteman presenta el siguiente dilema:

o aceptamos... que hay excepciones a las normas (tanto a las incondicionales como a las condicionales) que no están incluidas en la formulación de la norma, con la consecuencia que ya no será posible deducir de una norma lo que tenemos que hacer en la circunstancia concreta en la que nos encontramos, o no aceptamos esta posibilidad de excepciones (en otras palabras: sólo aceptamos las excepciones que ya están incluidas en la formulación de la norma): la pregunta entonces es, sin embargo, si somos de hecho capaces de formular normas válidas. [Soe 89]

El dilema de Soeteman presenta de una manera no formal el callejón sin salida que enfrentan los lógicos deónticos después de cuarenta y cinco años de trabajo continuo y sistemático en el campo de lógica normativa. Esta investigación en el área de la lógica deóntica, concebida como el estudio lógico del uso normativo del lenguaje, fue iniciado por von Wright en su artículo *Deontic Logic* en 1951

[Wri51a]. Los conceptos normativos estudiados en ese artículo son las nociones de obligación y permisión incondicional (monádica, absoluta).

El sistema seminal de von Wright contenía varias tesis contraintuitivas, las llamadas “paradojas de la lógica deóntica (monádica)” Estas paradojas, algunas de las cuales indican que las obligaciones condicionales no puede expresarse satisfactoriamente en el lenguaje de la lógica deóntica monádica, llevaron a von Wright a construir sistemas para los conceptos normativos condicionales o relativos. En estas lógicas deónticas diádicas o condicionales las nociones de obligación y permisión se consideran relativas a ciertas circunstancias, y no son definibles en términos de los conceptos de obligación y permisión absoluta. Por el contrario, las obligaciones (permisiones) absolutas se definen como obligaciones (permisiones) que dependen de condiciones tautológicas o vacuas.

Sin embargo, los sistemas diádicos de von Wright tenían sus propios problemas. Uno de estos problemas era que las obligaciones y las permisiones revocables (*defeasible*) no eran adecuadamente representables en estos sistemas. Una norma de la forma “Si A, entonces es obligatorio B,” es revocable si hay circunstancias posibles en las que aunque se dé A, no es el caso que B sea obligatorio. El problema de la revocabilidad de las normas es ilustrado por el siguiente ejemplo de Lawrence Powers [Pow67]: dado que John Doe embarazó a Suzy Mae, debe casarse con ella. Pero, dado que él no sólo embarazó a Suzy, sino que también la mató al enterarse de su condición, no está obligado a casarse con ella después de todo. El ejemplo de Powers puede sugerir que la revocabilidad de las normas está conectada necesariamente con consideraciones temporales. Tenemos ciertas obligaciones en un tiempo t_1 , pero en un tiempo t_2 cuando se dan nuevas circunstancias nuestras obligaciones pueden ser diferentes. John Doe tenía la obligación de casarse con Suzy Mae en t_1 , después de que la embarazó y antes de matarla, pero no tenía la obligación de casarse con ella en t_2 , después de embarazarla y matarla. Pero esto no es así porque en un mismo tiempo dado t nuestras obligaciones varían dependiendo de cómo

describimos las circunstancias que se dan en t. Podemos modificar el ejemplo de Powers para mostrar ésto: John debe casarse con Suzy, si la embarazó; pero, no es el caso que deba casarse con ella (lo que es más, no debe casarse con ella), si la embarazó pero ella ya está casada.

Los artículos de Bengt Hansson "An Analysis of Some Deontic Logics" [Han69] y de Bas van Fraassen "The Logic of Conditional Obligation" [Fra72] fueron los primeros en presentar una lógica de la obligación revocable. Comentando el artículo de van Fraassen, Harry Beatty se pregunta lo siguiente:

¿Depende la paradoja (de John y Suzy) de alguna característica del lenguaje que es propia del discurso moral o normativo, o es simplemente un ejemplo de un tipo más general de dificultad que surge con respecto al análisis de lenguaje natural? ...

Considérese el siguiente par de oraciones,

(7) Si se raspa ese fósforo, se encenderá.

(8) Si se raspa ese fósforo y no hay oxígeno presente, se encenderá.

Parece razonable que, en las circunstancias apropiadas, alguien quiera sostener que (7) es verdadero pero que (8) es falso. No hay, sin embargo, ningún análisis simple en la lógica ordinaria que permita esta posibilidad. [Bea72]

Lo que Beatty sugirió en 1972, y que resultó una línea fructífera de investigación, es que hay una noción común de condicionalidad, tanto en condicionales revocables normativos como en los no-normativos. El operador condicional que aparece en estos condicionales es distinto de la implicación material y tiene diferentes propiedades lógicas.

Una manera de clarificar la conexión entre los condicionales

revocables normativos y no-normativos consiste en reemplazar la formalización usual de la obligación condicional por una en las que las nociones de obligación y de condicionalidad se distingan claramente. La mayoría de las lógicas condicionales usan un operador diádico primitivo de obligación donde se funden ambas nociones. Brian Chellas [Che74] propuso que las oraciones de obligación condicional como "Es obligatorio que B, dado que A" se formaliza $A \square OB$ donde la noción de condicionalidad, representada por \square , se separa de la noción de obligación, representada por O.

2. Revocabilidad

Los ejemplos precedentes de condicionales revocables ilustran una manera en la que el comportamiento inferencial de esos condicionales difiere del de los condicionales materiales. La siguiente regla de aumentación, también conocida como "fortalecimiento o reforzamiento del antecedente", vale para el operador condicional de lógica ordinaria:

Si A, entonces C.

Por consiguiente, si A y B, entonces C.

Pero, el ejemplo de John y Suzy muestra que este patrón inferencial no es válido para las normas condicionales revocables. Y el ejemplo ofrecido por Beatty muestra que este tipo de comportamiento inferencial también se puede encontrar en contextos no-normativos.

El rechazo de la regla de aumentación no parece, *prima facie*, ser una decisión muy dramática. Pero hay una noción de condicionalidad revocable para la que ciertamente tiene consecuencias dramáticas: la regla del *modus ponens*, que muchos lógicos consideran como un componente esencial de cualquier operador que exprese una noción de condicionalidad, debe ser también rechazada. Para ver por qué ésto es así podemos presentar las proposiciones del ejemplo de Powers:

(1) *Si John embarazó a Suzy, debe casarse con ella.*

(2) *Si John embarazó a Suzy y la mató, no es el caso que debe casarse con ella.*

(3) *John embarazó a Suzy.*

(4) *John embarazó a Suzy y la mató.*

Parece natural aceptar que hay circunstancias en las que todas las oraciones del ejemplo de Powers son verdaderas. Supongamos que la regla del *modus ponens* es válida para los condicionales revocables. Entonces podemos construir dos argumentos diferentes con las mismas premisas – (1), (2), (3) y (4) – y conclusiones contradictorias. Un argumento tiene a “John debe casarse con Suzy” como su conclusión, y el otro tiene a “No es el caso que John deba casarse con Suzy” como conclusión. Pero, dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas. De manera que uno de los argumentos debe tener premisas verdaderas y conclusión falsa. Lo que, a su vez, significa que el *modus ponens* usado para obtener esa conclusión no es una regla preservadora de la verdad, i.e. no es un patrón inferencial válido para la noción de condicionalidad expresada en el ejemplo de Powers.

El problema con un conjunto de normas condicionales revocables para las cuales no es válida la regla del *modus ponens* consiste en que no tenemos manera de inferir nuestras obligaciones efectivas de esas normas. De la norma “Si A, entonces debe ser el caso que B” y del hecho que se da A no se puede deducir que debe ser el caso que B. Por consiguiente, un cuerpo de normas revocables no parece ser de utilidad práctica alguna para guiar nuestra acción. Hay ciertas situaciones, sin embargo, en las que las acciones son realmente, y no sólo tentativamente, permitidas u obligatorias para nosotros. Como lo expresa A.R. Anderson:

al consultar a un abogado, por ejemplo, acerca de si se permite p a una persona en nuestras circunstancias c, esperamos que nos dé más que una respuesta prima facie, y que considere también las posibles

circunstancias especiales que sean relevantes; y si nos aconseja llevar adelante nuestro proyecto, sentiríamos que nos habla aconsejado mal si resultase que en razón de consideraciones especiales p no estuviera permitido después de todo.¹

Este problema debe preocupar a los filósofos morales y a los filósofos del derecho, por supuesto. ¿Pero, debe preocupar a los lógicos? Algunos lógicos piensan que sí y que este problema los pone en el atolladero descrito por Soeteman. Por consiguiente, han tratado de ofrecer versiones plausibles de la regla del *modus ponens* que permitan la separación de obligaciones incondicionales efectivas de las normas condicionales [Nin86].

Parecen olvidar por qué han escogido formalizar las normas condicionales usando el operador condicional revocable en lugar del menos polémico condicional material. Al representar las normas morales y legales usando un operador condicional revocable están reflejando en un nivel formal el hecho de que la atribución de obligaciones morales y legales es una cuestión bastante abierta. Normalmente conocemos algunos de los factores contribuyentes que determinan tal atribución; sabemos, por ejemplo, que el hecho que alguien haya hecho una promesa es una condición contribuyente, pero no una condición suficiente para la obligación de cumplirla. Es, usando la terminología de von Wright [Wri51b], una condición necesaria de una condición suficiente o, en otro palabras, una condición contribuyente. Esta es la razón por la cual el saber que el antecedente de un condicional de este tipo es verdadero no nos permite concluir que su consecuente lo es, y si de cualquier modo sacamos esta conclusión, estaremos sacando una conclusión apresurada.

En los últimos años se ha buscado un remedio a esta situación recurriendo a formalismos que utilizan una noción de consecuencia no-

¹Citado por Soeteman, [Soe 89], p. 297.

monótona. Una noción de consecuencia es no-monótona si el agregado de nuevas premisas puede hacernos retractar conclusiones que obteníamos sin ese agregado. La noción de consecuencia clásica es monótona porque el agregado de nuevas premisas a un conjunto de oraciones X para formar un conjunto mayor Y preserva o aumenta, pero nunca disminuye, el conjunto de las conclusiones que pueden obtenerse de X . En símbolos: Si $X \vdash Y$, entonces $Cn(X) \vdash Cn(Y)$.

Sin embargo, las llamadas lógicas no-monótonas no pueden solucionar los problemas que se originan en las peculiaridades del conocimiento moral y jurídico; además, muchas veces, los formalismos propuestos resultan de aplicación engorrosa. Lo que hace atractivo el uso de lógicas no-monótonas cuando utilizamos el razonamiento para guiar nuestra acción es que las conclusiones que podemos obtener deductivamente de principios que admiten la posibilidad de excepciones no son suficientes para este propósito práctico. Las conclusiones que es posible obtener no-monótonamente, aunque revisables, parecen más adecuadas para este fin.

Se plantea así la cuestión de encontrar una alternativa a las lógicas no-monótonas, y al uso de condicionales no-estándar, cuando estamos razonando con principios que admiten excepciones. Como sugiere Carlos Alchourrón [Alc93], una alternativa posible es usar una lógica (normativa) con conectivas y noción de consecuencia clásicas, y revisar nuestras premisas, para incluir las excepciones, cuando sea necesario. De esta manera se evitan las contradicciones, al tiempo que se preserva la mayor parte de las conclusiones útiles que podían extraerse del conjunto original de premisas. Por otra parte, este enfoque evita la confusión entre cuestiones materiales, que tienen que ver con el tipo de conocimiento expresado en las premisas, y cuestiones formales, que son las propias de la lógica. No es justo pedir a la lógica que solucione problemas que no se originan ni pertenecen a su ámbito.

BIBLIOGRAFÍA

- Alchourrón, C. "Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals", en J.J. Meyer y R.J. Wieringa (eds.), (1993), *Deontic Logic in Computer Science*, Wiley and Sons.
- Beatty, H., "On Evaluating Deontic Logics", *Journal of Philosophical Logic*, 1 (1972), pp. 439-444.
- Chellas, B., "Conditional Obligation" en Stendlund (ed.), *Logical Theory and Semantic Analysis*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, pp. 23-33.
- van Fraassen, B., "The Logic of Conditional Obligation", *Journal of Philosophical Logic*, 1 (1972), pp. 417- 438.
- Hansson, B., "An Analysis of Some Deontic Logics", *Noûs*, 3 (1969), pp. 373-398.
- Niniluoto, I., "Hypothetical Imperatives and Conditional Obligations", *Synthese*, 66 (1986), pp. 111-133.
- Powers, L., "Some Deontic Logicians", *Noûs*, 1 (1967), pp. 381-400.
- Soeteman, A. (1989), *Logic in Law*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 196.
- von Wright, G. H., "Deontic Logic", *Mind*, 60 (1951), pp.1-15.
- (1951), *A Treatise on Induction and Probability*, Routledge and Kegan Paul.
- "A Note on Deontic Logic and Derived Obligation", *Mind*, 65 (1956), pp.

507-509.

"A New System of Deontic Logic", *Danish Yearbook of Philosophy*, 1 (1964),
pp. 173-182.

Agradecimientos	5
Prólogo	7
Metafísica	
Sobre la moral como Zeichensprache de los afectos <i>Sebastián Abad</i>	13
El condicionamiento Kantiano en el pensamiento de Ricoeur <i>Raúl Alberto Kerbs</i>	21
Finitud y temporalidad en el proyecto heideggeriano de Ser y tiempo <i>Esteban Lythgoe</i>	29
¿Qué se siente ser un no sujeto? <i>Magdalena Leonor López</i>	37
Algunas diferencias sobre la temporalidad en Husserl y Merleau-Ponty <i>Mariana Larison</i>	49
Tesis para una lectura del Parménides: la destrucción platónica del monismo <i>Fabián Mié</i>	57
Tiempo y Verdad: aportes de la apropiación heideggeriana de Aristóteles para una interpretación de Ser y Tiempo. <i>Roberto Gustavo Rubio</i>	65

Del origen ontoteológico de un fallido Heidegger "ultrapotente" <i>Marcelo Alejandro Velarde</i>	73
Filosofía de las Ciencias	
Racionalidad, Problemas Científicos y Explicación Pragmática: El descubrimiento mendeliano de las leyes de la herencia <i>Fernando Ariel Birman</i>	81
Cambios científicos y la propuesta de Laudan <i>Daniela Bargardi</i>	89
Empirismo constructivo: observaciones e inferencias inductivas. <i>Juan Manuel Comesaña</i>	97
Sobre las reglas de inferencia inductiva: una discusión de la paradoja de Goodman. <i>Eleonora Cresto</i>	105
Thomas S. Kuhn y Larry Laudan: algunos problemas en torno de la elección interteórica <i>Cecilia Duran</i>	117
Evolución y Conocimiento <i>de Viana, M y Comejo, R</i>	127
Estructuras Intencionales y orden de la Interacción, un Problema Ontológico <i>Nidia Fernández</i>	137
Redes teóricas en Ciencias Sociales: de la Sociología a las Ciencias de la Comunicación y la Educación <i>Norma Horenstein, María del Carmen Avendaño</i>	147
El Descubrimiento y la generación de Hipótesis Científicas <i>Cecilia Hidalgo</i>	159
La observación científica desde una perspectiva informacional	

<i>Olimpia Lombardi</i>	167
 Duhem y Lakatos	
<i>Susana Lucero</i>	175
 La epistemología naturalizada de Quine: ¿Circularidad o escepticismo?	
<i>Adela Maggi</i>	185
 La función del Espantapájaros: un ejemplo contra Lewis	
<i>Hernán Miguel y Jorge Paruelo</i>	195
 Acerca de inconmensurabilidad y traducción	
<i>Elizabeth Padilla</i>	203
 <i>O papel da metáfora no longo argumento da "Origem das Espécies"</i>	
<i>Anna Carolina K. P. Regner</i>	211
 El problema de la continuidad en el modelo de explicación causal de Salmon	
<i>Adriana R. Spehrs</i>	223
 Preferencias, lógica, economía	
<i>Eduardo R. Scarano</i>	231
 Aproximación al Pensamiento de Werner Heisenberg. Una interpretación posible entre equívocos y malentendidos	
<i>Ana Elisa Spielberg</i>	241
 Observaciones impersonales y observaciones negativas	
<i>Carolina Sartorio</i>	251
 El lugar de las nociones de espacio y tiempo en Bourdieu y Habermas	
<i>Adrián Scribano</i>	259
 Reflexiones sobre una Teoría del Significado en D. Davison	

Miguel Angel Santillán 267

La revaloración de la racionalidad práctica en la filosofía de la ciencia contemporánea

Ambrosio Velasco Gómez 273

Determinismo, Indeterminismo y Reducción

Gabriela del Valle Vega Caro 283

Teorías económicas, juegos del lenguaje y formas de vida. Reflexiones filosóficas desde una perspectiva wittgensteiniana

Jesús Alberto Zeballos 291

Antropología Filosófica

De las tecnologías del yo a los dispositivos de poder.

El cuerpo en un entramado de control

María Cecilia Colombani 301

El concepto de individuo en la Teoría Crítica de Max Horkheimer.

Martín Glatzman 311

El exilio entre la identidad y la exclusión

María Lucrecia Rovaletti 319

Filosofía de la Acción

Causalidad y acción

Horacio Etcheverry 329

Algunos comentarios sobre las tareas 'imposibles' de la política igualitaria-democrática

Pablo Daniel Gilbert 337

Ética política de la acción colectiva

Francisco Naishtat 347

Filosofía de la Historia

La cuestión del contexto de descubrimiento en la investigación historiográfica: Un análisis de la relación entre "descu-

brimiento" e "invención" de relatos e interpretaciones historiográficas <i>Verónica Tozzi y Rosa Belvedresi</i>	363
¿Fue Vico un irracionalista? <i>Alberto M. Damiani</i>	371
Filosofía de la historia y teología en Kant. La teoría de la historia compartida como práctica. <i>Pablo Gastón Cambeiro</i>	381
¿Es la historia de las mujeres una renovación de la historiografía? <i>María Julia Palacios</i>	389
Mutaciones en Filosofía de la Historia <i>José Szabón</i>	401
Distinguiendo con granos de sal. Una reflexión analítica sobre la narrativa de E. P. Thompson. <i>Claudio Viale y Alicia Grinspan</i>	409
Filosofía y Género Género, fraternidad y Revolución Francesa: Algunas Perspectivas <i>Maira Carrquiriborde y Lidia Bozzachi</i>	419
Utopía vs. Filosofía. Análisis de una dicotomía. <i>Ana María Bach</i>	427
Lógica, metodología, sexismo. Dos textos bajo sospecha <i>Mabel Alicia Campagnoli</i>	437
Butler critica a Beauvoir: algunas observaciones <i>María Luisa Femenías</i>	449
La maternidad en el mercado de valores. <i>Laura Morroni</i>	459

Filosofía de la Lógica

Lógica intuicionista y polivalencia en Jan Lukasiewicz

Javier Legris 469

La Historia de O

Carlos A. Oller 477

Índice Volumen Nº 1. Actas. IX Congreso Nacional de Filosofía

..... 493

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	
<i>María José Sánchez Vazquez</i>	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.	
<i>Liza Skidelsky</i>	79
Filosofía contemporánea	
El pensamiento nietzscheano como filosofía de la tensión: otras formas del pensar.	
<i>Mónica B. Cagnolini</i>	91
Filosofía Edificante, Ecosofía y Función Terapéutica.	
<i>Alicia M. Devetak, Lucía d'Assunção</i>	99
Alcances de la Hermenéutica: Gadamer y Derrida	
<i>Fabiana Erazun</i>	107
Cotidianidad, espacio y tiempo: la filosofía y nosotros	
<i>María Silvina González</i>	117
Retorno del cristianismo y ontología de la debilidad en la interpretación de Gianni Vattimo.	
Análisis de "Credere di Credere"	
<i>Mónica Giardina</i>	127
Apel y Nietzsche, una confrontación crítica	
<i>Gabriela Müller</i>	137
Deflacionismo: El debate Davidson/Rorty	
<i>Federico Panelas</i>	145
El sujeto y la felicidad paradójica en Theodor W. Adorno	
<i>Silvia Schwarzböck</i>	155
Filosofía Moderna	
Blas Pascal: Otro modelo de racionalidad en el Siglo XVII	
<i>Matilde Albert</i>	169
La muerte: ¿estado o proceso? Las respuestas de Spinoza	

<i>Diana Cohen</i>	177
El tiempo y la ilimitación del universo en Descartes	
<i>Laura Benítez</i>	189
«Las lecciones de Schopenhauer sobre el arte de tener razón»	
<i>Graciela Marta Chichi</i>	201
Comienzo y desarrollo del estado pre-político en la <i>Ciencia Nueva</i> de J. B. Vico.	
<i>Mario Martín Gómez</i>	217
Reposo, movimiento y fuerza en el mundo de René Descartes ¹	
<i>Alejandro López-García</i>	227
Milagros sin Dios. Los monstruos en la historia natural de Francis Bacon	
<i>Silvia A. Manzo</i>	239
La neutralidad de las percepciones en la epistemología constructiva de Hume	
<i>Samuel Monder</i>	247
Sobre el problema de la aprioridad del espacio según Kant: el primer argumento de la exposición metafísica	
<i>Ezequiel Zerbudis</i>	255
Filosofía Antigua y Medieval	
El alma del mundo en el <i>Epítome</i> 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>paideia</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>homologein</i> y <i>sunjorein</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 Satre</i>	363
Antecedentes en el cosmos jurídico-moral de Anaximandro	
<i>Lucas Soares</i>	373
La concepción ciceroniana del hombre en <i>De re publica</i> frente a la concepción "moderna"	
<i>María E. Sustersic</i>	383
El rol ontológico de la alteridad en el <i>Sofista</i> de Platón	
<i>Silvia L. Tonti</i>	395
Godescalco de Orbais su teoría acerca de la predestinación	

divina: Un capítulo dramático en la filosofía medieval <i>Leonor Valencia</i>	405
Filosofía Política	
Emigración externa e "interna" <i>Claudio Oscar Amor</i>	421
Hobbes y la construcción científica de la política <i>Fernando Aranda Fraga</i>	429
La libertad positiva y la libertad negativa y sus dificultades de aplicación a la filosofía de Spinoza <i>Guillermo Bianchi</i>	437
Los límites de la crítica de MacIntyre al liberalismo. ¿La voz de la tradición o el grito conservador? <i>María Gabriela D'Odorico</i>	447
Verdad y política en <i>Utopía</i> <i>José Luis Galimidi</i>	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 light"	
<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

**Esta publicación se terminó de imprimir en la ciudad de La
Plata en el mes de febrero de 2004. Imprenta Drupa.**