

REVISTA DE FILOSOFIA Y TEORIA POLITICA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ACTAS DEL V CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
Noviembre de 1986



26 - 27

1986

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION

AUTORIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

PRESIDENTE: DR. ANGEL LUIS PLASTINO
VICE-PRESIDENTE: ING. OMAR ALFREDO IGLESIAS
SECRETARIO GENERAL: ING. CARLOS MARCELO RASTELLI
**SECRETARIO DE ASUNTOS
ACADEMICOS:** LIC. JULIO CESAR BARANDIARAN

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

DECANO: DR. JOSE PANETTIERI
VICE-DECANO: DR. OSVALDO NORBERTO GUARIGLIA
**SECRETARIA DE ASUNTOS
ACADEMICOS:** PROF. MARIA DEL LUJAN OFELIA DE ORTUBE

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIRECTOR: DR. OSVALDO NORBERTO GUARIGLIA
SECRETARIA: PROF. MARIA JULIA BERTOMEU

Diagrama de tapa diseñado
por la señora
BUYI PRESAS

REVISTA DE FILOSOFIA Y DE TEORIA POLITICA

Actas del
Vº Congreso Nacional de Filosofía

26-27

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
1986

REVISTA DE FILOSOFIA Y DE TEORIA POLITICA

Actas del
Vº Congreso Nacional de Filosofía
realizado entre el 24 y el 28 de noviembre de 1986
en conmemoración del 50º aniversario
de la muerte de Alejandro Korn

26-27

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

1986

REVISTA
DE FILOSOFIA

**DIRECTOR
OSVALDO GUARIGLIA**

**SECRETARIA DE REDACCION
MARIA JULIA BERTOMEU**

Actas del
Vº Congreso Nacional de Filosofía
realizado entre el 24 y el 28 de noviembre de 1986
en conmemoración del 50º aniversario
de la muerte de Alejandro Korn

26-27

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Correspondencia y canje
48 N° 555
1900 - La Plata
Argentina**

REVISTA DE FILOSOFÍA Y DE TEORÍA POLÍTICA

Números 26-27

Año 1986

INDICE

Sesiones plenarias

Rafael Braun, <i>Los límites de la democracia</i>	9
Guillermo Cooper, <i>Alejandro Korn y el positivismo</i>	17
Martín D. Farrel, <i>La teoría de Nino sobre la democracia</i>	24
Osvaldo N. Guariglia, <i>Problemas conceptuales de la democracia</i>	29
William J. Kilgore, <i>La posición de Korn entre los fundadores de la filosofía norteamericana</i>	37
Javier Pérez Royo, <i>Partido político y democracia desarrollada</i>	44
Juan Carlos Portantiero, <i>La democracia entre sociedad y política: el punto de vista de la sociología</i>	52
Norberto Rodríguez Bustamante, <i>Alejandro Korn: pensamiento filosófico y militancia política</i>	59

Sesiones de comisión

Daniel Brauer, <i>Acerca de la semántica de la negación</i>	64
Eduardo Briancesco, <i>¿Cómo leer hoy textos medievales?</i>	70
Margarita Costa, <i>La benevolencia ilustrada en la moral social de Hume</i>	76
Sara Alf Jafella, <i>La subversión del conocimiento: jerarquización de la "razón técnica". (Influencias sobre América Latina)</i>	80
Elena Teresa José, <i>La enseñanza de la "Lógica" en la escuela media</i>	85
Miguel de Asúa y Gregorio Klimovsky, <i>Ensayo de axiomatización de la teoría celular</i>	88
José A. Mainetti, <i>La revolución de Pigmalión</i>	95
Ricardo Maliandi, <i>La falacia decisionista</i>	101
Enrique E. Mari, <i>El imaginario social en el medioevo: algunos modelos de ideología político-religiosa</i>	105
Guillermo A. Obiols, <i>"Aprender filosofía"</i>	119
María Julia Palacios, <i>Historia: teoría y función social</i>	123
Dr. José Julián Prado, <i>La inteligencia animal del hombre en la sexualidad, la economía y el lenguaje</i>	126

Mario A. Presas, <i>El arte como liberación y metáfora de la existencia</i>	136
Narciso Pousa, <i>Libertad creadora de Henri Bergson</i>	143
Mario A. Presas, <i>La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital</i>	145
Diego F. Pro, <i>Metafísica y axiología en Alejandro Korn</i>	151
E. Rabossi, C. González y N. Stigol, <i>Un modelo de enseñanza-aprendizaje para un enfoque crítico de la filosofía</i>	158
Prof. Dr. Alberto Guillermo Ranea, <i>A priori, inercia y acción motriz en la dinámica de Leibniz</i>	164
Arturo Andrés Roig, <i>La "inversión de la filosofía de la historia" en el pensamiento latinoamericano</i>	170
Roberto Rojo, <i>Palabra y cosa (de Magistro)</i>	175
María Isabel Santa Cruz, <i>Eikós lógos y diánoia en Platón</i>	180
Félix Gustavo Schuster, <i>Paradigmas y programas de investigación en ciencias sociales</i>	185
Manuel B. Trías, <i>La noción de natura</i>	188
Anna Teresa Tymieniecka, <i>El sentido moral como esencia de la persona humana</i>	192
Roberto Walton, <i>La estratificación de la intencionalidad</i>	198
Cecilia Hidalgo, <i>Las tesis de la inconmensurabilidad</i>	202
Francisco Bertelloni, <i>La ruptura dantesca de la unidad de la "Christianitas"</i>	206
Prof. María Julia Bertomeu, <i>La antropología de A. Gehlen: la consagración de la moral convencional</i>	211
Hugo E. Biagini, <i>Historia y ciencias sociales</i>	215
Samuel M. Cabanchik, <i>La noción de sentido en Tactatus Lógico-philosophicus de L. Wittgenstein</i>	219
Alejandro Cassini, <i>Causalidad y experiencia</i>	223
José A. Castorina, <i>La cuestión del "conocimiento" gramatical en Chomsky</i>	229
Georges Delacre, <i>El dilema deontológico de la ciencia</i>	234
Jorge Eugenio Dotti (UBA), <i>La distinción Kartiana entre juicios de percepción y de experiencia</i>	239
María Luisa Ienemías, <i>El Cratilo de Platón: nota acerca de la noción de eponimia</i>	243
Graciela Fernández de Mariandi, <i>Uso y abuso de la "argumentación trascendental"</i>	248
Eduardo Héctor Flichman, <i>Contrafácticos: reversibilidad</i>	251
Rodolfo Gaeta, <i>Sobre una presunta inconsecuencia acerca de la noción de función en la doctrina de Frege</i>	254
Pablo Sebastián García, <i>Percepción y conocimiento</i>	258
Alicia E. Gianella, <i>La relación de la epistemología en la ciencia</i>	261
Enrique L. Hernández, <i>Filosofía y Constitución del Estado. (Consideraciones sobre las Nuevas Bases de Alejandro Korn)</i>	267
Ernesto La Croce, <i>Materia prima</i>	270
Javier Legris, <i>Algebras para la lógica: Algunos aspectos filosóficos</i>	276
Leiser Madanes, <i>Spinoza y la libertad de expresión</i>	279
Silvia Magnavacca, <i>Polaridad de la dilectio agustiniana</i>	284
Graciela E. Marcos de Pinotti, <i>El problema de la extensión del mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e</i>	289
Dorando J. Michelini, <i>Lenguaje y emancipación</i>	294
Marcelo Mieri, <i>Formas militares y taxonomía de constitución en la política de Aristóteles</i>	298

Samuel Monder, <i>Una "crítica a la razón escéptica" en el Tratado (I IV 1)</i>	303
Julio C. Moran, <i>La transformación del receptor y la ontología de la obra artística</i>	306
Carlos A. Oller, <i>Los modificadores de predicados y su lógica</i>	310
Gustavo Ortiz, <i>Crisis de identidad social y democracia</i>	314
Gladys Palau, <i>¿Una o varias lógicas?</i>	319
Lic. Carlos Pérez Zavala, <i>Jürgen Habermas: la problemática del sentido en las ciencias sociales</i>	325
Fernando Rovetta, <i>Notas sobre la democracia a partir de La Libertad Creadora de A. Korn</i>	331
Alan A. Rush, <i>¿Posee el conocimiento biológico un interés específico? Notas sobre Habermas, el realismo y otras hierbas</i>	336
Federico Luis Schuster, <i>No decidido, indecible y tercero excluido</i>	341
Graciela de Zuleta, <i>Antimodernismo y antipositivismo</i>	345

El autor de esta artículo analiza "Democracia y Verdad Moral", (La Nación, 1-6-86) y se basa en argumentos expuestos en *Libres y Derechos Humanos*, (Buenos Aires, 1987) sobre "Una pléyade una vez más el viejo problema de la relación entre el deber y el hecho", "que el derecho positivo, o sea lo prescripto por las autoridades, no se autoprescribe sino que necesita estar moralmente justificado para que exista una verdadera obligación de observar sus mandatos". Rechaza por igual lo que él llama "dogmatismo y relativismo ético", y propone como solución alternativa una "ética" que se acerca a la Verdad moral por un proceso voluntario, o sea, de reflexión y diálogo a partir de reflexiones o razonamiento individual, sino por un proceso colectivo de reflexión y diálogo de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados. El resultado de este proceso que, a su vez, es como resultado de esta discusión gozando de una "libertad" que se refiere a la Verdad moral. Este sólo puede ser así si la Verdad moral, o sea, la Verdad moral, está dada por la uteración hipotética de principios éticos por todos los interesados en ellos en el caso de que fueran prescriptos un principio racional y racionalmente justificables relaciones", concluyendo que "la democracia es un modo de aplicación de un tipo ético y sus consecuencias por una presencia de valores morales".

Para la creación una ética por parte de Martín Barrell (*La Nación*, 6-7-86) en un artículo publicado en *La Nación*, ...). Como punto de partida, con Dworkin, que el valor de la Verdad moral es el resultado de un proceso colectivo, abierto y público, de discusión racional y racional entre todos los posibles interesados que propongo brevemente en el artículo que se refiere a los criterios de sus acuerdos y discrepancias.

El autor de este artículo analiza "Democracia y Verdad Moral", (La Nación, 1-6-86) y se basa en argumentos expuestos en *Libres y Derechos Humanos*, (Buenos Aires, 1987) sobre "Una pléyade una vez más el viejo problema de la relación entre el deber y el hecho", "que el derecho positivo, o sea lo prescripto por las autoridades, no se autoprescribe sino que necesita estar moralmente justificado para que exista una verdadera obligación de observar sus mandatos". Rechaza por igual lo que él llama "dogmatismo y relativismo ético", y propone como solución alternativa una "ética" que se acerca a la Verdad moral por un proceso voluntario, o sea, de reflexión y diálogo a partir de reflexiones o razonamiento individual, sino por un proceso colectivo de reflexión y diálogo de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados. El resultado de este proceso que, a su vez, es como resultado de esta discusión gozando de una "libertad" que se refiere a la Verdad moral. Este sólo puede ser así si la Verdad moral, o sea, la Verdad moral, está dada por la uteración hipotética de principios éticos por todos los interesados en ellos en el caso de que fueran prescriptos un principio racional y racionalmente justificables relaciones", concluyendo que "la democracia es un modo de aplicación de un tipo ético y sus consecuencias por una presencia de valores morales".

Para la creación una ética por parte de Martín Barrell (*La Nación*, 6-7-86) en un artículo publicado en *La Nación*, ...). Como punto de partida, con Dworkin, que el valor de la Verdad moral es el resultado de un proceso colectivo, abierto y público, de discusión racional y racional entre todos los posibles interesados que propongo brevemente en el artículo que se refiere a los criterios de sus acuerdos y discrepancias.

Los límites de la democracia

Rafael Braun

En un provocador artículo titulado "Democracia y Verdad Moral", (*La Nación*, 1-6-86) que sintetiza los argumentos expuestos en *Ética y Derechos Humanos*, (Buenos Aires, 1984) Carlos Nino plantea una vez más el viejo problema de la relación entre el derecho y la moral. Reconoce "que el derecho positivo, o sea lo prescripto por las autoridades estatales, no se autojustifica sino que necesita estar *moralmente* justificado para que tengamos una genuina obligación de observar sus mandatos". Rechaza por igual lo que califica como dogmatismo y relativismo ético, y propone como solución alternativa sostener " que no se accede a la verdad moral por un proceso solitario, o sectario, de revelación, intuición o aun de reflexión o razonamiento *individual*, sino por un proceso *colectivo, abierto y público, de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados*, de modo que el consenso que se obtuviera como resultado de esa discusión gozaría de una fuerte presunción de que refleja aquella verdad moral. Esto sólo puede ser así si la verdad en materia moral está dada por la aceptación hipotética de principios éticos por todos los afectados por ellos en el caso de que fueran plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes", concluyendo que "la democracia es un *método ap-to de conocimiento ético* y sus conclusiones gozan de una presunción de validez moral".

Esta tesis mereció una crítica por parte de Martín Farrell (*La Nación*, 6-7-86) oportunamente respondida por Nino (*La Nación*, ...). Como pienso agregar, con Nino, que el acceso a la verdad moral es el resultado de un proceso colectivo, abierto y público, de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados me propongo terciar en el diálogo aportando las razones de mis acuerdos y discrepancias.

*

¿Qué es la democracia? ¿Cuál es el origen de la democracia? Ambos colegas hablan como si esto fuera de sobra conocido y todos estuvieran hablando de la misma realidad. Adoptan una perspectiva analítica para justificar teóricamente un sistema que no se sabe bien en qué consiste (Farrell distingue entre democracia y democracia liberal, sin entrar en detalles) ni por qué existe. En otras palabras, la perspectiva histórica está totalmente ausente del análisis. La ausencia del referente empírico impide, pues, saber de qué tipo de democracia están hablando, pues la historia atestigua que bajo esa denominación han existido y existen regímenes políticos muy diversos.

Adoptar la perspectiva histórica es partir de la realidad del poder político y preguntarse por qué en determinados momentos de la historia los hombres (y hoy también las mujeres) han reclamado participar de ese poder, caracterizado por la relación de mando y obediencia. Movidos, sin duda, por diversos motivos, en un determinado momento se preguntaron por qué razón *debían* obedecer a estos gobernantes y no a otros. O, lo que es lo mismo, qué derecho tenían de hacerlo los que mandaban de hecho, ya que los que mandan en una sociedad siempre son pocos, son la *minor pars*, mientras que los que obedecen son la mayoría, la *maior pars*. La discusión acerca del principio de legitimidad del régimen político arranca siempre del cuestionamiento de una situación de facto. Cuando dicho cuestionamiento se hace en nombre del principio democrático se apoya en el valor de la igualdad, y la pregunta reviste la siguiente forma: ¿qué cualidad esencial poseen los que mandan que los distinguen radicalmente de los que obedecen? ¿Por qué él y no yo? Preguntas que son formuladas no indistintamente por todos los individuos humanos sino por los que tienen conciencia de formar parte de lo que en cada época y cultura se considera el "pueblo", el *demos*.

De allí que no sea tan fácil definir qué es la democracia cuando se mira a la historia, pues cada comunidad política ha definido, y define aún hoy, a su modo quiénes forman parte del "pueblo".

Cuando las cosas se observan desde esta perspectiva, me parece posible establecer algunas conclusiones. La primera, es que la democracia es una forma de gobierno que nunca ha estado, y nunca estará, abierta a la participación de todos los hombres, sino que la misma estará limitada a los que sean juzgados aptos para formar parte del "pueblo", es decir a los *ciudadanos*. Los niños y dementes, por ejemplo, incapaces de expresar una voluntad racional, siempre quedarán excluidos de la categoría de ciudadanos. La segunda, es que la historia atestigua que no siempre los ciudadanos de un régimen democrático son la mayoría de los miembros de dicha sociedad. Basta pensar en las ciudades griegas, en las democracias censitarias, en las democracias masculinas, en las democracias con alto número de extranjeros o de jóvenes. El reclamo de igualdad siempre se da en el contexto de un grupo que se reconoce a sí mismo el derecho de mandar, pero presupone la distinción del ciudadano y del habitante. La tercera conclusión es que la democracia, como las demás formas de gobierno apoyadas en principios alternativos de legitimidad, son creaciones históricas que nacen, se desarrollan, se corrompen y mueren, como se sabe desde Platón hasta nuestros días. Afirmar, como lo hace Nino, que "la democracia... ofrezca la única garantía de un *orden genuino y estable* frente al caos al que nos conducen las variadas formas del autoritarismo", es una afirmación dogmática invalidada por los múltiples ejemplos de regímenes autoritarios o no democráticos que han establecido órdenes genuinos y estables y de democracias que han degenerado en caos y desorden, cuando no en autoritarismo. Por eso será difícil encontrar un teórico político sensible a la historia que proponga a la democracia como la mejor forma de gobierno siempre y en todo lugar, porque la decisión de instaurar aquí y ahora un régimen político determinado no resulta de la aplicación mecánica de un *ideal* moral abstracto (como sería el de afirmar que la democracia es la mejor forma de gobierno) sino de un juicio *prudencial* que coteja el ideal con la realidad para elegir lo mejor dentro de lo posible. Del mismo modo que la definición de "ciudadano" no depende solamente de una concepción antropológica sino de juicios prudenciales que no gozan de la firmeza de los juicios teóricos. Puedo, en efecto, proclamar que todos los seres humanos nacen libres e iguales sin que ello signifique que todos ellos sean aptos para ejercer los derechos ciudadanos.

Este ligero repaso de algunas verdades elementales nos permite avanzar aún más

en el discernimiento de lo que es y no es la democracia. Para ello volvamos a la historia. Cuando los medievales acuñaron el principio *quod ammes tangit ab omnibus aprobetur*, no propugnaban establecer la democracia sino asegurar el consentimiento. ¿Qué diferencia hay entre ambos proyectos? Mientras una forma de gobierno procura determinar quién tiene derecho a *mandar* los mecanismos destinados a registrar el consentimiento organizan el cumplimiento de la obediencia. Estos son temas diferentes, pues como ya lo dijimos, los que mandan siempre son la *minor pars* mientras que los que obedecen siempre son mayoría, aún en los regímenes democráticos. Todo régimen legítimo, y no sólo la democracia, persigue extender al máximo el consentimiento libre y en conciencia de sus súbditos, limitando al mínimo la obediencia prestada por temor al castigo. Por eso no debe pensarse a la democracia como un sistema político destinado a alcanzar un consenso —eso sería común a todos los regímenes legítimos— sino como el que abre al mayor número de personas el acceso al polo del mando en la relación de poder que se instaura en una comunidad política. Esta apertura a la participación pacífica por el acceso al gobierno da origen a una dura competencia entre los aspirantes que no necesariamente acrecienta el consenso en una sociedad, y plantea, entre otros, los problemas teóricos conexos de la representación y del respeto a las minorías.

La democracia instaura, pues, una lucha entre *voluntades* que quieren acceder al mando para desde allí imponer la suya. La competencia democrática no es un torneo de ideas, aunque por cierto las ideas determinan a veces nuestra voluntad. Pero también la determinan las pasiones, los intereses, los deseos. La democracia es una forma de canalizar la voluntad de poder que anida en los hombres, voluntad que se actualiza tanto en el momento del acceso al poder como en el momento de su ejercicio. Un régimen democrático presupone la existencia de hombres (y mujeres) con vocación de poder y con ganas de ejercerlo. Cuando estos hombres desaparecen de la escena la democracia se debilita, porque la ausencia de una voluntad firme de ejercer el mando termina por afectar la calidad de la obediencia. Concuerdo con Farrell cuando afirma que “la democracia es un procedimiento para adoptar decisiones”, pero una decisión no es simplemente una expresión de deseos o de preferencias. Una encuesta puede medir los deseos o preferencias de la población, pero al igual que las consultas “no vinculantes”, no busca producir una decisión sino asegurar el consentimiento; una votación, en cambio, expresa una voluntad eficaz y produce una decisión. Una decisión destinada a imponerse a los que tenían otra voluntad. ¿Por qué se recurre a las elecciones y no al sorteo para determinar quiénes nos gobernarán? ¿Para seleccionar a los moralmente mejores o intelectualmente más capaces? En ese caso, ¿por qué no hacer concursos como en las universidades? La respuesta obvia es que las elecciones determinan quiénes son más populares, es decir quiénes han logrado convencer a sus conciudadanos que son los más aptos para gobernar, lo cual significa que han logrado hacer prevalecer su voluntad al punto que sus seguidores quieren lo que ellos quieren.

*

Hemos llegado al nudo del problema. La democracia es un procedimiento para adoptar decisiones, y esas decisiones constituyen un acto de la voluntad. Pero como bien dice Farrell, “el procedimiento no garantiza que las decisiones adoptadas sean siempre las correctas. Si lo hiciera, la democracia sería un caso de justicia puramente procesal, en el cual el resultado bueno es el que surge de la aplicación del procedimiento, y no hay otro parámetro para juzgarlo”. Si los actos de la voluntad no pueden ser juzgados por la razón,

la distinción del bien y del mal carecería de sentido y la idea misma de una verdad moral sería superflua. El conflicto potencial reside en que la democracia es en último término un ejercicio de la voluntad (de los ciudadanos al elegir y de los gobernantes al mandar), mientras que la verdad moral se descubre por el ejercicio de la razón. Viejo conflicto que en el medioevo se expresaba en el aforismo que la *maior pars* no siempre es la *melior pars* —como se reconoce en la organización de las instituciones científicas, universitarias y judiciales, entre otras— y que algunos quisieron resolver, con consecuencias calamitosas, con el *vox populi, vox Dei*.

Nino quiere superar esta antinomia adjudicándole a la democracia “un valor epistemológico del que carecen otros sistemas de decisión”. Afirma que “en la medida en que la *democracia incorpora esencialmente la discusión*, tanto en el origen de las autoridades como en su ejercicio (cambiando sólo por razones de operatividad el consenso unánime por su análogo más cercano que es el consenso mayoritario), la democracia es un *método apto de conocimiento ético* y sus conclusiones gozan de una presunción de validez moral”. Esta conclusión, que para Nino nada menos que “resuelve el problema central de la filosofía política”, se funda en una analogía estructural que establece entre el procedimiento de discusión racional en materia moral y el modo en que se alcanzan las decisiones en la democracia.

Veamos, en primer término, cómo imagina Nino la discusión moral, cuyo objeto es el acceso a la verdad moral. Es un “proceso *colectivo, abierto y público, de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados*”. Como resultado de esta discusión Nino espera obtener un consenso que “gozaría de una fuerte presunción de que refleja aquella verdad moral. Esto sólo puede ser así si la verdad en materia moral está dada por la aceptación hipotética de principios éticos por todos los afectados por ellos en el caso de que fueran plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes”.

El único punto que acepto de este análisis es el primero, aunque con algunas precisiones. Los restantes carecen, a mi juicio, de toda verosimilitud ya que son de imposible verificación. Veámoslos en detalle. El proceso de discusión moral, aparte de colectivo, abierto y público, es *histórico*, ya que tiene como protagonistas a los hombres de todos los tiempos y todos los lugares. Es un diálogo que no reconoce fronteras. Participan en el mismo Platón y Aristóteles, argentinos e ingleses. Es un diálogo abierto al futuro que nunca concluirá, porque nunca dejarán de haber “posibles interesados”. Si esto es así, ¿qué sentido tiene hablar de un *consenso*? ¿Consenso entre quiénes, ya que los participantes están dispersos en el espacio y en el tiempo? ¿Cómo se expresa este consenso? ¿Quiénes son los encargados de registrarlo? Lo que desconcierta aún más es que este consenso, que carece absolutamente de toda *posibilidad* de referencia empírica, sólo gozaría de una presunción de que refleja la verdad moral.

Dejando de lado la cuestión de saber si esta presunción es fuerte o débil, anotemos la endeblez de una argumentación que tiene que definir la verdad moral por la “aceptabilidad hipotética” de principios éticos por parte de los afectados por ellos en el caso de que fueran “plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes”. Dado que los hombres nunca son plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes, se pone como condición ideal del descubrimiento de la verdad moral algo de imposible cumplimiento, y por lo tanto de verificación.

Lo grave son las consecuencias que podrían derivarse en la práctica de este planteo en apariencia teórico, pero que potencialmente encierra la posibilidad de que determinadas categorías de personas lo pongan al servicio de su poder. Dice Nino: “En la me-

did. que en la discusión intentemos detectar los principios que gozan de esa aceptabilidad hipotética y tratemos de reproducir al máximo las condiciones de libertad, apertura a todos los interesados, racionalidad, etcétera, el consenso que se obtenga al cabo de ella será un reflejo presuntamente fiel del consenso ideal que es constitutivo de la verdad moral. Por supuesto, la presunción es revocable si se demuestra que la conclusión a la que se ha llegado en la discusión no es la misma a la que habrían arribado unánimemente individuos racionales, imparciales y que conocieran todas las circunstancias relevantes". Aquí se describe un proceso para arribar a un "consenso" presuntamente fiel de la verdad moral, y un mecanismo de revocación de dicho consenso. Tomado en forma estricta, de este pasaje no se deducen consecuencias, porque todas las afirmaciones son condicionales que sólo un ser como Dios podría verificar. ¿Quién puede juzgar la "medida" en que "intentamos" y "tratamos" de hacer algo, "maximizándolo" condiciones que ignoramos en qué consisten para alcanzar un "reflejo" presuntamente fiel del "consenso ideal" constitutivo de la verdad moral? ¿Quién está habilitado para dar su visto bueno a este proceso? Una lectura académica del pasaje da lugar a una crítica académica, y la discusión moral prosigue como en el pasado. Pero cuando el autor pretende haber resuelto el problema central de la filosofía política, y compara la discusión moral a la decisión democrática, puede hacerse también una lectura política del pasaje y el resultado no sería tan inocente. Propongo la siguiente. Con respecto al proceso para alcanzar el "consenso", lo dice el mismo Nino: "La democracia es un método apto de conocimiento ético y sus conclusiones gozan de una presunción de validez moral". ¿En manos de quien va a estar entonces el mecanismo de revocación de la presunción? ¿No sería lógico que estuviera a cargo de los individuos más racionales, imparciales y que conocieran todas las circunstancias relevantes, únicos capaces de efectuar la "demostración"? ¿Y no son buenos candidatos para ejercer esta función los filósofos del derecho y sus discípulos los jueces? Si este fuera el caso, el poder que otrora los teólogos como interpretes de una verdad presuntamente revelada, y por lo tanto excluida de la discusión, habría pasado a quienes sólo buscan la verdad sin más auxilio que la razón pero tienen en sus manos la interpretación final acerca de la validez de las normas jurídicas súbitamente investidas de validez moral. Con la consecuencia que la discusión moral se habría politizado pervirtiendo sus características esenciales, porque la discusión no persigue alcanzar una decisión sino esclarecer las mentes finitas de los hombres con la fuerza intrínseca de la evidencia racional. El día que la verdad moral se "constituya" por consensos —ideales o prácticos, poco importa— dejará de ser descubierta por la razón para pasar a ser impuesta por la voluntad.

La confusión que a mi juicio existe en el planteo de Nino entre las condiciones deseables en que debe desenvolverse el debate académico —un clima de libertad y tolerancia— y el proceso de decisión involucrado en la forma democrática de gobierno— que privilegia el valor de la igualdad— lo conduce a una conclusión que estimo sumamente peligrosa. Dice Nino: "el hombre moral accede a los principios éticos presuntamente válidos a través del mismo proceso colectivo, público y abierto de deliberación, discusión y consenso que da origen a las normas jurídicas en un sistema democrático". Esto significa que cuando afirma que el derecho positivo no se autojustifica sino que necesita estar moralmente justificado para que tengamos una genuina obligación de observar sus mandatos, debe entenderse que el único derecho positivo que se autojustifica es el emanado de un sistema democrático de decisión, pues sus conclusiones gozan de una presunción de validez moral del que carecen otros sistemas de decisión. El mismo sujeto y el mismo procedimiento proclama la verdad moral y dicta el derecho positivo.

Pero esto plantea algunas paradojas que Nino no se detiene a considerar. La prime-

ra es que el único principio de legitimidad que otorgaría razones morales para hacer lo que el derecho prescribe es el democrático. Conclusión no sólo reñida con la historia sino posible de ser tachada de dogmatismo que Nino critica, pues ni siquiera se analiza la posibilidad de que sistemas alternativos de creencias proporcionen razones morales para hacer lo que el derecho prescribe. La segunda es que la verdad moral queda relativizada al aquí y ahora, pues sus alcances son coextensivos a la validez de las normas jurídicas. Hemos visto antes que la discusión moral se entabla entre generaciones con prescindencia de las fronteras, el derecho positivo, en cambio, es producto de la decisión de los que gobiernan una determinada comunidad política y sólo afecta a sus miembros. Universalidad de la verdad moral, particularidad del derecho positivo: la vieja antinomia desaparece por el recurso a un único proceso originante de normas y verdades relativas.

*

Frente a este cúmulo de dificultades, ¿debemos seguir el consejo de Farrell que nos propone olvidarnos “del complejo asunto de la verdad moral”? Pienso que no, porque, como bien señala Nino, ni el mismo Farrell es consecuente con su propuesta ya que su razonamiento se apoya en la verdad moral de que “todas las preferencias *deben* contar por igual, y *debe* satisfacerse la mayor cantidad de preferencias”.

Es un hecho que el hombre vive en comunidad política, y que por tener una conciencia moral se interroga acerca de la cuestión de la legitimidad del poder político. ¿Quiénes y por qué tienen el derecho de mandar? ¿A quiénes y en qué tengo que obedecer? Así se plantea desde siempre el problema de la legitimidad de origen y el de la legitimidad de ejercicio. Pero estas preguntas presuponen, estas otras. ¿Por qué y para qué existe la autoridad? La pregunta por el fin y el fundamento de la comunidad política y de la autoridad tiene precedencia sobre la cuestión de la legitimidad, ya que toda *forma* de gobierno es sólo un medio para alcanzar dicho fin.

Este fin ha sido conceptualizado de distintas maneras a lo largo de la historia del pensamiento político, de acuerdo a diferentes concepciones del hombre, la sociedad y la historia. La práctica social atestigua la existencia de la misma pluralidad de proyectos políticos y de medios para realizarlos. Un mismo principio de legitimidades, además, susceptible de varias traducciones institucionales, y aunque dichas traducciones queden englobadas en lo que se conoce como una “forma de gobierno” presentan diferencias sustanciales que impiden hacer un único juicio sobre ellas. Ya he dicho antes que la democracia se encuentra en este caso. Mientras no definamos al “pueblo” y la traducción institucional que tendrá la configuración del poder, proclamar sus virtudes es predicar sobre un concepto tan formal como el de bien común. Si efectuamos las precisiones dejaremos de hablar de “la” democracia para referirnos a “esta” democracia. Por eso oponer, como lo hace Nino, democracia a autoritarismo como si fuera la única alternativa abierta a nuestra elección es encarar la reflexión política de un modo demasiado simple.

El reclamo en favor de la forma democrática de gobierno, y por ende su justificación, se apoya en último término en la reivindicación del derecho de participar igualmente en la determinación del destino colectivo de la comunidad política. Es conveniente distinguir en esta reivindicación dos tipos de juicios. El primero puede ilustrarse con una cita de Locke: “debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente todos los hombres, que es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus bienes y personas como les parece, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de cualquier otro hombre. Un estado también de igual-

dad, en el cual todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que nadie tenga más que otro". (Tratado del Gobierno, II, 4) La libertad e igualdad que caracterizan al estado de naturaleza lockeano —que no es un primitivo estadio prepolítico de la humanidad sino el perpetuo status personal del hombre como un ser libre— se refieren a la relación que debe establecerse entre los hombres como consecuencia del reconocimiento que todos están dotados de los mismos poderes naturales y que no hay entre ellos sujeción o superioridad naturales. Nadie nace esclavo o señor de otro hombre. Hay sin duda diferencias accidentales debido a que las capacidades físicas y espirituales del hombre se actualizan de modo diferente, pero esas diferencias no anulan la similitud esencial que permite calificar a los hombres como tales. Como dice el art. 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". En este primer nivel, pues, la reivindicación se apoya en una afirmación antropológica de la cual se deducen consecuencias morales: si los hombres nacen libres e iguales en dignidad, deben gozar de los mismos derechos. Toda la reflexión contemporánea acerca de los derechos humanos, retoma, a mi juicio, la discusión moral que en el siglo XVII se hacía bajo el concepto de ley natural, ya que en ambos casos parten del mismo principio antropológico.

La reivindicación democrática se apoya además en juicios de un segundo tipo, porque afirmar la igualdad esencial de los hombres no significa desconocer sus diferencias accidentales. Cuando la discusión baja del plano general del deber ser moral al muy concreto del deber ser político, es necesario *valorar* estas diferencias para determinar qué seres humanos serán considerados ciudadanos y cuales no, y cómo los "derechos humanos" serán reconocidos como "derechos civiles y políticos". Este juicio es de naturaleza prudencial pues implica evaluar las capacidades de distintas categorías de seres humanos en relación con el ejercicio de sus responsabilidades civiles y políticas, y estimar prudencialmente la aptitud de la forma de gobierno democrática que se adopta de promover el bien común. El primer tipo de juicio goza de un valor universal, se sitúa en un plano moral, y es normativo respecto a las de todo ordenamiento jurídico particular. El segundo tipo de juicio tiene un valor local, se apoya en un análisis de las circunstancias y de las consecuencias probables, y se traduce en normas jurídicas respaldadas por un poder de coacción.

La relación entre democracia y moral no puede reducirse al campo de la obligatoriedad de las normas jurídicas, y mucho menos a la legitimidad del proceso que da origen a dichas normas. Pasa por una reflexión acerca de lo político como práctica social históricamente situada que nos permite descubrir niveles diferentes del discurso moral, y por ende de justificación. La democracia no tiene como fin descubrir el bien del hombre ni está investida de un valor epistemológico del que carecerían otras formas de gobierno. Se propone, más humildemente, organizar la configuración del poder y la relación del mismo con sus súbditos. Sus límites residen en el carácter de medio que toda forma de gobierno tiene con respecto al fin que se propone una comunidad política, en la ineludible tensión que siempre existirá entre el derecho y la moral —cualesquiera fuera el modo de originar las normas jurídicas, y en el comportamiento efectivo de los actores llamados no sólo a actualizar su vocación de poder sino también a obrar en servicio eficaz de sus ciudadanos. La justificación de la democracia como forma de gobierno no es de carácter teórico sino práctico. Aquí y ahora la creencia en la igual dignidad y libertad de los seres humanos me impulsa a imaginar, proponer y actuar una forma de organizar el poder político que conjugue la aspiración a la igualdad y el reconocimiento de la libertad positiva y negativa. Son estos valores los que van a guiar y justificar mis opciones, aunque su

traducción siempre será imperfecta. Para justificar la democracia no necesito afirmar que es el mejor régimen de gobierno siempre y en todas partes. No es la verdad ni es perfecta, pero dentro de lo posible la elijo como, presumiblemente y salvo demostración en contrario, el mejor resguardo de la dignidad humana. Por eso, me basta justificarla por un acto de prudencia que atiende tanto a los valores como a las consecuencias.

Alejandro Korn y el positivismo

Guillermo Cooper

“... como se despliega y repiega la trama de las ideas.”

El ambiente cultural de la vocación filosófica nos encara con una serie de desafíos. El primero nos llega del pasado, con voz que se alza para preguntar “¿Qué tienes tú que decir que no se haya dicho ya, sobre todo en el siglo XX cuando hay mil voces que claman en cualquier desierto? Por qué añades a la confusión?” Otro desafío llega del futuro. “Lo que tu piensas y dices, cuánto durará? Será un llamado sin resonancia, un evangelio sin discípulos?”

También viene un desafío de los pantanos del escepticismo e, insistiendo que este monto de palabras terminará en un torbellino polvoroso. Otro “quien vive” nos llega de un aparente castillo con voz que insiste que si no tenemos la verdad absoluta, más vale que nos calleemos.

Estas voces, empero, no son tan insistentes como las que nos llegan del mercado callejero, del vaivén filosófico contemporáneo. Pues en ese ambiente tenemos a mano peras fenomenológicas, manzanas analíticas, pollo existencialista, asado marxista— y mucho más. Algunos dirán que la variedad intelectual no es buena para la salud mental. Otros insisten que solo con la variedad hay posibilidades, aún necesidad de vocación filosófica. El hecho es que es en ese mercado en donde se encontró Korn y nosotros también, y en donde siempre se encontrará la persona con inclinación filosófica o curiosidad intelectual. El Dr. Pucciarelli aclaró nuestra condición acertadamente con las siguientes palabras:

“El diálogo con el contorno y la exploración de las ideas que inspiraron los sucesos que desde el pasado desembocan en el presente, son los medios que permiten a los hombres y a los pueblos alcanzar el conocimiento de sí mismos. Esto explica que en todas partes, al menos en Occidente, se haya vuelto irrenunciable la tarea de ponerse en claro sobre el fondo de las ideas que iluminan los senderos de la acción colectiva”. (*Cuadernos de filosofía* Año XV, Nº 22-23, Enero-Diciembre, 1975, “Problemas del pensamiento argentino.” pp. 7-8)

Aquí emprenderemos un examen de lo que Korn ha dicho del positivismo, una dimensión de nuestro pasado cultural y filosófico de arraigo fundamental. Si el análisis cumple su deber, varios puntos quedarán mejor entendidos. En primer lugar un estudio de esta índole contribuye a aclarar la estructura del cambio y desarrollo de las ideas filosóficas. Por ejemplo, Korn indica que el positivismo de Comte tuvo un impacto más o menos tardío en la Argentina. Además, al llegar a estas tierras vino a ser más bien un injerto en un positivismo autóctono que una novedad sin antecedentes locales. La manera en que esto ocurrió—no solamente de una perspectiva histórica que apunta nombres, fechas, instituciones y lugares sino también de cómo el contenido filosófico cobra cierta vida independiente— es dimensión esencial de la biografía cultural humana. Aparte de ella y de la memoria de ella la vida cobra cualidad de pacotilla.

En segundo lugar, un estudio con esta orientación reconoce una integridad en la filosofía, la integridad que reconoce la trama de relaciones que entre sí tienen las diferentes dimensiones de la experiencia y de nuestros intentos racionales y emotivos de comprenderlas. Como ejemplo citaré la queja de Korn contra el mecanicismo determinista por no dar lugar a la libertad que requiere la vida ética. Es decir, ciertas ideas no permiten o por lo menos no apoyan la posibilidad o el desarrollo de otras. Tales relaciones lógicas subrayan la integridad de la filosofía como tarea racional pero que no desconoce lo emotivo.

En tercer lugar, un examen del estudio de Korn sobre el positivismo y estudios afines afirman que la vocación filosófica está arraigada en profundidades esenciales de la humanidad. Descartar tales estudios es negar la vocación filosófica y su expresión argentina. El hecho es que éste tema está muy al día, debatido por ejemplo en obras de Natalio Botana—*El orden conservador* y *La Tradición republicana*. En su estudio crítico de ésta última obra, Halperin Donghi hace notar que el trabajo de Korn sobre el siglo XIX da perspectivas sólidas que no se deben ignorar. Dice: Tenemos de Alejandro Korn “un texto que tendría aún mucho que enseñar y sugerir, si fuese más leído.” “En sus *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Korn contraponía a la ruidosa gloria de Sarmiento, a la vez icono nacional y patrono laico de ese grupo tan influyente en la imposición de una cierta imagen del pasado que es el magisterio primario, la reputación tanto menos difundida pero a su juicio más sólidamente fundada de Alberdi, que a la vez legisló el marco institucional y definió con infalible lucidez los resortes secretos del orden que iba a surgir en la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX. (Tulio Halperin Donghi, “Estudio crítico: *La Tradición republicana*. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo.” *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XII, Nº 2, Julio, 1986 p. 210.)

Korn dedicó largos años al estudio de la historia de las ideas en la Argentina. Repetidas veces dictó cursos sobre el tema. (Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, p. 41-2) El fruto de su labor *Influencias filosóficas en la evolución nacional* queda todavía como un monumento valioso en la cultura nacional. Es una obra de gran coraje, de amplia visión y de un análisis penetrante. La sección sobre el positivismo en esa obra es de interés especial, pues allí Korn desarrolla una serie de tesis sobre el “despliegue y repliegue de la trama de las ideas” que por un período de 60 a 70 años dominó en la Argentina.

Para comenzar, quisiera dar un resumen de lo que Korn dice acerca de la filosofía positiva.

Korn mantiene que el positivismo tiene como “rasgo común... su consagración especial a los problemas políticos y sociales.” (Alejandro Korn, *Obras Completas*, (1949), p. 147). Dada esta consagración, el positivismo “establece... el carácter fundametal de la

filosofía como una interpretación de los datos científicos con una finalidad social” La ciencia a que se recurre se limita a la ciencia natural y en especial a “la eficacia de sus métodos experimentales, la amplitud de su desarrollo, la fecundidad de sus aplicaciones técnicas, la exactitud de sus conclusiones” y “la supuesta inmutabilidad de sus leyes.” (*Obras Completas*, p. 147) Además la ciencia se concibe como una unidad, en la cual todas sus ramas investigan el “proceso natural que obedece a leyes permanentes.” (*Obras Completas*, p. 147).

Otro rasgo común del positivismo que Korn describe como vestigio del romanticismo es un cierto idealismo que se expresa en Comte en “su moral altruista, en su utopía sociocrática y en su religión humanitaria.” (*Obras Completas*, p. 146). Korn también se refiere a este rasgo como un “fervor idealista” que “persigue la visión de una humanidad hermana y concorde, señora del planeta, encaminada por la ciencia a la conquista de sus altos destinos en un progreso indefinido.” (*Obras Completas*, p. 148).

Como característica general de toda esta labor, aunque se enuncie o no, dice Korn, “toda filosofía positivista es implícitamente determinista, realista y mecanicista.” (*Obras Completas*, p. 148). Otra dimensión del positivismo es que “no es la creación artificial de sus grandes expositores: es, ante todo, en el siglo pasado, una actitud espiritual común a todo el occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica.” (*Obras Completas*, p. 149).

Al describir el positivismo de esta manera, Korn nos propone no solamente rasgos que vienen a ser casi esencias —“determinista, realista, mecanicista”— sino que reconoce que es algo mucho más difuso —“una actitud espiritual”— sujeto a las vicisitudes del cambio histórico. Por eso habla también de *varias* “concepciones positivistas” y describe el desarrollo histórico de esta perspectiva como así también de las tensiones y contradicciones dentro del positivismo. En cuanto a tensiones doctrinarias menciona a Comte, a Spencer y a Marx. A los tres los considera positivistas por su enfoque en problemas políticos y sociales, por su determinismo, realismo y mecanicismo y por su actitud hacia la ciencia, aceptándola como fuente de toda verdad. Las tensiones entre los tres, sin embargo, son profundas, con Comte afirmando una sociocracia como derivación lógica de su positivismo, Spencer insistiendo en un “individualismo manchesteriano” (*Obras Completas*, p. 147) y Marx en el comunismo.

El desarrollo histórico del positivismo en la Argentina es el tema al cual Korn dedica mayor atención en su trato del positivismo. Sobre esta etapa Korn mantiene lo siguiente:

“El contenido esencial el penúltimo período de nuestra evolución —es decir, del positivismo— se ha de destacar con mayor nitidez a medida que podamos contemplarlo en su proyección histórica. Por ahora nos perturba todavía el eco de la perpetua gresca, de los ataques y reproches mutuos, las campañas periodísticas y verbalistas y nos sugieren la visión de hondas antinomias. La historia, en su oportunidad, comprobará una perfecta unidad y concordancia en el desarrollo progresivo de la época positivista.” (*Obras Completas*, p. 151-2).

Este desarrollo progresivo Korn lo estructura en tres generaciones. La primera comienza con los hechos después de Caseros y tiene su máxima expresión en la labor de Alberdi, Sarmiento y Mitre. Ellos son considerados como expresión positivista a base de su concepto de la filosofía como actividad práctica —en palabras de Alberdi— “penetrada las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana.” (*Obras Completas*, p. 157). Sarmiento y Mitre concordaban fundamentalmente, según Korn, con la orientación práctica y social de Alberdi.

“La segunda generación la representan hombres nacidos poco antes o después de Caseros; algunos aún durante el ostracismo de los padres. Es un grupo de hombres cultos y talentosos, universitarios los más, de palabra fácil y de pluma ágil, que, libre de toda sugestión romántica, nada propio agregan a las ideas recibidas. Las aceptan como las bases convenidas e indiscutidas de la acción política, ajenos a todo interés filosófico. Si acaso especularon no fue en el reino platónico de las ideas.” (*Obras Completas*, p. 166). Paul Groussac pertenece a esta generación y Korn reconoce en él rasgos de las corrientes positivistas, por ejemplo su “aversión a la metafísica” (*Obras Completas*, p. 168) pero también afirma que “de modo implícito... un ponderado criterio filosófico satura la obra de Groussac y le permite elevarse con libertad de espíritu sobre las leyendas convencionales del día o la tradición.” (*Obras Completas*, p. 169)

La tercera generación en el desarrollo positivista argentino refleja más concientemente el pensamiento de Comte y de Spencer. A pesar del impacto de estas corrientes europeas, los miembros de esta generación, como los predecesores, dieron la estampa de su país a su pensamiento y a su labor institucional. Korn los describe, en parte diciendo:

“Tocóles actuar en la época del desarrollo de los estudios sociológicos y psicológicos sobre la base del determinismo de las ciencias naturales. Con fé profunda en esta orientación, imaginaron la posibilidad de una ciencia política derivada de los hechos empíricos de la convivencia social y esperaron de la psicología anatómica experimental las revelaciones decisivas sobre la vida espiritual del hombre. En este sentido, desde la cátedra, por el libro y el periódico ejercieron una acción que, robustecida por la literatura europea, llegó a difundir en la conciencia nacional una serie de conceptos generales y de premisas básicas, hasta dar al positivismo argentino los caracteres de una doctrina nacional, arraigada y excluyente.” (*Obras Completas*, p. 172-3)

Korn divide esta generación en dos grupos, el grupo universitario y el grupo normalista. El primero de estos grupos fue constituido por los egresados del año 1882. Entre otros se incluyen José Nicolás Matienzo, Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola, Luis M. Drago, José María Ramos Mejía, Joaquín V. González, Adolfo Mitre y Alberto Navarro Viola. Korn también menciona que se deben incluir egresados de cursos anteriores y posteriores a este año. De este grupo en particular dice:

“Los hombres del '80, en general, acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer sin dejar de informarse en las corrientes afines del movimiento universal. Siguió de cerca la fase psicológica del positivismo, siempre más interesados en las aplicaciones políticas, jurídicas, sociales o pedagógicas que en la dilucidación de los principios abstractos. Con horror a la metafísica, sin fervor religioso, aceptaron como un dogma la subordinación de las ciencias psíquicas a las naturales, profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés, proclamaron las excelencias del método experimental, alguna vez los emplearon y en toda ocasión se distinguieron por un criterio recto y honesto.” (*Obras Completas*, p. 173)

Los normalistas, con lo cual Korn se refiere a los egresados de la Escuela Normal de Paraná, cayeron bajo influencias formados por la orientación de Auguste Comte aunque el darwinismo y el evolucionismo sazonaron su culto intelectual. El doctor Torres,

puesto en cargo de la dirección de la Escuela por Sarmiento, y el naturalista Scalabrini dejaron su sello sobre la enseñanza. Estos maestros, dice Korn, "al esparcirse en desempeño de su magisterio por toda la república, llevaron con una dedicación ejemplar, rayana a veces en el sacrificio, los conceptos del orden, la disciplina y del método, sin sospechar cuan escaso era el caudal de su aparente saber enciclopédico. Desconocían la duda. En ellos, el sentimiento de la propia suficiencia llegaba hasta la convicción de poseer la verdad definitiva y de hallarse habilitados para enseñarla con autoridad dogmática. Se hallaban en el tercer estado comtiano, estado de perfecta beatitud, que no admite un más allá ni consiente la existencia de algo problemático." (*Obras Completas*, p. 178)

Tal resumen de un aspecto del trabajo de Korn sobre el positivismo nos da una impresión viva de su perspectiva sobre la historia de las ideas, el desarrollo de la cultura y la importancia o falta de importancia de ideas filosóficas. Tenemos en lo que escribió un aferramiento de lo que él experimentaba en un lecho histórico específico, pero con los ojos mentales fijados perceptivamente en la dimensión filosófica de esa realidad. El nos ha dejado un retrato vigoroso y potente con las características sobresalientes claramente marcadas. Una de estas características es la expresión autóctona de perspectivas de orientación positivista en los trabajos de Alberdi, Sarmiento, Mitre, y varios otros. Otra es la ironía de una debilidad —para, Korn, una caducidad— ética en un ambiente intelectual y cultural que fomentaba el desarrollo social político para el mejoramiento humano. Tenemos además, una serie de análisis del pensamiento de la principales figuras intelectuales de esta época. Estos análisis forman una base para estudios subsecuentes en las cuales una intenta determinar si la obra de Korn debe servir como guía para entender estos hombres del siglo XIX o si evidencia acumulada sugiere la necesidad de una re-estructuración de la perspectiva filosófica.

En la misma era en que Korn trabajaba sobre sus *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Ricardo Rojas y José Ingenieros publicaron estudios de intención similar. Ingenieros, en *La evolución de las ideas argentinas* presentó una interpretación más "militante" (José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* p. 103) que la de Korn en la cual ve como fundamental a todo pensamiento y hecho la pugna y tensión entre "la mentalidad colonial y la mentalidad revolucionaria, el antiguo y el nuevo régimen, la feudalidad y la democracia." (J. L. Romero, p. 104) Ricardo Rojas, emprendió una indagación semejante a la de Korn pero con la vista más sobre la literatura. Rojas, "estaba persuadido de que lograría expresar los rasgos profundos del espíritu nacional" con entender los órganos históricos de la conciencia colectiva, a saber el territorio, la raza, el idioma, y la tradición. (J. L. Romero, p. 102-3).

En años más recientes, Ricaurte Soler publicó un libro detallado sobre *El positivismo argentino* limitándose a los desarrollos que ocurrieron entre 1880 y 1920. Su indagación, aunque trate de temas filosóficos, se vierte más hacia la sociología del saber de Mannheim.

La Filosofía en la Argentina de Juan Carlos Torchia Estrada tiene una sección sobre el positivismo en la cual presenta a fondo una síntesis clara y creadora de "la tercera generación" del desarrollo del positivismo. Incluye también un capítulo sobre José Ingenieros, autor al cual Korn no se refiere en sus *Influencias Filosóficas*. Torchia-Estrada interpreta al positivismo desde una perspectiva diferente de la de Korn, aclarando la variedad de modos de pensar que ocurren en el siglo XIX, y afirmando que no "hubo en el país un 'pensamiento' positivista original o peculiar, es decir, expresiones doctrinarias autóctonas dentro de la línea general de aquella filosofía." (J. C. Torchia-Estrada *La filosofía en la Argentina*, p. 173) Para Torchia-Estrada, entonces, aquel "Positivismo am-

biental y difuso" (Romero *Sobre la filosofía en América*, p. 23) era eso pero carecería de las "expresiones doctrinarias" que caracterizan el pensamiento de Comte o de Spencer.

Estas diferencias de interpretación sobre la historia de la cultura argentina y de su dimensión filosófica son normales. A la vez son signos de un vigor y de una seriedad en el estudio de la historia de la filosofía que refleja una excelencia intelectual del más alto rango. Pero tales diferencias nos llevan, también a tratar de aclarar la interpretación con la intención de resolver las diferencias, si es posible.

Al comenzar tal intención clarificante, conviene tomar nota de unos consejos que hizo Francisco Romero acerca de los ensayos de generalización o tipificación en el orden de lo histórico-cultural. Uno debe reconocer que hay "copiosas dificultades" en estudios de esta índole, pero en especial las dos que son fundamentales conciernen a "la concepción abstracta del esquema" y la aplicación del esquema a los casos concretos. (Francisco Romero *La estructura de la historia de la filosofía*, p. 135) Además nos hace acordar que "la historia de la filosofía, como cualquier otro producto o función de la cultura, no es hallazgo gratuito ni fácil y cómodo ejercicio, sino el resultado siempre cambiante de un ingente esfuerzo colectivo. Su progreso no consiste meramente en agregar nuevos episodios a un cuadro del pasado establecido de una vez por todas." (Francisco Romero *Sobre la historia de la filosofía*, p. 7)

Guiados por estos consejos, ¿cuales son las posibilidades de aclaración de las diferencias entre las interpretaciones de Korn y de Torchia-Estrada y otros?

En primer lugar, hay una diferencia de intención entre los esfuerzos de uno y otro. Para Korn la intención es de abarcar el "pensamiento de nuestro pueblo" (*Obras Completas*, p. 43) que incluye no solamente el pensamiento filosófico en sentido estricto, sino toda una "tradición" en el sentido en que Romero la describe. (F. Romero *La estructura de la historia de la filosofía*, pp. 123-5) Romero indica también que el sentido en que Korn habla del positivismo es "ambiental y difuso" (F. Romero, *Sobre la filosofía en América*, p. 23) Korn mismo que "es, ante todo,... una actitud espiritual común a todo el occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica." (*Obras Completas*, p. 149) Dada esta perspectiva, Korn examina el ambiente cultural con una vista guiada por conceptos filosóficos pero con atención a dimensiones que van más allá de la filosofía en un sentido estricto. Incluye reflexiones de los conceptos filosóficos en la literatura, la política, la educación, la sociología, la psicología, aún cuando todavía los conceptos filosóficos no se habían concretado en aquel ambiente. No creo que esto sea tan fuera de lo ordinario. Lo que Korn nos ha legado es casi una "vivencia" de aquella época en el siglo XIX, pues al leer estas páginas con imaginación por poco uno siente que ha caminado en las mismas sendas donde caminaron Alberdi, Mitre y Sarmiento, que ha asistido y aún enseñado en las escuelas fundadas para civilizar aquella muchedumbre barbarie.

Cuando ese viento cultural que fue el positivismo deja de soplar tan fuertemente viene Torchia-Estrada, después de haber leído mucho a Romero y hecho estudios a fondo en la filosofía de los positivistas como así también los proscriptos. Con paso medurado nos dice "Tomemos otra perspectiva. Hay dimensiones que Korn no mencionó. El asunto es más complicado filosóficamente y algo diferente de lo que Korn insistió." Y con eso nos ofrece su historia *La filosofía en la Argentina* unos 40 años después que Korn terminó sus *Influencias filosóficas*. En él, Torchia-Estrada se limita a una exposición detallada de pensamiento filosófico, pero ya con base de desarrollos intelectuales distintos de los de Korn. Aunque no desconoce dimensiones culturales que no sean filosóficas le interesa más aclarar definiciones de los conceptos básicos como ser el positivismo, el cientificismo, y el evolucionismo. Su libro es de mucho beneficio, porque aclara la variedad

de las dimensiones que Korn incluye en lo que significaba por su uso de la palabra "positivismo". En ese sentido la versión de Torchia Estrada es un mejoramiento, una contribución benéfica al estudio de la filosofía argentina, pero no por eso desplaza la obra de Korn, la cual, se puede decir, tiene otra función. Esta función incluye la descripción e interpretación de una dimensión cultural más amplia de la que le interesa a Torchia-Estrada. Korn reconoce también que lo que él pensaba y escribía sobre el pensamiento argentino sería corregido y ampliado. En la introducción a su obra dice "Al iniciar (este ensayo sobre las influencias en la evolución nacional) recordemos que las ideas participan de una mutabilidad esencialmente humana y que las del día son tan efímeras como las del pasado, no obstante el imperio que logran ejercer en nuestro ánimo, con la vana pretensión de constituir la medida universal de las cosas. Cada época pensó con su propio cerebro e inspiróse en su propio corazón. El historiador no se ha de aprestar, como un alcalde de barrio, a pronunciar la sentencia póstuma."

La teoría de Nino sobre la democracia

Martin D. Farrell

Tanto en su libro "Ética y derechos humanos" cuanto en diversos artículos ("Democracia y verdad moral" y "La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia", por ejemplo), Carlos Nino ha desarrollado una original e interesante teoría sobre la justificación de la democracia. Puesto que su tesis es demasiado rica y extensa como para comentarla en un solo trabajo, voy a concentrarme en aquellos aspectos directamente vinculados con el fundamento de la democracia respecto de los cuales tengo discrepancias importantes.

Antes de hacerlo, no obstante, quiero mencionar algunos puntos defendidos por Nino que me parecen dignos de un examen detenido, aunque no pueda practicarlos aquí. Nuevamente, me limitaré a los temas respecto de los cuales tengo alguna discrepancia y omitiré los muchos en que coincido. 1º) La tesis de que cuando preguntamos por la obligatoriedad de las normas jurídicas estamos preguntando por su obligatoriedad moral. Tengo mis dudas acerca de este tema, especialmente si se pretende vincular la validez de un sistema jurídico (o —peor aún— el carácter jurídico de un sistema) con la coincidencia de su contenido en relación a un sistema moral determinado. En otras palabras, sigo pensando que el positivismo jurídico en alguna de sus variantes— salvo la ideológica, desde luego— es una posición filosófica defendible. 2º) La idea de que al hombre inmoral le es indiferente que haya o no un gobierno. Salvo que se identifique moralidad con racionalidad, como lo hace David Gauthier,¹ me parece que al hombre inmoral puede no serle indiferente la existencia o no de un gobierno; su posición respecto de ese tema puede depender del resultado que surja del cálculo de sus intereses frente a una u otra alternativa. 3º) La opinión de que el subjetivismo ético, en su variedad social, impide el progreso moral, progreso que se identifica— a su vez— con el hecho de que una posición minoritaria pase a ser mayoría. Si "lo bueno" se identifica con "lo que la mayoría aprueba", no habría ningún conservadurismo ético: cuando la opinión minoritaria se convirtiera en mayoritaria, automáticamente pasaría a ser considerada "buena". Para poder arribar a la conclusión que extrae, Nino necesita recurrir a una premisa adicional, que él no articu-

¹ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

la: la premisa de que la mayoría es siempre la misma, porque impide a la minoría conseguir nuevos adeptos y pasar a convertirse en la nueva mayoría. Pero la premisa inarticulada no puede —por cierto— atribuirse al subjetivismo ético, y sin ella la conclusión no puede ser extraída. Por otra parte, me parece cuestionable que se asimile el progreso moral al ascenso de la posición antes minoritaria en las preferencias sociales. En los Estados Unidos podemos ver hoy que gana nuevos adeptos la posición moral que considera aceptable utilizar la fuerza del derecho para reprimir ciertas actividades realizadas en privado por adultos que consienten, concretamente las actividades homosexuales. Para decirlo de otro modo, está en camino de ser mayoría —si es que ya no lo es— la conclusión contraria a los resultados del *Wolfenden Report*, la que defendió Lord Devlin en su polémica con Hart.² Me permito dudar de que esto constituya un progreso moral. Incidentalmente, debo confesar mi sorpresa ante la circunstancia de que Nino identifique el *progreso* moral con el paso de la posición de una minoría a la situación mayoritaria. ¿No gozaban acaso las ideas de la antigua mayoría de la presunción de ser moralmente verdaderas, de acuerdo a la propia teoría que estoy comentando?

Pero estas son las cuestiones que he decidido *no* analizar aquí. Me concentraré, pues, sólo en algunos puntos de esta estimulante teoría.

De acuerdo a la opinión de Nino, la discusión moral está dirigida a obtener un consenso unánime. A veces, no obstante, el factor tiempo hace necesario exigir lo que más se aproxima al consenso unánime, que es la simple mayoría. Para Nino, a su vez, la democracia es un sucedáneo del discurso moral.

Piensa Nino que los principios morales válidos son los que serían aceptados en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento pleno. ¿Qué tipo de seres poseerían en grado absoluto las características de imparcialidad, racionalidad y conocimiento? Seres perfectos, en todo aquello que Nino considera relevante para la adecuada elección de principios morales, sin duda alguna. De ellos se puede esperar el acuerdo unánime, precisamente porque son perfectos en este sentido. ¿Cómo podrían discrepar entre ellos respecto de temas morales? Cualquier discrepancia se debería sólo a la carencia del grado requerido de imparcialidad, racionalidad o conocimiento. La discrepancia, para decirlo brevemente, se debería a alguna imperfección.

Pero si todos los seres perfectos deben coincidir sobre estos temas y deben coincidir justamente porque son perfectos, entonces no es necesario que haya una pluralidad de seres que discutan entre sí; basta con un solo ser perfecto. (El mismo Nino dice que todos deciden como si fueran uno). La discusión, entonces, parece ya no ser necesaria para la actividad moral.

¿Y qué actividad moral desplegaría entonces ese ser perfecto, que ya no necesita discutir? Acá se presentan dos posibilidades. La primera es la de *descubrir* principios morales últimos. Esta alternativa trae aparejada una gran complicación ontológica. ¿Conocer principios morales implicaría sostener la existencia de *hechos morales*? Nino parece rechazar esta posibilidad, puesto que nos recuerda el fracaso del constructivismo ontológico. Es cierto que también señala que la discusión moral es un método de conocimiento ético, pero creo que se trata aquí de conocer *prescripciones*. Esto me lleva a la segunda posibilidad que he mencionado. Nuestro ser perfecto podría prescribir principios morales, emitidos en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento absoluto. No constituiría una interpretación demasiado forzada el decir que este ser perfecto es un

² Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, 1975, y H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, 1978.

dios, ya que posee características usualmente atribuidas sólo a las de la voluntad de un Dios. Y se conocen por un procedimiento de discusión, discusión que, al fin de cuentas, hemos visto que es innecesaria (y aún podría decirse que es imposible).

La teoría no carece de precedentes venerables, puesto que puede remontarse —con ciertas variantes— hasta Aristóteles. Así, leemos en la *Política* que resulta evidente que los hombres, cuando buscan lo que es justo, buscan lo que es imparcial, pues la ley es lo que es imparcial. Y el que recomienda que sea la ley la que gobierne parece imponer que solamente sea Dios y la razón los que hayan de gobernar.³

Paso por alto las dificultades que surgen de vincular de este modo la moral con la existencia —aun contrafáctica— de un Dios. El problema principal sigue planteado: ¿Qué tiene que ver esto con la democracia? Nino dice que si se obtiene de hecho un consenso unánime, hay una presunción muy fuerte de que el resultado coincide con el que hubiera (o había) precripto el ser perfecto. ¿Por qué tendría esto que ser así? Un grupo de individuos egoístas y racionales, que sacrificaran parte de la ganancia buscada para obtener *alguna* ganancia, podrían arribar también a un consenso unánime. No obstante, tales seres podrían carecer de cualidades moralmente elogiables, y el resultado de su acuerdo podría no coincidir con la voluntad del ser perfecto. Es verdad que Nino dice que “no cualquier consenso unánime es válido”; ahora bien, lo que él exige para su validez es que se cumplan las condiciones de participación amplia y heterogénea, de argumentación racional y de información. Pero ocurre que todas estas condiciones son compatibles con un acuerdo unánime logrado entre egoístas racionales.⁴

Con todo, esto no es lo que más me preocupa. Dice Nino que en los casos en que no hay unanimidad, “la presunción (de validez moral por coincidir con el ser perfecto, aclaro yo) es más fuerte cuanto más gente concurra a la misma conclusión”. Primeramente, esta afirmación parece apartarse de la que antes cité, es decir, de la que sostiene que lo que más se parece al consenso unánime es la simple mayoría. Yo creo que lo que más se parece al consenso unánime, por cierto, es la mayoría más cercana a la unanimidad. Aceptemos, pues, que ese 80% que menciona Nino se parece más al consenso unánime que un 51%. ¿Qué consecuencias debo extraer de esto? De acuerdo a la tesis que comento, la consecuencia es muy grave: existe la fuerte presunción de que ese 80% conoce la voluntad del ser perfecto.

Si la mayoría, especialmente la mayoría abrumadora, conoce la voluntad del ser perfecto, entonces la situación de la minoría es bastante incómoda, para decirlo benévola. ¿Qué derechos podría invocar la minoría frente a la prescripción del ser perfecto? ¿Quién se sentiría inclinado a respetarla? Peor aún: cuando más pequeña fuera la minoría, más fuerte sería la presunción de que se ha equivocado (¿de mala fe?, ¿por ignorancia?) respecto de la prescripción del ser perfecto. Un espíritu autoritario estaría tentado de sacar esta conclusión: cuanto más pequeña la minoría, más despreciable es.

Y Nino le asigna una gran importancia a las mayorías abrumadoras. En realidad piensa que se debe reconocer a las mayorías ligeras (¿sólo?) para que se puedan formar mayorías más amplias. Serían estas mayorías amplias las únicas capaces de preservar la salud de la democracia. Dejando de lado el aspecto ético del tema, que ya he comentado, creo que la afirmación anterior no ha recibido una comprobación empírica alentadora. En los Estados Unidos y en Gran Bretaña, por ejemplo, los partidos dominantes se ha alter-

³ Aristoteles, *Política*, Libro III, cap. 11, 1287a/1287b.

⁴ Cfr. Robert Axelrod, “The Emergence of Cooperation among Egoists”, en *Paradoxes of Rationality and Cooperation*, Vancouver, The University of British Columbia Press, 1985.

nado en el ejercicio del poder, sin que —afortunadamente— sus mayorías ligeras se hayan convertido con el tiempo en abrumadoras. Donde sí rigen las mayorías abrumadoras es en las llamadas “democracias populares”; y en ellas ha ocurrido también lo que yo advertía: las minorías son consideradas —en el mejor de los casos— con desdén.

Una consecuencia que parece seguirse de la tesis de Nino es particularmente alarmante. Si existe la fuerte presunción de que la mayoría abrumadora conoce la voluntad del ser perfecto, ¿qué derecho tiene la minoría a criticar la decisión mayoritaria luego de ser ésta adoptada? Podría haber, de acuerdo a la propia idea de Nino, un debate libre *antes* de llegarse a la decisión, pero —respecto de ella— a lo mejor no habría prensa libre *después* de adoptada.

Creo que con lo que he dicho es suficiente para mostrar lo peligroso que es afirmar, como lo hace Nino, que “la democracia tiene valor epistemológico como un método adecuado de conocimiento moral”. Si hay algo de lo cual debemos convencer a los ciudadanos es de esto: al votar, ellos no van en busca de la voluntad de Dios. En *La Democracia en América*, escribiendo sobre el sistema político norteamericano del siglo XIX, Alexis de Tocqueville se preocupaba por la falta de independencia de pensamiento de los estadounidenses, deficiencia que él atribuía a la tendencia del poder político absoluto del mayor número a deslizarse inevitablemente hacia un poder moral absoluto.

Restan todavía algunos problemas adicionales. Al decir que la presunción de que el acuerdo alcanzado refleja el consenso unánime se debilita al pasar de la democracia directa a la representativa, Nino privilegia a aquélla sobre ésta. Desde un punto de vista práctico su tesis se aplica entonces a contextos reducidos, a lo que Weale llama la democracia “de barrio”.⁵ Dahl ha mostrado que la democracia de barrio está limitada en su alcance —precisamente— por la cantidad de tiempo que insume el hecho de que todos deban discutir los temas de la agenda política. Este elemento temporal cobra especial importancia al examinar la teoría de Nino, puesto que el factor tiempo es el elemento que él menciona, como recordé más arriba, para justificar el abandono de la exigencia de la unanimidad.

Yo diría que la democracia no es un sucedáneo del discurso moral y que no tiene valor epistemológico en esa área. Claro que Nino podría preguntarme entonces como justificaría yo a la democracia. Creo que trataría de hacerlo desde un punto de vista que pudiera ser compartido incluso por un partidario del escepticismo ético. Destacaría que la democracia no es para mí un sistema para lograr el consenso, sino un sistema para manejar el disenso: el voto sustituye al acuerdo entre iguales.⁶ Diría que es un procedimiento para adoptar decisiones, pero que estas no gozan de fuertes presunciones en su favor; la mayoría, en una democracia, tiene incluso el derecho de estar equivocada. Haría notar que la democracia resalta el valor del compromiso, el cual es necesario para poder vivir en sociedad.

Nino me mostraría, con seguridad, que la justificación es defectuosa. Supongamos que tuviera razón. La pregunta que yo me formularía en ese caso sería esta: ¿Por qué tiene que tener justificación la democracia? ¿No puede darse el caso de que carezca de una justificación objetivamente satisfactoria? Si esto fuera así, yo habría logrado mostrar las deficiencias de la tesis de Nino, incluso aunque mi propio intento de justificación fuera fallido.

⁵ Albert Weale, *Political Theory and Social Policy*, New York, St. Martin's Press, 1983, pág. 182.

⁶ Cfr. Elaine Spitz, *Majority Rule*, New Jersey, Chatham House Publishers, 1984, pág. 12.

Hay que contentarse con lo que tenemos. Imaginemos a un biólogo que sostuviera que el origen de la vida *debe* tener una explicación. Claro está que todos compartiríamos esa idea, pero como un *deseo*. De allí no se seguiría que debíamos aceptar la explicación de ese biólogo, si se probara que era notoriamente defectuosa. Y si el biólogo en cuestión se quejara de que al fin de cuentas nuestra explicación no era mejor, resignadamente le contestaríamos: "A lo mejor no puede explicarse el origen de la vida".⁷

⁷ Este trabajo se originó en una reunión académica celebrada en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico el 4 de octubre de 1986. Las sugerencias de Tomás Simpson, Juan Rodríguez Larreta y Osvaldo Paschero lo mejoraron grandemente.

Problemas conceptuales de la democracia

Osvaldo N. Guariglia

El presente trabajo se centra especialmente en un intento de formular del modo más claro y preciso posible los problemas que a juicio del presente autor son centrales tanto para una elucidación teórica de la democracia como para su ejecución práctica. Es por ello que no se presentará una propuesta normativa, sino que se intentará establecer un claro deslinde de los aspectos conceptuales y semánticos de la democracia antes de esbozar algunas líneas generales a lo largo de las cuales se debería desarrollar, a nuestro juicio, un modelo plausible y equitativo de gobierno democrático.

1. El término 'democracia' es una creación del lenguaje político del siglo V a. c. Al aparecer por primera vez en Herodoto, designa ya un determinado régimen político contrapuesto a otros, tales como 'tiranía', 'aristocracia', etc. A partir de este origen, se explica que el término contenga un núcleo semántico con dos características en cierto modo contrapuestas: (I) un rasgo fijo, constituido por su relación de oposición con los otros regímenes posibles, y (II) un ámbito impreciso e imprecisable de aplicación que depende en cada caso de las demás propiedades que se juzguen deben estar también presentes para poder calificar un estado de relaciones como 'democrático'.

De la conjunción de estas dos características surge esa peculiar utilización del término en contextos (a) evaluativos; (b) normativos y (c) descriptivos. Ejemplo de (a) "el estado X es una democracia, no una aristocracia"; ejemplo de (b): "para que X fuese una democracia, debería reconocer el derecho de los más pobres al voto"; y de (c) "en una democracia es indispensable la existencia de los partidos políticos". Por cierto, los límites entre uno y otro son difusos y quedan abiertos a la controversia. Creo, sin embargo, que la distinción que acabo de hacer no solamente está metódicamente fundada sino que es fructífera en el análisis de las cuestiones conceptuales que se nos presentan en el tratamiento del tema. En términos generales, hay envueltos, a mi modo de ver, criterios *evaluativos* en toda distinción entre dos estados posibles de una misma sociedad o entre dos sociedades, tal que uno o una de ellos sea calificado como 'democrático' y el otro o La otra como 'aristocrático', 'oligárquico', 'totalitario', etc. Son éstos criterios evaluativos y selectivos los que elaboraron sistemáticamente los clásicos del pensamiento político, des-

de Aristóteles en adelante a fin de establecer la tradicional clasificación de las constituciones. Esta distinción evaluativa se diferencia del aspecto *normativo*, el cual, en términos generales, establece los requisitos que en cada caso se consideran necesarios a fin de que un determinado régimen pueda ser calificado como 'democrático'. Estos requisitos se expresarán bajo la forma de normas que involucran a los miembros de una determinada sociedad en un determinado momento de su evolución histórica. Por último, el aspecto *descriptivo* supone la preeminencia de un estado fáctico de relaciones que se ha mantenido ininterrumpidamente durante un considerable espacio de tiempo, el cual goza de un reconocimiento general por parte de los participantes del régimen político en relación con los requisitos exigidos a un régimen democrático, los que se consideran satisfechos. En ese estado de relaciones el término 'democracia' describe un corpus jurídico y un conjunto de hábitos y prácticas sociales que tienen efectiva existencia.

Cada uno de estos aspectos, el evaluativo, el normativo y el descriptivo, que son claramente diferenciables en el significado del término, remite en última instancia a una esfera propia y autónoma de valoración, que distinguimos así: (a) evaluativa, (b) práctico-normativa y (c) pragmática. La primera está constituida por estados de relaciones entre los miembros de una misma comunidad; la segunda, por normas universales que involucran a los miembros de una comunidad en tanto sujetos humanos; la tercera y última, por interacciones de los miembros de una comunidad en tanto agentes con la naturaleza tanto exterior como interior. La dificultad más grande que topamos al precisar el sentido de "democracia", consiste, justamente, en el irremediable entrecruzamiento de sentidos que remiten a cada una de estas tres esferas, entrecruzamiento que, al no ser claramente analizado, obstaculiza seriamente el mutuo entendimiento.

Esta situación ha conducido a que, en la mayoría de los casos, se haya escogido una sola de las tres significaciones posibles, haciendo de ella la significación exclusiva de 'democracia' y relegando las otras a meros aspectos secundarios y subordinados.

Voy a presentar algunos ejemplos de lo que acabo de afirmar, tomados de entre los pensadores más representativos de las distintas corrientes, a fin de hacer más evidentes las distorsiones o insuficiencias que se producen por no mantener esta distinción. Concepciones eminentemente *evaluativas* de la democracia son las sostenidas por John Stuart Mill y sus seguidores, por una parte, y por Karl Marx y sus seguidores, por la otra. En el primer caso, en efecto, siguiendo a un reciente expositor, el utilitarismo liberal inspirado en Mill ofrece un nuevo fundamento para la democracia sosteniendo que la "utilidad general —o, más precisamente, (...) lo que Mill llama "utilidad en el más amplio sentido"— es la única norma o valor último del modo de vida liberal" (Riley, 1985, 1136). De acuerdo con esta concepción, 'democracia' sería aquel estado ideal de relaciones que permitiera la maximización de las elecciones individuales de utilidad cuyo orden de preferencia estaría establecido exclusivamente por el grado de placer, con la mínima interferencia tanto con los derechos de los otros a esa maximización como con las restricciones de la esfera pública (Riley, 1985, 1148-49). Como es sabido, Marx no expuso de modo sistemático su concepción de la democracia. De sus observaciones programáticas y de sus escritos dedicados al análisis de acontecimientos políticos como la Comuna de París, o el programa aprobado por el partido socialdemócrata en Gotha, surge con claridad que él distingue entre una república democrática y una *verdadera* democracia tomando como criterio un determinado estado de relaciones que solamente puede ser realizado en una sociedad comunista. Los rasgos característicos de esta última, en efecto, serían: la contribución de cada miembro de la sociedad a la producción común mediante un trabajo libre de acuerdo con su capacidad, sin coerción externa ni de un propietario de los medios de

producción ni del Estado como medio de dominio, y la retribución de la sociedad a cada uno de sus miembros de acuerdo con sus necesidades. Solamente en un estado semejante de relaciones se daría la verdadera reabsorción del Estado en la sociedad y, en consecuencia, la eliminación de aquél y su sustitución por una asociación libre de los miembros de la sociedad, que sería el criterio distintivo de la democracia (Marx, *Werke* III/2, 1016 y ss.).

Para una concepción evaluativa como las indicadas, el término 'democracia' designa solamente un determinado estado de relaciones con referencia al cual obtendrán todos los otros estados posibles de relaciones calificaciones en una escala gradual según su probable cercanía o lejanía a él. Considerada de esta manera, la democracia en la esfera normativa pasa a convertirse en una mera regulación formal, de carácter técnico, en el mismo nivel que la esfera pragmática. En efecto, tanto la tradición cultural, histórica y jurídica de una sociedad, que determina el nivel de conciencia moral y el status jurídico de sus miembros, como la riqueza del suelo y el grado de evolución técnica y científica de los habitantes, son datos de la realidad que deben ser tenidos en cuenta solamente como medios en función del fin constituido por el estado de relaciones presentado como meta posible a alcanzar.

Concepciones *práctico-normativas* de la democracia han sido elaboradas dentro de la tradición contractualista y especialmente bajo la influencia de Kant. Como ejemplo de esta concepción se pueden citar Leonard Nelson, filósofo neokantiano de principios de este siglo, y John Rawls. Aquí me voy a limitar a una referencia a aquella característica central que es relevante para una determinación del sentido de 'democracia', dejando de lado las complejas estrategias argumentativas que en cada caso son puestas en juego a fin de fundamentarlas. Esta característica que preserva el núcleo central kantiano, es la noción de *persona humana* como punto de partida de un sistema de normas destinado tanto a explicitar esta noción como a asegurar su efectivo respeto en toda legislación positiva. De esta manera, un determinado régimen político deriva su validez última de un conjunto de principios en cierto modo a priori, de carácter universal, que establecen las bases de todo orden democrático. El término 'democracia', por lo tanto, designa de una manera precisa el régimen político en el cual ese sistema de normas está institucionalmente garantizado. De esta manera, así como para la concepción evaluativa 'democracia' era una propiedad que admitía grados con referencia a un cierto estado último, para la concepción práctico-normativa "democracia" es una propiedad que se deriva o está condicionada por la presencia o ausencia de *justicia*, de tal modo que no admite ninguna gradación.

Es evidente que para una concepción práctico-normativa de democracia, tanto los estados de relaciones entre los miembros de una sociedad, que en última instancia dependen de determinadas características naturales de sus miembros y de la relación entre ellos, como las condiciones naturales, económicas, técnicas y sociales, en las que se despliega el juego democrático, asumen un papel secundario, en la medida en que proveen solamente las condiciones empíricas en sentido amplio con las que deberá enfrentarse y a las que deberá restringirse el modelo normativo ideal.

Para una concepción pragmática, 'democracia' se redefine como un término puramente descriptivo que hace referencia al funcionamiento de un proceso de selección entre opciones de acción colectiva fundamentalmente en el ámbito de la economía y, consecuentemente, en el de la distribución del producto social. Si bien esta concepción ha tomado una coherencia teórica y sistemática en la obra de autores como J. A. Schumpeter sólo en nuestro siglo, prolonga en él, sin embargo, determinadas ideas ya claramente esbozadas en el siglo pasado en las ideologías industrialistas de Saint-Simon, Chevalier y,

entre nosotros, Alberdi (Botana, 1984, 222 ss. 312 ss). Para Schumpeter, en efecto, 'democracia' es "un arreglo institucional a fin de alcanzar decisiones políticas, en el cual los individuos adquieren por medio de una competencia entre ellos por el voto del pueblo el poder para decidir". (Schumpeter, 1943, p. 269). Como señala un reciente autor, "Schumpeter compara la competencia política por los votos a la operación del mercado económico: los votantes del mismo modo que los consumidores eligen entre las políticas ofrecidas por los empresarios políticos que compiten entre sí y los partidos regulan la competencia de la misma manera que las asociaciones de comercio en la esfera económica" (Pateman, 1970, p. 4). A partir de Schumpeter, los modelos teórico-descriptivos de 'democracia' han proliferado tanto en la ciencia como en la historia sociopolítica. Las bases de esta moderna concepción se encuentran, a mi modo de ver, en la tipología weberiana de las formas de dominación. Se trata, en última instancia, de establecer regularidades empíricamente verificables entre por un lado, formas y grados de producción y distribución y, por el otro, principios de administración y organización institucional que obtengan una legitimidad en las prácticas sociales, pero que al mismo tiempo se correspondan con los valores de eficiencia que rigen el sistema productivo.

En efecto, como ya sostenía Weber en sus escritos políticos, y expresamente reafirma Schumpeter, este sistema de selección del liderazgo es el único que, en su conjunto, puede asegurar una distribución del recurso 'poder' entre empresarios compelidos por la competencia a ser racionales en sus elecciones y eficientes en la utilización de los medios. El fracaso es castigado por la derrota electoral.

Es evidente que en una concepción como la pragmática tanto el sistema de normas como, en definitiva, los estados de relaciones últimos a que aspiren los miembros de la sociedad no son más que aspectos subordinados y, en última instancia, sujetos a manipulaciones tanto de carácter legislativo como de orden psicosocial, en función de las necesidades de autorregulación y autopreservación del sistema.

Como resultado de esta "incomensurabilidad" entre las distintas esferas de significación, la discusión en torno de las propiedades definitivas de las condiciones que deben satisfacerse y de las posibilidades de realización de la democracia se ha tornado decididamente confusa y carente de perspectiva. Esta dificultad del diálogo en el nivel teórico parece luego prolongarse en el ámbito de la acción política, con el riesgo cierto, al menos en situaciones tan inestables como las que imperan en los países del Cono Sur, de que desemboque en confrontaciones insuperables.

2. ¿Es posible reconducir la discusión desde estas tres esferas comunicadas entre sí a un nivel en el que se pueda establecer, al menos, una base de comparación común a todas? En lo que sigue trataré de indicar de qué manera considero factible esta corrección del curso actual de la discusión sobre la base de una teoría de la acción que articule de un modo plausible las tres esferas en cuestión. A tal efecto deberé esbozar muy sucintamente las líneas de una teoría de la acción social que se orienta fundamentalmente por las distinciones establecidas por M. Weber, J. Habermas, K. - O. Apel, W. Schluchter y otros (cp. Guariglia, 1986, pp. 221 ss). Todos estos autores distinguen entre dos tipos de acción, correspondientes a dos esferas distintas: la instrumental con respecto a un fin o estratégica, y la valorativa-racional o práctica. Las acciones instrumentales o estratégicas tienen una estructura técnica y están dirigidas a producir cadenas causales entre medios disponibles y fines propuestos. El ámbito propio de esta acción es el de la producción y el trabajo, aunque puede comprender también relaciones con otros seres humanos considerados como agentes causales. Un ejemplo por antonomasia de esto último es la

guerra entre dos ejércitos. La acción valorativa o práctica es aquella mediada por interacciones simbólicas entre dos intérpretes competentes, habitualmente partícipes de un mismo lenguaje y, consiguientemente, de una misma tradición cultural. Los valores son fundamentalmente de carácter ético y político, como por ejemplo: justicia, amistad, corrección, lealtad, etc. La acción práctica es aquella que se agota en la realización de un acto considerado como ejemplar de alguno de los valores éticos vigentes (acto de justicia, de amistad, etc.). Las esferas de acción correspondientes a cada una de estas especies no están previamente ordenadas entre sí, sino que son autónomas y pasibles de entrar en conflicto en el mismo agente o entre agentes distintos.

Si retomamos nuestra clasificación anterior e intentamos adscribir las distintas concepciones de democracia a una determinada esfera de acción, no tendremos dificultad en asignar la concepción pragmática, representada especialmente por Schumpeter, a una esfera de acción eminentemente instrumental y estratégica. En efecto, la democracia está caracterizada por las acciones de agentes que se proponen la acumulación del poder de decisión y compiten por él con los medios que les ofrece el marco jurídico del mercado. Es lo que Macpherson ha denominado "Market-Democracy" (Macpherson, 1973, p. 39). Por su parte, las concepciones práctico-normativas corresponden, sin duda alguna, a la esfera de acción valorativa o comunicacional en la que se desenvuelven las acciones que corporizan en sí mismas un valor práctico, ético y/o normativo. Es claro que la comprensión del sentido de estos actos como, justamente, actos de tal clase, está mediada por juegos específicos de lenguaje mediante los cuales son identificados. La moderna investigación metaética ha puesto de manifiesto hasta qué punto la gramática de esos juegos de lenguaje, cuando se trata del uso de términos prescriptivos, va unida a reglas y procedimientos de universalización. Las concepciones práctico-normativas de democracia, apoyándose expresamente en muchos casos en estos fundamentos lingüísticos, expresan justamente una noción de democracia que asume en ella rasgos universales y normativos potencialmente implícitos en las mismas características de la acción valorativa-práctica.

Ahora bien, ¿a qué esfera de acción asignaremos la concepción que he denominado 'evaluativa' de democracia? La respuesta no es fácil. Se podría pensar aquí en esa dimensión utópica que Ernest Bloch puso de manifiesto como una de las fundamentales del ser humano: el principio esperanza. O también en esa otra esfera que, según Habermas, se abre al ser humano mediante el uso de su capacidad de autorreflexión sobre su propio desarrollo, esto es: la esfera de la acción emancipatoria. Por cierto, ambas propuestas constituyen serios antecedentes que deben ser tenidos en cuenta. A pesar de ello, ambas comparten una insuficiencia que, a mi modo de ver, las hace incapaces de dar cuenta efectivamente de esta dimensión en las dos teorías quizás más influyentes de la democracia en nuestro siglo, la de Mill y la de Marx. Pues, ¿con qué tipo de acción específica, orientada por valores o por fines, se puede identificar esta acción emancipatoria? Hasta el momento no ha habido respuestas satisfactorias a esta pregunta. La propuesta que voy a presentar a grandes rasgos difiere de las anteriores por el hecho de que no pretenderá identificar el sentido evaluativo con un determinado tipo de acción sino con una actitud con respecto a toda acción.

En efecto, existe en el ámbito de la acción humana una dimensión que es completamente diferenciable de las otras dos, práctica y pragmática, pero que, sin embargo, no es deslindable en su realización de las acciones que corresponden a estas dos esferas. Se trata de la dimensión que voy a denominar *estética*, que puede caracterizarse como el interés que va unido a la realización de acciones tanto pragmáticas, prácticas o expresivas consideradas como un fin en sí mismas, como formas de actualización de la plenitud hu-

mana. Como ejemplo de un interés estético como el descripto emergente de una acción pragmática, podemos señalar el que guía la acción organizativa o reorganizativa de una institución académica, docente, de investigación, etc.; como ejemplo de un interés estético que guía una acción práctico-comunicativa podemos dar aquel que aúna a los participantes en una discusión intelectual de acuerdo con reglas dialécticas y lógicas estrictamente respetadas y diestramente ejercidas. Se trata, en términos generales, de todas aquellas acciones que los griegos, con su peculiar sentido de la perfección, calificaban como 'bellamente' (*kalôs*) realizadas.

Quiero fundamentar ahora la asignación a esta esfera estética de las concepciones evaluativas de democracia, tales como éstas aparecían formuladas por Mill y por Marx. Lo que afirmó es lo siguiente: en el núcleo de ambas propuestas se encuentra, en última instancia, una concepción de la perfección de la naturaleza humana, que remite a esta dimensión estética. Comenzando por Mill, su peculiar concepto de una vida placentera y feliz como culminación de la vida humana está expresada en el capítulo 5 de su *Autobiografía*, luego de la narración de la crisis experimentada en los años 1826/27. La lección de esa crisis es propuesta como un principio de carácter general y formulada así: "Nunca (...) vacilé en la convicción de que la felicidad es (...) el fin de la vida. Pero ahora pienso que este fin sólo podía alcanzarse no haciendo de él un fin directo. Sólo son felices (...) los que tienen su espíritu fijo sobre cualquier objeto que no sea el de su propia felicidad: en la felicidad de los otros, en el perfeccionamiento de la Humanidad, aun en cualquier arte o empresa, perseguida no como un medio sino como un fin ideal en sí mismo. Así, aspirando a otra cosa, se encuentra la felicidad en el camino" (Mill, A p. 95). Es, sin duda, este estado de plenitud y goce humano en la acción libremente realizada lo que Mill pone en el centro de su pensamiento político, en especial en su ensayo *On Liberty*. Y es esta dimensión estética de la felicidad entendida como goce y expansión emocional de las facultades dinámicas del ser humano lo que pervive en el corazón de la propuesta del liberalismo utilitario, cuando éste permanece fiel a Mill.

Pasemos a Marx. También aquí yace, a mi juicio, en el corazón de su propuesta una convicción juvenil cuya esfera de referencia es la dimensión estética de la acción humana. Está formulada en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* escritos en 1844, en el pasaje destinado al trabajo enajenado. Este es contrastado con el concepto del trabajo tal como éste emerge como característica propia de la especie humana: "La vida productiva es (...) la vida del género. (...) En la forma de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del ser humano. (...) La actividad vital consciente diferencia al hombre de modo inmediato de toda otra actividad vital de los animales. Justamente, sólo por eso él es un ser genérico. O él es un ser consciente, es decir, su propia vida es objeto para él, justamente porque él es un ser genérico. Solamente por ello su actividad es actividad libre. El trabajo enajenado invierte esta relación, de modo tal que el ser humano, justamente porque es un ser consciente, convierte su actividad vital, su esencia, en un medio solamente para su existencia" (Marx, *Werke* I p. 567). Es esta misma concepción del trabajo libre y espontáneo del ser humano como su más seria manifestación, como la reafirmación del carácter genérico de su especie que en su realización, como trabajo creador, alcanza su plenitud, la que se vuelve a encontrar en algunas páginas del Marx maduro en los *Grundrisse*. Es evidente que en los fragmentos de teoría marxiana de la democracia como estado ideal de relaciones, emerge nuevamente esta dimensión estética de la acción humana como autorrealización y teleísis.

3. Deseo extraer algunas conclusiones generales de lo expuesto hasta el momento, que presento como resultados provisionales o, más bien, como puntos de vista tentativos a fin de ordenar un material tan complejo como rico. El examen semántico del término 'democracia' ha revelado que se trata de un fenómeno multifacético, que apunta hacia diversas dimensiones. A mi juicio, éstas son tres: evaluativa, práctico-normativa y pragmática, las cuales remiten, a su vez, a tres esferas distintas de acción: estética, práctico-comunicacional e instrumental o estratégica. ¿Son reductibles en última instancia estas tres significaciones a una común? ¿O esconde el término 'democracia' tras su apariencia unívoca una equivocidad sistemática? Como he intentado mostrar, no se trata de un problema 'meramente' semántico. La comprensión de términos centrales en el área de filosofía ética y política, como 'justicia' o 'democracia', remite por su misma naturaleza a las formas de acción que una determinada tradición cultural considera denotadas por esos términos. La disputa, como señalé al comienzo, no es meramente de palabras, sino que se prolonga en programas de acción política de grupos y partidos.

Mi convicción actual es que las tres esferas de significación y de acción son autónomas pero no inconexas. Creo, también, que en cada una de ellas se pone de manifiesto un aspecto importante o una propiedad necesaria de la democracia. Creo, al mismo tiempo, que ninguno de estos tres aspectos así diferenciados es de por sí suficiente para caracterizar todo el fenómeno de la democracia, relegando los otros dos restantes a meros efectos concomitantes o a medios de su propia realización. Dicho de otro modo, es evidente que debe haber determinada organización social y económica y cierta historia anterior de las condiciones de producción, organización y distribución del trabajo y del producto social así como la permanencia de ciertas regulaciones técnico-funcionales exitosas en el mantenimiento del sistema como condición pragmática de la democracia. Pero es también evidente que tales regulaciones funcionales y pragmáticas son nulas o sin sentido, desde el punto de vista de la democracia, cuando no coexisten con un conjunto de normas éticas, resguardadas y garantizadas en el corpus jurídico, pero vigentes además en las convicciones habituales de los ciudadanos, referentes a la vigencia de principios universales propios de la persona humana como tal. Por último, el ideal rigorista de un agente moral o de un ciudadano éticamente perfecto que cumple con todo el sistema de leyes impelido exclusivamente por el deber, es solamente una construcción ideal que no cierra. En efecto, es empobrecer el ámbito de la acción dividir todo interés posible en dos clases: el egoísta, de la acción estratégica, y el altruista, de la acción práctica. Entre ellos se abre esta otra dimensión, la del hombre como ejemplar de su especie que busca en su propia realización, por medio de su trabajo creativo, apropiarse y hacerse digno, al mismo tiempo, del grado de perfección asequible a sus facultades y del grado de placer proporcionado a su esfuerzo. Es evidente que sin este sentido estético que impele al hombre a realizarse en sus obras, sin esta dimensión utópica, la democracia es un esqueleto sin carne.

Una teoría que pretenda, por un lado, dar cuenta de la complejidad y riqueza de un fenómeno como el de la democracia, pero que intente, por el otro, poner a descubierto las fuentes de donde mana su legitimidad, deberá, a mi juicio, prestar suma atención a cada uno de estos tres aspectos que he procurado dilucidar.

Referencias

- N. Botana, *La tradición republicana*, (1984) Buenos Aires, Sudamericana
O. N. Guariglia, *Ideología, verdad y legitimación*, (1986) Buenos Aires, Sudamericana

- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (1931) Frankfurt M., Suhrkamp
C. B. Macpherson, *Democratic Theory*, (1973) Oxford, Clarendon Press
K. Marx, *Werke*, ed. H. J. Lieber y P. Furth, WB 1962 y ss., Darmstadt, 6 tomos
J. Stuart Mill *On Liberty*, ('1859) en: *Utilitarianism*, ed M. Warnock, Glasgow, Collins
1979
Considerations on Representative Government, ('1861) London, Routledge, s. f.
Autobiografía, ('1873) t. e. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1939
C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, (1970) Cambridge, CUP
J. Riley, "On the Possibility of Liberal Democracy", (1985) *Amer. Polit. Sc. Rev.* 79,
1135-1151
J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* ('1943) London, G. Allen und
Unwin 1952

La posición de Alejandro Korn entre los fundadores de la filosofía latinoamericana

William J. Kilgore

Hay diversos modos de valorar la contribución de los fundadores de la filosofía latinoamericana del siglo veinte.¹ La posición atribuida a cada uno de ellos depende de la importancia que se les ponga a los criterios que se emplean para apreciar su obra. Todos ellos hicieron un aporte considerable a la vida cultural y espiritual de su generación. Autodidactos en filosofía, ocuparon importantes cátedras universitarias. También influyeron profundamente en una generación estudiantil que desempeñó un papel significativo en la vida educativa, cultural y pública de su tiempo.

Estos fundadores estaban conscientes de las cuestiones básicas en filosofía e intentaron renovar un interés verdadero por la filosofía como materia digna en sí de ser dominada. Ellos recalaban la necesidad de relacionar su perspicacia filosófica y las apremiantes cuestiones sociales de su cultura. Sin embargo, las consideraciones ya mencionadas no suponen criterio suficiente para evaluar los méritos de sus propios conceptos filosóficos.

En esta presentación yo me propongo indicar los motivos para sostener que Alejandro Korn (1860-1936) es tanto o más competente que cualquier otro fundador latinoamericano en cuanto a su comprensión y tratamiento de la filosofía profesional.

Al apreciar la obra de estos fundadores es esencial que se reconozcan las limitaciones bajo las cuales llevaron a cabo su obra filosófica. El tiempo que hoy día se requiere para la preparación formal inicial en una carrera profesional de filosofía normalmente abarca un período de ocho a diez años seguido de investigación constante y la publicación de importantes estudios filosóficos. Debido a sus circunstancias históricas, estos fundadores de filosofía tenían apenas algunos antecedentes elementales en filosofía al ter-

¹ Yo quisiera agradecer al Profesor David L. Millier y la Señora Winifred Templin de Slater por su ayuda en la preparación de este ensayo. Profesor Miller leyó y comentó acerca del primer borrador de esta conferencia antes de su muerte inoportuna. La Señora Winifred Templin de Slater tradujo al castellano el último borrador de esta conferencia. Además otros colegas me han ofrecido sugerencias acerca de esta versión española de esta conferencia.

minar su inicial preparación universitaria.

Korn parece haber comenzado a leer a Nietzsche y a Schopenhauer más o menos a los treinta años de edad. Aún así la mayor parte de sus actividades hasta que cumplió los cincuenta y seis años fueron dedicadas a esferas tan diversas como el ejercicio de la medicina y la psiquiatría, la participación en la legislatura provincial, la enseñanza en las escuelas secundarias, la dirección durante veinte años de un hospital provincial de alienados, y la posición inicial de catedrático, aunque de tiempo limitado, en las Universidades de La Plata y de Buenos Aires. Sus lecturas en filosofía hasta la edad de cincuenta y seis años se intercalaron entre muchas otras responsabilidades.

Su última carrera le permitió después de 1916 dedicar todo su tiempo a la enseñanza de filosofía. Pero aún durante este período Korn desempeñaba otros trabajos relacionados con la universidad; entre ellos el ocupar un puesto de mando en el movimiento de reforma universitaria, el servir como decano de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Buenos Aires, y el tener que buscar acuerdo entre las facciones internas (dentro) de su propio departamento, tales como aquéllas encabezadas por Coriolano Alberini. Lo sorprendente es el que pudiera lograr tanto como logró en la esfera de la filosofía.

La familia y los primeros estudios de Korn le facilitaron ventajas singulares para sus carreras profesionales. Dominó desde niño no sólo el español sino también el alemán y el francés. (Antes de graduarse de la facultad de medicina publicó seis libros que tradujo del alemán o el francés al español.) El saber estos idiomas le ayudó mucho no sólo en sus lecturas sobre el pensamiento continental contemporáneo en medicina y psiquiatría sino también sobre la literatura filosófica, histórica y contemporánea. Su familiaridad con los escritos de Schopenhauer y de Nietzsche al igual que con los de Kant y de Bergson le proporcionaba excelentes recursos para clarificar sus conceptos, lo cual le ayudaba a ofrecer una razón por rechazar un enfoque exclusivamente positivista de la filosofía.

Los conocimientos de Korn sobre la historia de la filosofía, en particular la del período entre Immanuel Kant hasta el fin del siglo diecinueve, es igual o superior a los de cualquier otro fundador de la filosofía latinoamericana del siglo veinte. Además de su conocimiento de los escritos originales de los mayores filósofos continentales desde Kant hasta los primeros del siglo veinte, él leía con esmero los materiales sobre la historia de la filosofía en la edición alemana de Ueberweg, obra que reconocían los historiadores de la filosofía como la guía más fidedigna que se había publicado hasta aquel momento de la historia de la filosofía occidental.

Aunque el poseer unos conocimientos extensos y básicos de la historia de la filosofía no asegura que un filósofo haga un aporte significativo a la filosofía contemporánea, parece ser que tales conocimientos constituyen una condición esencial para la evaluación y el avance de posiciones filosóficas originales. Para mí, personalmente, fueron tanto el entendimiento como la interpretación de Korn de la filosofía del siglo diecinueve que me dieron motivo para interesarme por sus propias ideas filosóficas.

La importancia de Korn estrictamente como filósofo estriba en el rigor con que él perseguía algunas de sus ideas filosóficas, tal como la libertad creadora, y en su anticipación de una dirección fructífera que tomaron otras de sus ideas filosóficas, tal como su noción del yo con relación a otras tendencias filosóficas de su tiempo.

Permítanme reconocer de paso que tuvieron resultados menos fructíferos varios otros conceptos filosóficos que sostuvo él y que también representaban tendencias que se hallaban en el diálogo filosófico de su tiempo. Entre estas nociones están sus esfuerzos por basar sus teorías de ética y de valores más en una perspectiva sociológica y psicológica que en una estrictamente filosófica, su rechazo formal de la metafísica como un es-

tudio filosófico fructífero, y una gnoseología demasiado restringida.² También compartió Korn con otros fundadores una excesiva dependencia de la intuición al intentar resolver cuestiones básicas fundamentales al construir una filosofía.

Volviendo a un aspecto más positivo de su filosofía, su enfoque del problema del yo, la creadora capacidad humana, la libertad y varios conceptos que en parte emanaron de estas nociones sí anticiparon algunas de las contribuciones más duraderas de los mayores filósofos de su generación.

Para apoyar la tesis principal de esta presentación, haré unas comparaciones de los conceptos de Korn con los de George Herbert Mead (1863-1931), filósofo norteamericano que enseñó en la Universidad de Chicago y que era casi coetáneo de Korn. Influyó Mead significativamente en el desarrollo de psicología social tanto como en los puntos de vista de filósofos tales como John Dewey. Hay un redescubrimiento tanto en Europa como en los Estados Unidos de la importancia de las varias contribuciones de Mead a la filosofía de la persona, de la libertad, de la actividad creadora, del lenguaje y de la sociedad. Ni Mead ni Korn estaban enterados de la obra del otro.³ No obstante, poseía cada uno de ellos un fundamento cabal de la filosofía europea del siglo diecinueve.

Deban hacerse dos advertencias respecto a mis contrastes y comparaciones de los varios puntos de vistas de Korn y de Mead. Mead tuvo la oportunidad de pasar la mayor parte de su vida de adulto estudiando y enseñando filosofía. Como resultado, pudo desarrollar un sistema filosófico más comprensivo que el de Korn. Además, para hacer comparaciones de los conceptos de los dos, en mi presentación se colocan las nociones del yo de Mead y de la conciencia humana de Korn más o menos en un mismo plano. Mi justificación para tomar esta posición es que son notablemente parecidas sus respectivas atribuciones de las funciones de estas capacidades humanas. Sin embargo, no solamente hay unas diferencias en sus ideas sobre estas nociones sino que desde una perspectiva más amplia hay también otras variaciones de importancia en sus ideas.

Es precisamente en este punto de las similitudes significativas de estos conceptos donde puede mostrarse la capacidad creadora de Korn como filósofo. Aun concediéndose que acaso las posiciones de ambos también manifiesten algunas semejanzas con los conceptos filosóficos europeos del siglo diecinueve tales como los del yo y del "no-yo," sus interpretaciones muestran originalidad y fecundidad por su modo de desarrollar estas nociones.

Cada uno de estos hombres recalcó la noción del devenir y rechaza las nociones tradicionales de la sustancia. Otorgan primacía a la noción del yo, mas rechazan los conceptos tradicionales del yo como entidad estática. Para Korn la actividad del yo se da por intuición. Para Mead la actividad del yo resulta de la interacción entre un individuo y el ambiente social. Ambos hombres proponen interpretaciones bipolares del yo. Es decir, para Korn la conciencia humana o el yo es un dato inmediato de experiencia en que las per-

² He tratado con más amplitud mi punto de vista sobre este tema en mi ensayo, "Alejandro Korn y la teoría relativista de los valores" *Philosophia*, Nº 23 del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Mendoza, 1959.

³ Es importante reconocer que no haya base alguna para sostener que hubiese alguna base histórica para hallar una conexión histórica o inmediata o directa entre Mead y Korn. Mead no tuvo conocimiento de lo que Korn pensaba o escribía. Tampoco hay ninguna razón para pensar que Korn tuviese conocimiento aún indirecto de las obras de Mead. Además la mayoría de las obras de Mead se publicaron después de su muerte sin que Korn pudiera haber conocido su posición filosófica general.

sonas distinguen entre un centro subjetivo y un centro objetivo de experiencia.⁴ Para Mead el yo es también una actividad con un centro subjetivo que es distinguible del otro, el objetivo. Las interpretaciones de un yo bipolar dadas por estos filósofos participan de algunas similitudes al igual que de importantes diferencias.⁵

Tanto para Korn como para Mead el centro objetivo del yo explica el orden, la estabilidad, la predicción y alguna capacidad humana para dominar al medio ambiente. Según el concepto de Korn el centro objetivo del yo o la conciencia intuye su experiencia como completamente determinada. Para Mead el yo objetivo o social, por medio de lo que él llama el "generalizado otro", explica los aspectos ordenados y predecibles de la naturaleza; sin embargo no funciona aquél de un modo meramente mecánico puesto que puede cambiarse su contenido mediante nueva experiencia.⁶

Tanto Korn como Mead creen que el centro subjetivo del yo es la fuente de la libertad y la actividad creadora personales. Este centro rompe los lazos de cualquiera interpretación enteramente determinista de las acciones humanas. Los seres humanos son capaces en principio de actividades espontáneas e impredecibles que pueden tener sus raíces en la experiencia anterior, pero que, como las mutaciones, no pueden anticiparse antes de su aparición.⁷ Los seres humanos en la forma específica en que se presentan pueden ser libres y creadores. Esta libertad creadora hace posible el volver a hacer al ambiente social y material de la humanidad para que esté más de acuerdo con los deseos y las necesidades de ella. El poder conferido por semejante libertad creadora exige que la humanidad desarrolle la inteligencia, los instrumentos, las habilidades y los recursos necesarios para reconstruir su ambiente a fin de satisfacer más plenamente las necesidades individuales y sociales.

Ambos filósofos creen que es básica la actividad creadora humana para entender y extender no sólo las dimensiones materiales de la experiencia en la ciencia y la tecnología sino también en la esfera espiritual del arte, la cultura, y las relaciones sociales.⁸ Pero en un sentido general reconocen que en ocasiones puede anticiparse la dirección o los límites dentro de los cuales puedan manifestarse tales expresiones creativas. Eso es, hasta algún grado, los actos creativos encierran una dimensión social y nacen de las necesidades sociales, los intereses humanos y el estado de las artes, la ciencia y la tecnología. Los actos creativos con frecuencia tienen relación con logros del pasado y con la reconstrucción imaginativa de actos futuros potenciales.

Korn y Mead hacen hincapié en el papel del lenguaje en el desarrollo del yo. Mead desenvuelve su concepto de la función de los ademanes de los animales como antecedente del desarrollo de símbolos significativos por la especie humana. Es por medio de tales símbolos que Mead ofrece una fundamentación para el desarrollo de sus conceptos del generalizado otro, de un sistema complejo de lenguaje y del mayor desarrollo del yo social.⁹ La conciencia se desarrolla a través de la inteligencia reflexiva y se aparece co-

⁴ Alejandro Korn, "Esquema gnoseológico" en *Obras Completas*, Presentadas por Francisco Romero, (Editorial Claridad, Buenos Aires, 1949), p. 247.

⁵ George H. Mead, *The Philosophy of the Act*, ed. Charles W. Morris, et al. (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1938), p. 659.

⁶ George H. Mead, *Mind, Self, and Society*. (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1934), p. 333.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 178. Alejandro Korn, *La libertad creadora*, en *Obras Completas*, p. 229.

mo una relación entre el organismo y el ambiente en momentos en que se haya de elegir entre preferencias o actos alternativos.

El desarrollo del lenguaje es para Korn el juego entre los centros subjetivo y objetivo del yo o sea la conciencia. Desarrollan conceptos los seres humanos como medio de conocer y comprender su experiencia de interacción simbólica de uno con otro. Tales conceptos son construcciones mentales que funcionan para mediar entre los centros objetivo y subjetivo de la conciencia y para organizar, unificar y relacionar estos dos órdenes. Es este punto de vista el que ha dado origen al pensar y al conversar. Sin embargo, para Korn estos conceptos pueden volverse rebeldes y acabar en una confusión en que los individuos erróneamente los consideren como "estructuras de realidad" más bien que como meras construcciones de su propio cerebro.⁹ Korn pone de relieve que son vacías las construcciones mentales, según lo señaló Kant, a menos que vayan acompañadas de preceptos o intuiciones.

Korn y Mead insisten en que las estructuras sociales puedan llegar a ser estorbos que impiden la aceptación de importantes descubrimientos creativos dentro de la comunidad científica. Korn recalca que los conceptos anteriormente desarrollados y aceptados sirven a menudo en función de un fetiche con que se encariñan los científicos después de que hayan sobrevivido a su utilidad aquéllos. Mead también reconoce que hay un retraso entre las ocasiones en que personas innovadoras enuncian una nueva hipótesis prometedora como una parte del "nuevo racional" y el momento en que otros investigadores estén dispuestos a descartar una hipótesis más antigua y muy aceptada.¹¹

Korn y Mead rechazan las interpretaciones más tradicionales de "la verdad." Para Mead lo que llega a aceptarse como verídico puede entenderse como lo racional que acompaña a la aceptación de pareceres bien confirmados que habilitan a los individuos para seguir haciendo frente a las experiencias del vivir cotidiano. Las afirmaciones verídicas incluyen aquellas aseveraciones que vienen a incorporarse como una parte de lo racional y que facilitan el establecimiento de hábitos que hacen posible el que se responda con éxito tanto a los sucesos que se esperen como a las situaciones de novedad.

Korn rechaza los puntos de vista tradicionales de la verdad tales como la teoría de correspondencia y la teoría de coherencia e identifica la verdad con el saber, lo cual es algo análogo al concepto de Mead del nuevo racional.¹² En un contexto tal la verdad representa para Korn una noción dinámica más bien que estática. Lo que llega a ser aceptado como el saber o sea la verdad en un período puede ser rechazado más tarde cuando haya más evidencia acerca de un problema fijo. En este sentido el saber aceptado cambia a medida que se vaya haciendo. Para Korn el apego a conceptos pasados de moda, sobre lo que aceptan como sabido los investigadores anteriores, crea un obstáculo para el desarrollo de nuevos conocimientos o para el adelanto creativo de la ciencia.

Para Korn y Mead un concepto estático de la verdad acaba en el disparate de clasificar equivocadamente lo falso como lo verdadero. Ni Mead ni Korn identifican la verdad meramente con la utilidad de una declaración o de una hipótesis. Sin embargo, ambos creen que un concepto que es verdadero también capacitará a los científicos para seguir relacionándose felizmente con las experiencias venideras. La verificación de afirma-

⁹ George H. Mead, "Scientific Method and Individual Thinker", en *Creative Intelligence*, by John Dewey et al. (New York: Henry Hold and Co., 1917), p. 177.

¹⁰ Korn, *La libertad creadora*, p. 218.

¹¹ Mead, *Mind, Self, and Society*, pp. 334-335.

¹² Korn, "Esquema gnoseológico", p. 223.

ciones de veracidad, confirmadas por una correlación entre la expectativa de que un suceso ocurra y su subsecuente ocurrencia concreta, es para ambos hombres un criterio importante para ayudar a señalar cuáles son las declaraciones verídicas.

En sus filosofías sociales tanto Korn como Mead apoyaron rigurosamente las sociedades abiertas y democráticas. Korn tuvo amplia experiencia práctica por su participación en asuntos políticos y empleó su experiencia política para apoyar su nombramiento como director del hospital provincial de alienados de La Plata. El fue también una voz principal de la facultad en apoyo de los estudiantes de reforma en las universidades de La Plata y de Buenos Aires. Se sintió chocado y profundamente afligido por la revolución militar encabezada por el general Uriburu en 1930 que derrocó al popularmente elegido gobierno nacional. Korn creía que las condiciones internas dentro del Partido Radical Democrático a principios de los años 30 habían socavado, al menos por el futuro inmediato, la confianza del público en aquél. Sostuvo también que este partido político no poseía por aquel entonces las fuerzas para oponerse a los usurpadores militares. Por consiguiente, se hizo activo en el Partido Socialista, el que le pareció tener las mayores posibilidades de restaurar procedimientos democráticos. Creyó además que este partido podría por entonces ayudar a más personas a participar en la producción y el consumo de los bienes económicos de que se disponía en el país.¹³ Las aspiraciones de Korn y sus asociados para el Partido de los Socialistas en aquella época fueron, tal vez, análogas a las de la Sociedad Fabio de Gran Bretaña y las de los proponentes del Nuevo Acuerdo de los Estados Unidos.

Recalcó también Mead que la libertad hecha posible por medio de las sociedades abiertas proporciona el medio ambiente más propicio a la expresión de una extensa variedad de actividades creativas por parte de los individuos y para la reconstrucción de hábitos y normas sociales que podrían terminar en una participación individual más plena en los órdenes social, cultural y económico. Al mismo tiempo Mead creía que las democracias maduras proporcionarían mayor oportunidad para manifestar la parte creativa y original del yo y que requerirían menos dependencia de las normas sociales.¹⁴ Es decir, él reconocía al igual que Korn que el orden político era condición esencial pero no suficiente para el desarrollo de la facultad creadora personal y el desarrollo económico que podría contribuir a una mayor productividad y una distribución más amplia de los bienes económicos. Sin embargo quedaba patente que eran perjudiciales algunas formas del orden político para lograr estos bienes sociales.¹⁵

Esta comparación de las filosofías de Korn y Mead tratando del yo, de los actos creadores, de la libertad y de las instituciones democráticas demuestra que Korn se hallaba en la delantera con respecto a muchas cuestiones filosóficas de su tiempo. Aunque tenía limitaciones obvias su propuesta postura filosófica dentro de la que él intentaba afrontar estos problemas, la dirección para donde conducían sus puntos de vistas señalaba independientemente a soluciones que hallaban prometedoras otros filósofos y que siguen siendo reconocidas como pertinentes y aplicables entre filósofos cincuenta años después de su muerte.

En resumen, esta presentación mantiene que ni Korn ni otros fundadores de la filosofía del siglo veinte de Latinoamérica desarrollaron sistemas completos de filosofía que, como sistema, llegaron a ejercer influencia significativa sobre sus sucesores. Su obra

¹³ Alejandro Korn, "Socialismo ético" en *Obras Completas*, p. 505.

¹⁴ Mead, *The Philosophy of the Act*, p. 663.

¹⁵ Alejandro Korn, "Axiología", en *Obras Completas*, p. 278.

principal en cuanto a esto fue la iniciación de un mayor interés por el estudio de la filosofía profesional y su insistencia sobre la necesidad de una sociedad abierta como medio para lograr un ambiente creativo dentro de los intereses filosóficos y los de mayor amplitud cultural.

Todos estos filósofos a quienes se llaman "fundadores" afectaron significativamente a una generación de estudiantes que llegaron a ser influyentes en la vida política y social de su país. Sería difícil, en vista de los varios problemas con que se enfrentan los diversos países, proponer que cualquiera de los fundadores hiciera el aporte más significativo al respecto. Comparable reparo puede sugerirse con relación al subsiguiente desarrollo de las instituciones sociales y políticas. Por cierto, la importancia que les concedió Korn a la libertad creativa, a la democracia y al respeto por la dignidad humana poseyó un atractivo considerable a favor de los esfuerzos subsiguientes por impedir el desarrollo de prácticas totalitarias en las Américas.

En un sentido estricto la importancia de Korn entre los fundadores de la filosofía latinoamericana del siglo veinte está en la profundidad de su comprensión de la historia de la filosofía, en su facilidad para mantenerse a la delantera con los mayores filósofos continentales contemporáneos mediante la lectura de sus obras en alemán, francés e italiano, en su reconocimiento de la necesidad de mostrar evidencia rigurosa para justificar sus puntos de vista filosóficos y en su anticipación de las direcciones que tomarían varios conceptos filosóficos al intentar resolver algunas de las principales cuestiones filosóficas de su tiempo. El empuje de la filosofía de Korn en un sentido tanto teórico como práctico fue en dirección de proveer la base para la manifestación de la libertad creadora y la dignidad humana por medio de una más amplia y más razonada participación pública en la vida política, social, económica y cultural de Argentina y de otros países latinoamericanos.

Universidad de Baylor
Luaco, Texas, EE.UU.

Partido político y democracia desarrollada

Javier Perez Royo

En el *Ordine Nuovo* escribe A. Gramsci que "el asociacionismo puede y debe ser asumido como el hecho esencial de la revolución proletaria" (p. 14). Y es de esta afirmación gramsciana, aunque no la cite expresamente, de la que parte U. Cerroni en la elaboración de su Teoría del Partido Político (Roma 1979), que puede ser considerada como la exposición más acabada a partir de la obra de K. Marx de lo que ha representado el Partido Político en las sociedades europeas occidentales.

De la misma manera que el individualismo, la atomización de los ciudadanos, es el principio básico del orden burgués, la asociación, la vinculación entre los individuos, tiene que ser el principio básico de la sociedad socialista. Precisamente por eso es por lo que el partido del proletariado es el primer partido propiamente dicho desde un punto de vista histórico, razón por la cual U. Cerroni afirma que es necesario desde un punto de vista teórico estudiar el partido político del proletariado para comprender no sólo el partido político moderno, sino también los propios desarrollos que asume el Estado en relación con el asociacionismo y la democracia política en general, así como los cambios recíprocos que experimentan tanto el estado como consecuencia de la actuación del partido del socialismo, como el partido del socialismo como consecuencia de la evolución del Estado por él provocada.

Es decir, U. Cerroni se aparta por completo del planteamiento tradicional de la teorización del partido político, que lo vincula exclusivamente a la existencia de cuerpos representativos en el Estado contemporáneo y a la consiguiente necesidad de instrumentos de articulación de la voluntad política de los ciudadanos. Evidentemente no es que él ignore esta realidad así como la importancia de la misma. Simplemente se aparta de la "unilateralidad electoral" de este planteamiento tradicional exclusivamente "político", resaltando el otro aspecto, menos conocido, del partido político como fenómeno social, como producto de la "sociedad civil".

La hipótesis de la que se parte es la de que el problema que plantea la existencia del partido del proletariado es la de la agregación y socialización general de la vida moderna. El partido del socialismo nace para reunificar sobre bases directas una comunidad dividida (en clases, Estado-sociedad, economía-política, cultura-trabajo, privado-públi-

co, teoría-práctica, etc.) De esta manera la investigación sobre el partido político se convierte en un capítulo de reelaboración más general de los problemas de la revolución socialista, en particular en los países capitalistas evolucionados del occidente europeo.

La investigación aparece, pues, vinculada al partido político, no en cuanto simple instrumento de articulación política de la sociedad civil y del Estado representativo, sino en cuanto instrumento de transformación revolucionaria de dicha sociedad y de sustitución de su forma de organización política. Lo cual es además congruente con el motivo que condujo a la constitución de los primeros partidos políticos propiamente dichos, que no fue la participación electoral, sino la difusión de los ideales del socialismo. Es el carácter atomizado de la vida en la sociedad burguesa y la necesidad que experimenta una parte de dicha sociedad, el proletariado, de suprimir ese aislamiento para sobrevivir, lo que está detrás del proceso de formación del partido político. La ampliación del sufragio y los cambios que se producen en la estructura del Estado como consecuencia de la implantación del sufragio universal son posteriores, son consecuencia de la existencia del partido político del socialismo y no el punto de partida para la comprensión de éste.

El análisis se presenta, por tanto, como un análisis material y no puramente formal del partido político y tiene la ventaja de poder integrar en la teoría del partido político todos los aspectos del planteamiento tradicional del tema, en tanto que la teoría tradicional, puramente político-electoral, no permite interpretar el partido político en toda su dimensión.

Tres son los puntos centrales que una investigación de este tipo tiene que abordar: 1) el concepto de partido político a partir del estudio del partido político del socialismo; 2) el problema de masas y cuadros en el partido político como subproblema dentro del tema más general de las relaciones masas-elites políticas, tema fundamental en el estudio de la política desde finales del siglo pasado y comienzos de este como consecuencia de la existencia de los primeros partidos de masas, los partidos socialistas, y de la implantación generalizada del Estado democrático con el sufragio universal; y 3) el partido político en su relación con las instituciones estatales y el desarrollo de estas, que abren en la actualidad la disyuntiva de bien una autodirección democrática más acentuada o bien un autoritarismo burocrático.

I. El concepto de partido político

¿Qué es lo que debe definir a un partido político? desde un punto de vista externo lo que caracteriza la existencia de un partido en sentido propio es la combinación de un programa y de una máquina organizativa que funciona con regularidad. Esto es lo que distingue al partido político de cualquier parte política que haya existido con anterioridad. Pero desde un punto de vista orgánico lo que singulariza al partido es el hecho de ser una parte política que se propone como un todo, es decir, el partido político como fundador de un Estado, como germen de reorganización de un Estado.

U. Cerroni ilustra este tema en relación con el partido del socialismo, distinguiendo tres fases en su evolución histórica: la fase pre-política, la fase política intrauterina y la fase política extrauterina.

La primera fase se caracteriza porque los elementos del proletariado moderno reconocen la necesidad de unirse con fines defensivos en la sociedad burguesa. Se trata de la defensa de intereses inmediatos, económicos, y no políticos todavía.

En la segunda fase el nivel de agregación va más allá de los intereses económicos

o corporativos y empieza a afectar al horizonte político de la convivencia estatal. Es una fase política, pero de un sujeto subalterno respecto al estado, de un sujeto que se presenta como contra-parte del Estado burgués parcial y que desarrolla una política corporativa de clase, carente de capacidad directiva general. Más que la política se trata de una fase en la que domina la propaganda.

En la tercera, la clase trabajadora expresa su capacidad de dirección hegemónica respecto a la sociedad entera y no sólo respecto a los miembros de su clase. El partido se contrapone al Estado, denuncia la parcialidad del Estado, pero no como otra parte, sino como parte que se propone como todo. El partido comprende la necesidad de sustituir integralmente el Estado burgués y de proponer al resto de la sociedad el modelo de dirección unitaria que el Estado burgués debería ser y que, sin embargo, no llega a ser. En este sentido el partido es, según expresión de A. Gramsci, "en embrión, una estructura estatal".

De esta exposición se desprende que la raíz social o de clase es condición necesaria pero no suficiente para definir la naturaleza de la política. Constituye el punto de partida; pero el punto de llegada es mucho más rico. Se trata de una "expansión política de la economía", que se convierte después en expansión ideal, cultural, etc. La fase más alta de expansión del partido político no es aquella en la que éste se presenta como representante exclusivo de la clase de la cual es o se dice expresión, sino al contrario, aquella en la que, aún manteniendo su representación de fondo de un determinado estrato social, propone un modelo de reorganización general de la sociedad, del Estado, de la humanidad entera.

Esto presupone a su vez una vinculación entre política y cultura en el seno del partido, condición indispensable para que éste llegue a ser esa parte-todo, ese embrión de estructura estatal. Cerroni cita el texto de Gramsci en el que este afirma que "en el mundo moderno un partido es tal, es, por tanto, un partido — es tal integralmente y no como fracción de un partido más grande—, cuando es concebido, organizado y dirigido en modo y forma de desarrollarse en un Estado (integral y no entendido técnicamente como gobierno) y en una concepción del mundo", y distingue, en consecuencia, dos tipos de partidos: el partido dotado de una cierta organicidad general, de una vinculación entre política y cultura, entre política y concepción del mundo; y el partido que es en realidad un subpartido dotado solamente de una subcultura y que presupone o demanda tácitamente a un partido más grande la exposición y el funcionamiento de la concepción del mundo y de la vida.

¿Qué significa, pues, para un partido comportarse como un Estado, como una parte-todo? En concreto significa dirigir la sociedad sin disponer de la fuerza monopolizada del Estado y, por tanto, dirigir sin mandar o hacerse obedecer sin recurrir a la coacción. El partido es, pues, una excelente expresión de la naturaleza dualista y ambigua de la política y del Estado, de esa mezcla de fuerza y consenso. En particular el partido se presenta como un organismo en el que máquina organizativa y programa ideal se condicionan recíprocamente, en el que el momento de la fuerza, de la disciplina, aparece siempre recogido en los estatutos, y en el que el momento del consenso está presente de manera permanente, puesto que la adhesión al partido es voluntaria.

Todos los partidos políticos, incluso los reaccionarios, deben definirse respecto a la democracia política y a la soberanía popular. Se trata de una necesidad de constante redefinición y por tanto, de una verdadera remodelación continua sobre los problemas de la relación entre partido-parte y partido-todo, entre intereses particulares e intereses universales. Sin embargo, para el partido del socialismo el problema tiene un significado sor-

pendiente: dicho partido que es el que ha puesto en marcha el mecanismo igualitario de la democracia política debe tomar posición ahora respecto a la democracia política y se debe interrogar sobre la posibilidad de un socialismo que pueda mantener en vida aquello que el movimiento socialista ha exigido y obtenido en sus orígenes.

Con este planteamiento de las relaciones entre democracia y socialismo a partir de la propia definición del partido político es con el que hay que entrar en el segundo problema: masas y cuadros en el partido político.

II. Masas y cuadros en el partido político

Aunque evidentemente en este segundo tema la vertiente organizativa tiene una gran importancia, sin embargo, para un planteamiento fructífero del mismo hay que prescindir en principio de ella por completo y enfocarlo desde una perspectiva exclusivamente política. La teorización de ciertas formas organizativas, dice Cerroni, es sólo el resultado del dogmatismo implícito en la política que conduce a absolutizar los comportamientos cotidianos. La política es el arte de vencer las batallas y en esta tendencia echa raíces la idea de que el mundo acaba en la cotidianidad o en el corto plazo y que las formas que aseguran la victoria hoy son justas eternamente.

El planteamiento debe ser, pues exclusivamente político de entrada y debe centrarse ante todo en el tema dirigentes-dirigidos en el partido político.

La corriente más autorizada en el análisis del partido político, a la que Cerroni califica de "escepticismo organizativo" (Ostrogorski, Michels, Weber, Duverger), teoriza la imposibilidad de una reforma antiburocrática de la política y un desprecio sustancial de los problemas organizativos: la separación entre cuadros y masas es un mal necesario de toda forma de organización.

Y en realidad así es, necesariamente, si el problema se plantea como un problema interno del partido político exclusivamente. El problema es otro: la separación dirigentes-dirigidos es más profunda, se da en la sociedad. No es la organización del partido la que la genera. El demérito de la organización del partido es el no superar esta separación. Pero ello no es posible sin que el partido se proponga superar la separación en la sociedad.

El problema clave, para expresarlo con palabras de Gramsci, es el siguiente: "¿La separación entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados debe durar hasta el infinito?". Este es el problema central que plantea el partido político del socialismo en su crítica al Estado representativo y a la sociedad atomista burguesa. Es la única forma de intentar resolverlo.

Ahora bien, esto quiere decir que la elección entre un partido de cuadros y un partido de masas no puede efectuarse sobre la base de un principio doctrinario abstracto, sino sobre valoraciones históricas en las que se tome en consideración la correlación entre el programa ideal, la máquina organizativa y la historia de la sociedad y del estado en el que tiene que actuar dicho partido político.

Cerroni analiza tres modelos de partido político del socialismo: el partido de Lenin, partido de revolucionarios profesionales, sembradores de procesos políticos modernos en un país que todavía no los conocía y que, sin embargo, tenía los presupuestos históricos sociales para expresarlos; el partido de Stalin con su definición militar del partido como "estado mayor del proletariado", es decir, del partido de masas que produce cuadros, teoría a la que Gramsci llega como consecuencia del análisis de la sociedad capita-

lista evolucionada del occidente europeo, en la cual la sustitución del capitalismo sólo es posible si el movimiento socialista alcanza una elevada capacidad de dirección cultural.

La elección está clara: por lo que a los países europeos occidentales se refiere, la elección de un partido de masas es una elección sugerida por la estructura misma de la sociedad moderna y de sus instituciones políticas basadas en el sufragio universal. Pero al mismo tiempo el partido debe ser también un partido de cuadros, dado el alto nivel cultural en el que tiene que moverse. Partido de masas que produce cuadros y partido de cuadros que debe tener como tarea principal elevar a las masas al nivel de cuadros.

Esto exige que el partido no funcione a "dos círculos" (Michels) que no existan dos líneas políticas, la externa y la interna, y que no se articule sobre la preeminencia de la organización sobre la política, lo cual ha solido ser la norma históricamente en los partidos recién salidos de la clandestinidad, que tienden a ser de masas sin haber llegado a serlo todavía. Pues un partido es de masas no sólo porque crece numéricamente, sino porque elimina o tiende a eliminar la separación que divide en el propio partido a los cuadros de las masas.

El partido debe ser un todo intelectual, el promotor de una gran síntesis social. De lo contrario, el partido se convierte necesariamente en un siervo ciego del mecanismo de poder establecido, de una oligarquía tecnocrática, o en el Don Quijote iluso de una revolución imposible.

Y esto puede darse en las sociedades modernas del occidente europeo, porque cada vez es mayor la necesidad que advierten los políticos de desarrollarse culturalmente y la necesidad que advierten los intelectuales de vinculación social. Los unos porque quieren transformar la sociedad y tienen necesidad de saber para transformar una sociedad compleja. Los otros, porque conocen en cierta medida por sectores la sociedad y se dan cuenta de que sin una vinculación general no cambian las dimensiones privadas, alienadas, de su existencia profesional.

De ahí que la necesidad de vinculación entre política y cultura que era el elemento definitorio de un partido que quería ser tal, embrión de estructura estatal, se presente como una necesidad que aflora con el propio desarrollo de la sociedad moderna, si quiere desarrollarse por la vía de la socialización consciente y del crecimiento de sujetos maduros, responsables y conscientemente integrados en una sociedad igualitaria, y no por la vía de la subordinación del sujeto humano a una oligarquía tecnocrática y la consiguiente mortificación de la cultura.

III. El partido y las Instituciones del Estado

En tercer lugar, Cerroni analiza las exigencias que se le plantean al partido político, en especial al partido político del socialismo, en orden a superar el carácter elitista y antidemocrático que han ido adquiriendo cada vez más las instituciones estatales contemporáneas.

El problema está claro: el partido político, como decíamos al principio, nace para reunificar a una comunidad escindida y, en consecuencia, las dos tareas básicas que tiene que resolver son, por un lado, la socialización de los medios de producción y, por otro, la socialización del poder. Cuando no se produce la primera, incluso la democracia más radical y perfecta en sus orígenes, como la democracia americana, se transforma en un sistema utópico realmente impracticable que abre la vía a un sistema de poder radicalmente diferente. Cuando no se produce la segunda la supresión de la democracia política re-

sucita el estado autoritario y policíaco, como pone de manifiesto la evolución en la Unión Soviética. Pues, como recuerda Cerroni, no puede existir socialismo sin estado, ya que el socialismo es una fase de transición a la sociedad sin estado. Al mismo tiempo no puede existir un Estado sin formas políticas y, por tanto, la abolición de la democracia política con el pretexto de que es sólo formal desemboca fatalmente en la supresión de las libertades modernas, que son justamente formales, y en la resurrección de un Estado autoritario y policíaco. Mientras haya estado, tiene que haber un sistema formal de igualdad de los sujetos jurídicos y políticos, que únicamente puede ser completado por instituciones de participación directa en el proceso decisional. Toda abolición de las libertades políticas, de las instituciones representativas, de las formas jurídicas, resucita el Estado premoderno.

Ahora bien, ¿cuál es la situación en que se encuentran en estos momentos las instituciones estatales? ¿cuál ha sido la dirección en la que han evolucionado a lo largo de estos dos últimos siglos?

Y la respuesta no es muy gratificadora ciertamente. Los dos pilares sobre los que ha venido a descansar el Estado liberal democrático moderno han sido, por una parte, la creciente burocratización del poder y por otra, la apatía ciudadana.

La separación propietaria capitalista engendra necesariamente una separación representativa de la política de la vida cotidiana. Los asuntos generales se convierten en algo abstracto y deben ser delegados. Los asuntos concretos continúan siendo algo privado, no orgánico, separado de la vida comunitaria.

Esta doble escisión: multiplicidad de propietarios privados-élite política, se expresa claramente en la escisión entre titularidad y ejercicio de la soberanía popular, que encuentra su forma de manifestación clásica en el mandato representativo y en el sistema jurídico-político que se articula en torno a éste.

La vida política se ha ido convirtiendo cada vez más en la elaboración de técnicas y procedimientos que articulan y regulan la representación política. La política deviene esencialmente mediación jurídica, ingeniería constitucional, con una significativa transformación de los fines en medios y de los medios en fines.

Todos estos elementos, ciertamente importantes, deberían funcionar como mecanismo instrumental para garantizar el procedimiento de transmisión de la voluntad popular. Pero se convierten en realidad en el prius de la vida política. Pues el parlamentarismo no tiende a reproducir la voluntad popular, sino a reproducir el parlamentarismo. De esta manera la democracia se convierte en el sistema en el que "el pueblo tiene la oportunidad de aceptar los hombres que deben gobernarlo" o en "el gobierno del hombre político" (Schumpeter), pero no en el gobierno del pueblo.

El mismo programa político se convierte más en una oferta de las fuerzas políticas que en una propuesta basada sobre la demanda popular.

Se trata de una política que se basa sobre la esencialidad y el carácter primario de la élite. El problema de la composición de la élite y las técnicas internas de su funcionamiento prevalecen sobre la persecución de la finalidad originaria y sobre la actuación de los contenidos programáticos.

La contrapartida de todo esto es, por un lado, la involución burocrática del poder y, por otro, la indiferencia de las masas por la vida pública: apatía, escepticismo general, desconfianza en la posibilidad de cambiar realmente las cosas, etc.

Pero la consecuencia más importante de esta inversión que se produce entre representación y pueblo es que todo el mecanismo del poder parece invertirse. El punto de partida es la autonomización de la clase política del cuerpo electoral. El segundo paso es la

autonomización del gobierno en parlamento. De esta manera la voluntad popular no es más el punto de partida del proceso político, sino solamente un punto de paso de la decisión política al que se añaden otros sustancialmente autónomos.

En esta situación el partido político viene a constituirse no en un elemento propulsor de los procesos de crecimiento político y participación, sino en un instrumento para la captura del consenso en torno a un programa de la élite. Su vida interna no está dirigida por programas políticos, sino, cada vez más, por intereses corporativos, clientelares. El partido no es sólo un partido electoral, sino un partido de ocupación del poder. El verdadero peligro de la partidocracia está en este congelamiento burocrático y corporativo de la política. Pues la partidocracia no es el sistema de la competición en torno a la cual se intenta mantener el consenso popular y que debe garantizar simplemente la reproducción del sistema político.

Este es el diagnóstico, según Cerroni. ¿Cuáles son las posibles vías de salida, qué posibilidades hay de recuperación del sistema íntegro de la democracia representativa? También aquí resulta claro que el problema ha de examinarse en relación con el nivel teórico político alcanzado por los partidos del socialismo, ya que estos partidos son portadores de instancias igualitarias capaces de ampliar los mecanismos elitistas del estado puramente representativo generados por la sociedad capitalista moderna.

Según Cerroni, el programa de recuperación del sistema íntegro de la democracia representativa ha de pasar por la inversión de la pirámide de la máquina política siguiendo algunas líneas esenciales de desarrollo del estado contemporáneo. Ante todo, restaurar la unidad del poder. No se trata de destruir las distinciones técnicas, sino de investir de una voluntad política única la dinámica íntegra de los órganos estatales. El primado de la política comporta, además de la primacía del gobierno sobre la burocracia y la unidad de dirección política, la necesidad de la primacía general del parlamento. Pues hay que convencerse de que el único gobierno fuerte es aquel dotado de una gran fuerza política y que la construcción política debe proceder no mediante la fijación previa de la división técnica entre las fuerzas parlamentarias, sino mediante la delimitación previa de un programa que responda a la demanda popular.

Con frecuencia se resalta últimamente la similitud entre los programas de los grandes partidos. Esto en lugar de ser un obstáculo, indica que existe la posibilidad de un programa político de gobierno basado sobre una amplia convergencia. En consecuencia, el problema técnico, de ingeniería constitucional, ha de consistir en garantizar que estos programas similares sean realizados. El partido político asume de esta manera una posición central en el sistema político. Es el que decidirá si frente a las necesidades y demandas nuevas el sistema políticos desembocará en la manipulación y represión o en la transformación política y social.

El partido político aparece como el mediador entre la tradición histórica de la democracia representativa y las nuevas exigencias de la democracia directa, de las exigencias de la creciente participación popular. Labor de mediación que presupone la conservación y la potencialización de la primera con la segunda y no su supresión.

Pues Cerroni tiene buen cuidado en señalar los peligros de la contraposición entre democracia representativa y democracia directa, ya que puede poner en duda, en nombre del derecho a participar, los procedimientos igualitarios elaborados por el Estado de Derecho. El problema es mediar las dos instancias, pues la iniciativa de las masas podría reducirse al arbitrio de una vanguardia si no fuera acompañada de la estabilidad y certeza formal de los procedimientos jurídicos que aseguran a cada uno una esfera de autonomía.

El partido político está, pues, llamado a garantizar esta mediación viniendo a cons-

tituir el mecanismo que vincula las instituciones jurídico representativas a las masas y las masas a las instituciones. Pero la experiencia histórica demuestra que esta función no puede ser desarrollada por un solo partido sin graves peligros, ya que el monopartidismo otorga al partido único una especie de legitimación, tácita o expresa, a considerarse depositario de los intereses populares. El pluralismo es, pues, una necesidad orgánica de toda democracia moderna. La competencia entre varios partidos es la garantía de que los ritmos del proceso de integración entre democracia representativa y democracia directa serán ritmos calibrados en la valoración de todas las razones, referidas todas al consenso y a la soberanía popular. Esto significa que el pluralismo se vincula a lo que se ha dado en llamar dirección hegemónica o estrategia de transformación.

El método de la democracia política es un modo de calibrar históricamente la hegemonía y de fundar, por tanto, la estrategia sobre un análisis realista de la sociedad y sobre una propuesta coincidente para la solución de los problemas modernos.

El desarrollo de la participación popular, del control desde abajo, de la iniciativa popular serán naturalmente correctivos del garantismo jurídico tradicional, pero no deberán sustituirlo. Serán además correctivos, pero no de las libertades. Pues la desaparición del Estado puede representar todo menos la desaparición de las libertades políticas; debe significar desaparición de la coacción sobre la libertad y, por tanto, progresiva ampliación de la libertad, la participación y el autogobierno. Y esto sólo es posible si también las libertades formales quedan aseguradas.

Universidad de Sevilla

La democracia entre sociedad y política: el punto de vista de la sociología

Juan Carlos Portantiero

La democracia siempre fue un problema para la sociología. Más aún: diría que, desde sus orígenes, la democracia fue *el* problema de la sociología, en el momento —segunda mitad del siglo XIX— en que ambas se constituyeron como prácticas sociales.

No cabe insistir —aquí y ahora— sobre un tema conocido: las vicisitudes de constitución en Occidente del proceso de transformación del liberalismo político en democracia política y su vinculación con la emergencia de las grandes masas urbanas constituidas por la revolución industrial. Esa ampliación representativa constituyó hacia finales del siglo pasado el remate de una hegemonía económica y cultural que conocemos como modernidad y que había atravesado diversas fases de desarrollo en un recorrido histórico de tres siglos.

Ese derrotero de progresiva desacralización del poder —y en general de todos los otros saberes— se precipita con la revolución económica y la revolución política, con la revolución industrial y la revolución democrática que Nisbet ve en el horizonte de los orígenes de la sociología.

La sociología clásica, en efecto, va a replantear la pregunta *hobbeseana*, la pregunta original de la filosofía política, en una situación nueva en la que el contrato entre individuos debe ser reemplazado por el consenso entre los grupos. Un derrotero que va desde la visión utilitarista del *contrato* hasta el análisis de los “aspectos no contractuales del contrato” que impregnan una visión *comunitarista* según la cual la sociedad precede al individuo.

Sociología y socialismo se montarán sobre una misma negación del contractualismo, continuando la crítica hegeliana que afirma la primacía de la voluntad universal sobre los individuos como singularidad.

Antiliberalismo, antiindividualismo, antiutilitarismo: estos temas habrán de unificar a esas dos grandes respuestas ideológicas a la crisis social y cultural desatada por la doble presencia de la industria y de las masas.

En esa línea, la sociología marcará una doble instancia de continuidad y de ruptura con el pensamiento tradicionalista que, después de la Revolución Francesa, sometió a

crítica demoledora al racionalismo del siglo XVIII. Ya no se tienen dudas sobre ese "humor" conservador con que la sociología nace y se expresa desde Comte a Durkheim. Pero sería injusto no advertir los rasgos que la diferencian de la crítica anti iluminista. Un rasgo es, sobre todo, decisivo: la incorporación de la noción de cambio.

La sociología nace como reflexión sobre el cambio, en efecto. Pero del cambio en orden. Sus palabras claves serán *institución* y *evolución*. El concepto a construir será el de *sociedad*: en la definición con que caracterizará Touraine este proceso, "*la sociedad (como) razón que ordena el desorden*". Durkheim expresó esta idea con absoluta claridad: en *Sociologie et philosophie* expresa que "Kant postuló a Dios, dado que sin esta hipótesis la moral es ininteligible. Nosotros postulamos una sociedad específicamente distinta de los individuos, puesto que de otro modo la moral carece de objeto y el deber no tiene raíces".

Esta es la solución sociológica al dilema hobbesiano. El orden social sólo es posible, en una situación en la que el hombre ha perdido sus vínculos orgánicos y el intercambio mercantil es el único mecanismo mediante el cual puede lograrse el desarrollo individual, si alguna restricción exterior, coactiva, es capaz de organizar los comportamientos alrededor de un centro institucional, normativo, legitimado a partir del prestigio del que está investido.

En un mismo movimiento Durkheim hace aparecer a la sociedad como concepto y a la sociología como conocimiento específico de su trama: "es necesario —dice en un pasaje famoso de *Las Reglas del método sociológico*— ir a buscar la explicación de la vida social en la naturaleza de la sociedad misma". En una palabra: sólo lo social puede explicar lo social. Pero la sociedad no es sino la *idea* de que en una formación histórica determinada prevalece un poder central, de tipo ético, que educa a los miembros, hace respetar el orden y castiga el desvío.

No es difícil advertir la equivalencia entre estado y sociedad; más aún, que el concepto de *sociedad* con el que se va a inaugurar la experiencia teórica de la sociología se constituye sobre el modelo del estado nacional. En Durkheim ese estado nacional es el centro de una Francia laica y republicana que en el último tercio del siglo XIX no puede legitimarse por vía imperial, religiosa o tradicional, sino que debe hacerlo en medio de una inédita situación democrática.

*

Una pregunta, pues, de la modernidad cuando ella ha llegado a su madurez, cuando al cambio tecnológico, jurídico, demográfico y cultural se suma la irrupción política de las antiguas "clases peligrosas" a través del sufragio universal.

En este cuadro se plantea como tema de reflexión para la sociología clásica —en una versión tan pura de sus metas científicas como es la de Durkheim— el tema de la democracia. Claro que esa visión durkheimiana no es la única: en todo caso es la matriz de todas aquellas otras —que culminarán en el elegante discurso teórico del Parsons de los años 50— que colocan al sistema social como tema central de la sociología. En los mismos años en que Durkheim inaugura su edificio conceptual, el otro padre fundador, Max Weber, llegará a conclusiones distintas, partiendo de las orientaciones culturales del actor como productoras de lo social y no de la sociedad como una realidad objetiva que se impone a los actores.

Lo político y sus características —a diferencia precisamente de Weber— no es un "tema" durkheimiano, al menos en lo que hace a un tratamiento sistemático. Su

preocupación —se ha dicho ya— es lo “social” como expresión de un orden moral. Pero habrá un texto en donde esa dimensión aparece con más frecuencia: se trata de las *Leciones de Sociología*, en las cuales tres de ellas se refieren al estado y otras tres a la democracia.

Su análisis político se funda sobre una crítica frontal al contractualismo (“el hábil artificio del pacto social”, dice en *Las reglas...*) que va desde Hobbes a Rousseau. La razón de la crítica es la prioridad de lo social sobre lo individual: “Si suponemos —dice en *La división social del trabajo*— una multitud de individuos sin vínculos previos entre ellos ¿qué razón habría podido impulsarlos a estos sacrificios recíprocos?”. “Sin vínculos previos entre ellos...” La frase es clara y lleva a una conclusión central: no hay individuos previos a esos vínculos, capaces de contratar nada. “No todo es contractual en el contrato” y la tarea de la sociología, como indagación sobre el mundo de las instituciones, sobre el mundo moral, es estudiar esos aspectos, que son los que determinarán los comportamientos individuales construyendo con ellos un orden.

Moderadamente, ese orden no puede ser sino el de la democracia. ¿Qué es la democracia para Durkheim? Vista desde la totalidad de su pensamiento, es el anillo que permite vincular dos esferas de la conciencia colectiva —las del estado y la sociedad— es una situación en la que la autoridad sólo puede ejercerse por vía de la comunicación.

Veámoslo más en detalle y no por vocación arqueológica sino porque en las anotaciones de Durkheim aparecen muchos anticipos notables sobre los rasgos modernos del estado, en una visión que lo acerca a Weber y a algunos postweberianos como Karl Mannheim.

Lo que diferencia a la democracia de otros tipos de estado no es el número de sus gobernantes (siempre ellos son una minoría) sino “la forma en que el órgano gubernamental se comunica con el resto de la nación”.

La diferencia entre sociedad y estado es una diferencia de grado. Hay una doble vida psíquica en las formaciones sociales, una doble manifestación de la conciencia colectiva. Una es difusa, espontánea, oscura, automática, irreflexiva, trabajada por los hábitos y las costumbres, por las rutinas y las coacciones internalizadas. Esa dimensión de la conciencia colectiva no es la del estado. Este es la sede de una conciencia especial, restringida, más alta y más clara, conciente y reflexiva. Y a partir de allí la definición del fin del estado: “Su función esencial es la de pensar”. El estado —dirá— es el órgano del pensamiento social. (Años después y arrancando desde otra línea conceptual, Mannheim dirá que la característica del estado moderno es la *concentración del hacer y la monopolización del saber*).

Precisando aún más el concepto, añadirá que “el papel del estado, en efecto, no es expresar, resumir el pensamiento irreflexivo de la multitud, sino agregar, por encima de ese pensamiento irreflexivo, un pensamiento más meditado y que, por consiguiente, no puede ser sino diferente”.

En este plano, como anillo, como eslabón, se coloca el tema de la democracia. El estado “piensa” y “produce”; no solamente “expresa”. En esas condiciones ¿cuándo el Estado es democrático? Cuando la conciencia gubernamental es mayor; cuando la comunicación de esta conciencia con la masa de conciencias individuales es más estrecha. Democracia, pues, significa posibilidad de comunicación entre esas dos esferas del saber y del sentir: el especializado y el difuso. No se trata de que todo el mundo gobierne o que se llegue a una sociedad política sin estado para hablar de democracia. Se trata de que el poder gubernamental, en lugar de estar replegado sobre sí mismo descienda a las capas profundas de la sociedad, reciba respuestas y elabore otra vez sus decisiones. Cuanto más

estrecha es la comunicación entre esas dos esferas, o sea, cuando la reflexión crítica ocupa un papel más central en los asuntos públicos, más democrática será la sociedad.

Curiosamente —sobre todo comparando con la mirada weberiana a la misma cuestión— esta relación tiene para Durkheim un pronóstico optimista. Diferentes en grado, el estado y la sociedad modernos, se identifican en su calidad: son luces radiales de un único centro moral. El estado, en la concepción de Durkheim, no oprime sino libera; más, dirá que tiende a asegurar el máximo de individuación posible, de modo tal que su función central es liberar a las personalidades individuales de la influencia opresiva de las colectividades particulares, locales y familiares.

Pero para que esa liberación se produzca, la comunicación democrática no puede abarcar al estado y a los ciudadanos individualmente tomados. Entre el individuo y el estado existen grupos secundarios indispensables tanto para que el estado no oprima al individuo cuanto para que quede libre del individuo. En el famoso prefacio a la segunda edición de *La división social del trabajo* esta tesis sobre el papel de los grupos profesionales cerrará su discurso sobre la democracia como forma moderna de la relación entre estado y sociedad. Un cierre que abrirá un camino, a su vez, para un desarrollo actual de la teoría política: el que marca el pasaje desde el contractualismo clásico, individualista, al neocorporativismo basado en el pacto entre estado y organizaciones sociales.

*

Max Weber —algo quedó ya dicho— marcará la otra dimensión con que la sociología clásica habría de encarar las relaciones entre sociedad y estado en el marco de esa inevitable pretensión de la modernidad hacia la democracia. Su mirada resultará mucho más escéptica y sólo hacia el final de sus días, cuando deberá afrontar la reconstrucción republicana de Alemania tras la guerra y la revolución que acabaron con el imperio guillermino, encarará —a la manera de ingeniería constitucional— la conciliación entre la democracia y la autoridad.

Para Weber democracia y demagogia eran términos casi equivalentes. Y lo eran porque si algo había que caracterizaba a la realidad social que tenía ante sus ojos era la irrupción de las masas: ellas —dice— ya no pueden ser más tratadas “como objeto puramente pasivo de administración”. En ese sentido —y esa será su última conclusión— más allá del ideal del liberalismo político en sentido restringido, la *democratización activa de las masas* (así califica textualmente al proceso) busca las formas de la aclamación cesarística.

La concepción weberiana de la democracia es más post liberal que antiliberal —al menos en sus intenciones— aún cuando, como Durkheim y toda la tradición del novecientos será un convencido anticontractualista. El tema es la relación entre dos procesos característicos de la modernidad: burocratización y socialización. Dicho de otra manera: entre técnica y democracia. A contrapelo del marxismo de su tiempo, Weber veía una contradicción insalvable. La democracia como forma de legitimidad que dependía de la sumisión a la ley —abstracta y general— tenía como consecuencia la expansión de la burocracia, su instrumento material. “La socialización creciente —escribía— significa hoy, inexorablemente, burocratización creciente”. Pero la organización burocrática, con su especialización de los conocimientos y sus relaciones jerárquicas de autoridad impersonal, constituye una “máquina inanimada”, una “inteligencia objetiva”, el reino de la racionalidad formal, sólo sujeta al cálculo. Este reino mata a la otra forma de la razón, la material, la sustantiva, que no se satisface con el cumplimiento del ajuste entre los fines y los

medios, sino que se plantea exigencias éticas, hedonistas, políticas o igualitarias. Esta última forma de Racionalidad es la que aspira a la democracia y aún a su tipo ideal extremo: el socialismo. Pero la probabilidad de su articulación es ínfima en el mundo moderno: desarrollo de la técnica y desarrollo de la democracia se contradicen. En otros términos: la Racionalidad Formal repugna a la Racionalidad Material. La democracia ligada a esta última será entonces ineficiente: de ahí, según Weber, la ilusión del socialismo. Si busca ser democrático dará lugar al caos; si quiere evitarlo será tan socialismo como lo sería el de los imperios egipcios, esto es, una forma de despotismo centralizado en el que dominará por sí sola, sin contrapesos, la burocracia estatal.

Pero la democracia no es descartable en el marco de la Racionalidad Formal, aunque a costa de una limitación. ¿Qué democracia, entonces? La democratización no significa necesariamente, en un mundo sometido a las organizaciones, el aumento de la participación activa de los gobernados. Lo dirá expresamente: “El *demos*, en el sentido de una masa inarticulada, no gobierna nunca por sí mismo en las sociedades numerosas sino que es gobernado, cambiando sólo la forma de selección de los jefes del gobierno y la proporción de la influencia que pueden ejercer otros círculos procedentes de su seno, por medio de una llamada opinión pública, sobre el contenido y la actividad del gobierno”.

En las modernas situaciones de masas el concepto de democracia (al menos, cierta posibilidad de control sobre las decisiones de la cúpula burocrática) tendrá que derivar de una reformulación de los temas ya caducos de la democracia representativa e insertarse en un proceso global de reorganización de las relaciones entre sociedad y estado. Lo que Weber va a proponer —y que de alguna manera va a recoger la constitución de Weimar— es la reconstrucción de un sistema político sostenido sobre un pacto entre organizaciones (y no un contrato entre ciudadanos) capaz de equilibrar a la burocracia, a los partidos políticos, a los grupos de interés y a la institución presidencial carismática, en un contradictorio juego a la vez plebiscitario, representativo e impersonal. El papel a cumplir por el Parlamento y por las elecciones era el de un terreno en que los liderazgos eran seleccionados y el de control doble: de los avances de la burocracia y del cesarismo.

En el marco de la Racionalidad Formal, la democracia sería solo una técnica de la dominación.

*

Así entrará finalmente la democracia en la sociología política, años después. Alguien como Schumpeter, en las fronteras entre la economía y la sociología, definiría sus rasgos finalmente elitistas. La democracia será una técnica, un método institucional para la toma de las decisiones políticas en el que el poder se adquiere mediante la lucha competitiva de los políticos por el voto popular. Nada queda de la definición clásica de democracia, como acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas en el que el bien común se obtiene haciendo que el pueblo mismo ejecute su voluntad por medio de representantes.

En este cuadro nacerá el moderno *enfoque sociológico*, que tendrá como principal soporte teórico a la obra de Parsons suturando, en el reconocimiento de un sistema central de valores vigente en toda sociedad, las distancias entre Durkheim (realista) y Weber (nominalista) y respondiendo así a la pregunta clásica acerca de cómo puede mantenerse el orden social.

Se ha dicho que así como la sociología a secas es la respuesta conservadora a una

primera oleada de crisis; la sociología política es, en la postguerra de los años 50 de este siglo, una segunda respuesta del mismo tipo.

Y no hay contradicción de principios entre el enfoque económico de la democracia que, a partir de Schumpeter, ve a ésta como un mecanismo de mercado con los votantes como consumidores y los políticos como empresarios y el enfoque de la sociología política. Lo que ésta enfatizará son las condiciones para que la competencia entre votantes en el mercado político no introduzca distorsiones. Tornando a Durkheim, su tema será el de la *cultura política* y el de la *socialización política*: esto es, los contenidos normativos y los procesos de internalización que contribuyen a mantener las lealtades de los actores al sistema. Diría Macpherson que la concepción expansiva de la democracia como desarrollo y autonomía va a ser desplazada por la concepción restrictiva de la democracia como equilibrio.

La democracia, ya no *gobernante* sino *gobernada*, sólo podrá sostenerse, aún como método, si la participación es contenida, si un margen de apatía cívica permite la gobernabilidad del sistema.

Si, en cambio, la participación crece el sistema puede colapsar. Esa fue la desoladora constatación de la sociología política de los 70, emblemática en el famoso texto con que Crozier, Huntington y Watanuki contribuyen al diagnóstico de la Comisión Trilateral sobre la crisis de la democracia. El crecimiento de la participación lleva a una sobrecarga en el gobierno y la intensificación de la competencia a una disgregación de los intereses. "Un exceso de democracia —dicen— significa un déficit en la gobernabilidad; una gobernabilidad fácil sugiere una democracia deficiente". Gobernabilidad y democracia son conceptos en conflicto. Si la democracia quiere mantenerse deberá llegar a una existencia más balanceada, un autocontrol mucho mayor por parte de los grupos en relación con sus demandas.

En este punto, la relación entre sociología y democracia entra en una encrucijada. Pareciera que por medio de la democracia la sociología no puede ya responder a su originaria pregunta sobre el orden social; amenazado éste por la ingobernabilidad, no habría otro destino que el autoritarismo.

Quizás pueda decirse, en efecto, que, limitado el concepto de democracia a su dimensión estatal y entendida la sociedad como un organismo dirigido desde su centro, el pronóstico pesimista tiene sentido.

Pero se trata, precisamente, de que es ese paradigma clásico sobre la articulación entre orden estatal e innovación social, el que está en crisis. Si esto es así, la "sobrecarga" del estado no se resuelve sólo aliviándolo de demandas sino también "cargando" a la sociedad, incrementando sus poderes de decisión.

Esta es la línea —aún exploratoria— que proponen quienes, en el campo de la sociología política, han abierto la discusión sobre la llamada "democracia participativa".

El supuesto sería que un reforzamiento constante y realista de las capacidades de autogobierno social por la vía de la desburocratización y de la descentralización, permitiría reducir la demanda sobre el estado y potenciar otras formas institucionales, de modo que lo político no se agote en lo estatal.

Se trataría de revertir la proposición clásica de la sociología acerca de que la sociedad tiene un centro y que ese centro es el estado. En palabras de Alain Touraine: "No creemos más en la existencia de un principio central de orden que asegure las funciones vitales de la colectividad. Creemos más bien en la existencia de relaciones sociales de innovación cultural y en mecanismos políticos a través de los cuales la situación social se redefine constantemente, de modo que ésta última nos aparece ante todo como un acon-

tecimiento que no corresponde a ninguna racionalidad, que no es coherente y es inestable”.

En esta dirección, la democracia podría ser un modo de vincular al estado con la sociedad.

Universidad de Buenos Aires

Alejandro Korn: pensamiento filosófico y militancia política.

Norberto Rodríguez Bustamante

I. Korn en el contexto filosófico de la Argentina y América Latina.

En la filosofía contemporánea en la Argentina, la personalidad de Alejandro Korn se yergue a modo de hito divisorio entre dos épocas. La primera, que hunde sus raíces en la colonia y se prolonga en el tiempo hasta fines del siglo XIX: de trasplante, de reflejo de adopciones y adaptaciones del pensamiento europeo; la segunda, que con él se inicia, de cultivo deliberado de la filosofía, convertida en profesión, incipiente al comienzo, y vigorosa, hasta donde puede serlo en estas tierras, después, con la organización de los estudios y el respaldo de la Universidad, entendida la filosofía como faena que constituye dedicación a la que ha de consagrarse una vida. Korn se sitúa en la crítica del positivismo —punto de arranque de buena parte de la filosofía actual, en Europa y América— aunque, paradójicamente, en la búsqueda de su logro más consecuente, por la acentuación de aquella actitud de acatamiento a los datos primarios de la experiencia humana. Advirtió que ella no se reduce a la mera objetividad de los hechos sensibles, de la observación externa que abarca al par que los datos perceptivos, el de los significados, cuanto la organización temporal de lo vivido en el módulo intransferible y único de la personalidad situada en un contexto socio-cultural que signa sus modalidades relevantes con las configuraciones de una época.

No obstante sentar como postulado el rechazo del realismo ingenuo, Korn subraya que lo real se nos da siempre en la conciencia y desde ella, pero no circunscribió su reflexión al análisis del yo. Comprendió el lado convivencial e histórico, individual y social a la vez, de la existencia del hombre, y se abrió con fuerza y apetencia ética a los problemas del sujeto encarnado, que tiene que ocupar su puesto, en la contienda.

En América Latina, junto a Carlos Vaz Ferreira, a Enrique Varone, a Enrique Molina, a Alejandro *De Ustua* y algunos otros, pertenece a la generación de los fundadores

de una vocación filosófica, incorporada a la realización de sus destinos. Sin ellos, nosotros no habiéramos podido asumirnos en cuanto sujetos filosofantes. Esos hombres señeros supieron ponerse en camino, desbrozar mucha maleza y dar testimonio con su ejemplo, de nuestra necesidad de crecer en la rara dimensión del mundo de las ideas, orientados en la definición de nuestros países, al margen del azar de su puesto en la división internacional del trabajo, o de las vicisitudes de sus balanzas de pago, aspiraron en los severos términos de Korn —y si ello resultaba posible— a que fuéramos, “una unidad y no un cero dentro de la cultura universal”.

II. La trayectoria de una vida.

Los datos de esta vida intensa se contienen en el escueto ordenamiento de su inserción en los marcos de nuestra comunidad. No hay en ella episodios notables. Cada uno de sus pasos se integra con los otros y carece de la ruidosa y notoria trascendencia que suele acompañar a otras vidas.

Su única pasión sin mengua, fue la del afán filosófico; gracias a él, a su reciedumbre criolla, la filosofía tuvo una dimensión académica que no acarreo desmedro de su significación vital. Como su causticidad e ironía se enfrentó a un ambiente indiferente, chato, en un país preocupado a tal punto por la manía de hacer cosas útiles, que la utilidad del pensar filosófico se le escapaba, decretando su inanidad frente a los problemas concretos y cuestionando, a la vez, el derecho al cultivo de las humanidades. Las vacas y el trigo, en una falsa contraposición con el saber de lo humano en la dimensión de la historia, de la literatura, de la filosofía, o de la investigación científica, cual si ello fuera de poca monta, mero adorno del que la existencia burguesa pudiera prescindir.

Los padres de Korn se vinculan con una generación de emigrantes de la Europa del período de la restauración, llegados a América por motivos ideológicos y muy anticipados al impacto masivo del proceso inmigratorio, a partir de 1880.

Alejandro Korn nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires, el 3 de mayo de 1860. Su padre, un alemán de ideas liberales, exiliado por razones políticas; su madre de origen suizo; muy joven se recibió de médico. Orientado hacia el campo de la medicina legal, cultivó la psiquiatría y llega a ser Director del Hospital de Alienados “Melchor Romero”. Allí pasa buen número de años. En los informes sobre la marcha del establecimiento a su cargo, ya se contienen atisbos de una humanidad profunda y de sus lecturas continuas.

Accede a la filosofía por la vía ardua del que deriva a ella en aras de la solución de dudas, de incertidumbre, de problemas para los que la propia especialidad no tenía respuesta.

La carrera docente de Korn, es tardía; se inicia a los 46 años como Profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, en la cátedra entonces a cargo de Wilhem Keiper, miembro de un grupo de profesores alemanes incorporados a la vida argentina por iniciativa de Joaquín V. González, al disponer la creación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario. Hacia 1909 se lo designa profesor titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por renuncia de Keiper y es designado, asimismo, en la Universidad de La Plata. Poco después se hace cargo de la cátedra de Gnoseología y Metafísica, en ambas universidades. Hacia 1930 se jubila.

III. La formación filosófica.

Formado en la tradición de la cultura alemana, Korn frecuentó sus poetas y filósofos. Goethe, Schiller, Heine pueden ser unidos a Schopenhauer, a Kant, a Dilthey. Pero no fue unilateral; supo demorarse en las otras grandes filosofías de occidente y nos dejó penetrantes interpretaciones de Spinoza, de San Agustín, de Pascal. El lema de su "ex libris" encierra una intención definitoria: "mente latina, corazón germano". Croce, Bergson, Boutroux, configuraron para él mentes promisorias en el panorama de la filosofía más cercana; y en cuanto a Husserl, Scheler y Heidegger, los juzgó—hasta donde los pudo frecuentar— como representantes de una filosofía inbuída de tecnicismos, que aplazaban el enfrentamiento de aquellos problemas cuyo remate ha de ser la acción creadora y militante.

Aprendió en Schopenhauer la compatibilidad entre la filosofía genuina y la maestría literaria, y supo aplicar la lección a su propia obra. A su influjo alcanzó—tal vez— la conciencia de la vanidad, de la nadería de la vida. Pero la exaltó, no obstante, porque su convicción más entrañable, lo asía a la afirmación del valor último de la persona humana, entendida como justificación de sí, por la conducta que se define en la libertad, en la creación.

La filosofía de Korn, con ideas raizales que remiten a Kant y a Bergson, se historiza en la hermenéutica de Dilthey, a cuyo respecto fue una de las primeras que, en el ámbito hispanoamericano, allá por la década de los 20, alertó acerca de su importancia por la concepción histórica y psicológica-hermenéutica del rol de la filosofía en la época y en la vida de quienes la practican.

IV. Las definiciones políticas.

Quedaría incompleto el marco de referencia de sus actividades si dejáramos de mencionar su participación en las lides políticas. En variadas circunstancias de la sociedad argentina fue, alternativamente, conservador y radical, y ocupó cargos electivos. Con posterioridad a 1930, se afilió al partido socialista; pero no cabe atribuirle veleidades, a juzgar por esos cambios de orientación, en un medio cuya densidad programática en el campo político no trascendía la común coincidencia de los partidos—con sus modalidades diferenciales— en los marcos de la Constitución democrático-liberal de la Argentina, y en la inserción del país dentro del sistema económico capitalista.

El itinerario de Korn en sus posturas políticas hay que pensarlo, antes que en nexo con las fórmulas convencionales de las ideologías, si, por el contrario, como inserto en la realidad peculiar de nuestros países; menos explicable por la adhesión a determinados programas, que en concordancia con los equipos de dirigentes que se alternaban en el ejercicio del poder.

En última instancia, su actuación no es la más corriente. La sedicente prudencia que traen los años no coronó su vejez. La ancianidad, el reposo que a veces ella trae consigo, no lo apartó de la consecuencia con los deberes de la ciudadanía, y en ella escribió libros—son sus palabras— dedicados "a los compañeros en la lucha redentora"; esto es, a quienes se identificaban con los postulados del socialismo de fundamento democrático y humanístico.

Cuando las fuerzas conservadoras, en una versión ya no liberal sino próxima a las líneas del corporativismo y del fascismo, con su estilo autoritario, retoman los mecanis-

mos del poder, primero con el golpe militar del 6 de septiembre de 1930, y luego consolidando sus posiciones por el fraude electoral, Korn, desde la tribuna de la Casa del Pueblo, del partido Socialista, dicta su curso sobre Hegel y Marx, no para excluirse de las lides políticas, sino para esclarecer la mente de los jóvenes que se disponían a afrontarlas. Pero, con anterioridad a esas fechas, en 1925, denunció la crisis y puso el dedo en la llaga: "Alberdi hablaba de la creación de la riqueza, hora es ya de pensar en su distribución equitativa".

V. La lección de los *Apuntes Filosóficos*: un pensamiento vocado a la acción.

Lo medular de la obra escrita de Alejandro Korn se contiene en los tres volúmenes de la edición de la Universidad Nacional de La Plata. Entre sus ensayos figuran allí: *La libertad creadora, Apuntes Filosóficos, Axiología, Influencias filosóficas en la evolución nacional, Esquema gnoseológico, Nuevas Bases*. Es el caso, bien extraño, por cierto, entre nosotros, de toda una vida dedicada al cultivo de la reflexión: vivió y murió filosóficamente. Como afirmara San Agustín: "Acción espiritual, pero al fin acción, fue el destino de su vida, militante hasta la ancianidad gloriosa".

En varias oportunidades he intentado la delimitación de los alcances de su elaboración de los problemas de la sociedad y la cultura en la Argentina, con su trasfondo histórico; pero es ahora mi propósito dar un testimonio autobiográfico del encuentro con su pensamiento.

En la edición popular de Claridad, mis primeros pasos inciertos en el camino de la vocación filosófica, hallaron expresión rotunda e incisiva, de este hombre que supo ser un "maestro de saber y de conducta". El balbuceo inicial —¡tan solemne!, ¡tan lleno de timideces especulativas!, en el papel y el lápiz de la interpretación menuda, tuvo compensación (y el novato cobró ánimos), al verificar, desde el prólogo, que se le tenía una mano amiga y salvadora: "Y si este ensayo logra interesar a alguien, pase luego al estudio de obras fundamentales, hasta llegar en progresión prudente a los grandes maestros; y quienes no experimenten semejante vocación, no se alarmen, pues, precisamente, este opúsculo enseña que lo importante en la vida no son los teoremas abstractos, sino la constancia y la probidad en la acción" (Obras, I, p. 154).

Esos *Apuntes filosóficos*, tras su inocente apariencia, ¡que decantado y maduro juicio contienen!, ¡que rigor y fuerza expresiva! Se pasa de un tema a otro, con la continuidad de lo que tiene trabazón, unidad interna, sin resquicio para digresiones inútiles, ni para la erudición pedantesca. Llanamente, con el acento de una personalidad que se sabe singularizada, con el menor acopio de vocablos técnicos —salvo los de uso imprescindible—, en prosa "mechada de argentinismos", se desenvuelve un filosofar de raigambre kantiana y bergsoniana, historizado en la frecuentación de Dilthey, pero original en la síntesis, en el todo sistemático que supo lograr, para darnos prueba de "que no esclavos, señores somos de la naturaleza", que la personalidad humana arraiga en la historia y que estamos en el deber de realizarla, a una con la libertad que deviene: "Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso; libre la frente, libre los brazos, resuelto a libertar el resto" (Obras, I, p. 32).

En la motivación inicial del libro, descubrimos —¡y respiramos!— que nada se propone menos que revelarnos la Verdad, así con mayúscula: "Plantear problemas no es resolverlos. Ofrezco sólo el ejemplo de una posición rotunda y definida. Dueño es cada

cual de juzgarla con su criterio, de aceptar, rechazar o discutirla. Hay otras posiciones tan legítimas y respetables como la mía. La finalidad didáctica no es imponer un dogma; se limita a estimular la capacidad crítica, incitar a la meditación, ampliar el horizonte ideal y no satisfacer sino provocar la curiosidad intelectual. La filosofía no se enseña, se aprende" (Obras, I, p. 153-54).

Cuando penetramos en la zona de lo entrañablemente típico de su posición (la actitud voluntarista, su origen afirmativo), vamos despejando el camino por donde transitar en la maraña de las indecisiones y oscurecimientos de conciencia, individuales y colectivos: "Al principio fue la coerción" —subraya de modo terminante— "Reinaban la resignación sumisa, la servidumbre obtusa, cuando más la defensa instintiva de la bestia. *El hombre es el animal que se subleva contra el destino*. Al proceso histórico —sigue diciendo— lo rige la reacción de la voluntad consciente del hombre en el triple conflicto con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo, movido por el propósito de realizar una finalidad inmediata o remota. La voluntad aspira a superar el obstáculo que se le opone, a emanciparse de toda limitación, a afirmarse con toda su plenitud. Todavía continuamos la obra que iniciaron nuestros antepasados. Todavía tenemos ocasión de sublevarnos cuando nos abrumba la conciencia de nuestra servidumbre, nos hiere una injusticia o, la evidencia de nuestra flaqueza. El mito personifica esta voluntad en los grandes rebeldes que, como Prometeo o Fausto, desafía hasta el poder supremo" (Obras, I, p. 222).

En las íntimas experiencias de coerción y libertad, advertimos que "el grado de libertad adquirida es la medida de la dignidad personal". Pero también resuena en Korn, la sabia prudencia de los místicos: "Las trabas más estrechas las llevamos por dentro". No obstante —y aquí nos recobramos, aquí nos enfrentamos con el mundo— "la angustia de la vida, sostiene, es un hecho real que plantea ante todo problemas empíricos y no metafísicos. Obliga a la acción" (Obras, I, p. 230).

El hombre dramáticamente angustiado, tiene que reconocer en su irremediable finitud: "Ni el secreto del cosmos ni el secreto del alma se nos entregan. En lugar de soluciones se nos ofrecen problemas; la duda es nuestro patrimonio intelectual (Obras I, p. 232).

Korn enseña que el nudo gordiano de los irremediables dilemas, se corta por la acción; pero entonces, lo concreto la inmediatez de lo real, se yergue como un obstáculo, que constriñe y limita: llega la hora de aprender —insistimos— que la existencia es una conquista cotidiana. Aunque "no hemos solicitado el don de la existencia", hay que seguir en la huella y afrontar responsabilidades desde el momento que aceptamos la vida, que esto si se sujeta a nuestro arbitrio. Aún reconociendo que no nos queda más alternativa que elegir nuestro puesto en la contienda, no siempre hemos de obedecer al animal que hay en nosotros, ni tolerar la afirmación gatuna de la vida a todo trance: pongámosla a valores más altos.

En la acción que se nos impone —porque de ella no podemos prescindir—; en esta encrucijada en que "dejar de hacer resulta tan heroico como hacer", Korn proclama entusiastamente, que la libertad es consustancial a nuestras vidas, incluso, que corresponde arriesgar la vida por nuestra libertad: "Al principio fue la acción. No al principio de las cosas, sino al principio de la redención humana. Por la acción la especie ha forjado su cultura, técnica, humana y espiritual; por la cultura persigue su emancipación de toda servidumbre. La cultura es la obra de la voluntad; la voluntad quiere la libertad. Que sea LIBERTAD CREADORA" (Obras, I, p. 234).

Acerca de la semántica de la negación

Daniel Brauer

El significado de la simple palabra “no” plantea una constelación de problemas. La cotidianeidad de su uso contrasta con la dificultad de explicarlo. Cuando afirmamos algo con la pretensión de decir la verdad parece que constatamos hechos, pero, ¿a qué realidad corresponde una negación cuando decimos precisamente que algo *no* es?, ¿es este “no ser” un hecho, o por el contrario, la ausencia de un hecho? Si el no-ser es algo, ¿de qué tipo de ente se trata? y si es una ausencia, ¿cómo la percibimos?. ¿Debe pensarse la negación como una mera operación lingüística?. ¿Cómo explicar entonces que pueda dar información acerca de las cosas?. Además, ¿a qué afecta el “no”: al verbo, al predicado de un juicio, o al juicio como tal?. En una anotación en su Diario de Noviembre de 1914 habla Wittgenstein del “profundo secreto”¹ de la negación.

En la tradición el tema de la negación ha estado desde Parménides hasta Heidegger estrechamente vinculado al problema del ser. Como punto de partida quiero discutir brevemente el concepto de negación en Aristóteles. Creo que esta elección no es arbitraria porque los intentos posteriores de explicarla constituyen en alguna medida propuestas alternativas a la solución aristotélica tenida por poco satisfactoria, o profundizaciones de tendencias aún vagas pero ya presentes en el planteo original. Además Aristóteles encara el problema desde una perspectiva moderna, ya no guiado, como sucede desde Parménides hasta Platón, por una mezcla de preocupaciones cosmológicas y lógicas, sino partiendo de reflexiones acerca del uso del lenguaje.

Negación (apófasis) y afirmación (catáfasis) son las formas irreductibles del discurso enunciativo (apónfasis), o sea de una forma lingüística que posee sentido por sí misma. Esto se manifiesta en el hecho de que ellas son capaces de ser verdaderas o falsas (De Int. 4 - 5). Ahora bien, ¿en qué consiste la forma de un juicio o una proposición para que en ella pueda leerse la diferencia entre lo verdadero y lo falso?. Afirmaciones y negaciones expresan, para Aristóteles, respectivamente uniones y separaciones de un predicado

¹ Werke I, pág. 119. En las *Philosophische Untersuchungen*, 547-557, págs. 455-458 se encuentra un tratamiento más exhaustivo. Wittgenstein intenta además aquí resolver otro misterio ligado al primero: el de la “doble negación”. El planteo es interesante pero el enigma queda sin develar.

con un sujeto que corresponden, a su vez, a uniones o separaciones en la realidad; el modelo es la relación de una sustancia con su accidente (Cat. 5, 2a 11 y sigs., Met. IV 2, 1003 b 5-10).

Es necesario, entonces, diferenciar tres planos: (1) En primer lugar un plano objetivo u ontológico, identificado con la unión o separación de sustancia-accidentes. (2) El ámbito lógico del juicio mismo, o sea diairesis o una síntesis subjetivas cuya forma es la afirmación y la negación mismas, y (3) El plano gnoseológico, o sea el lugar en que se lleva a cabo la comparación entre los dos anteriores. Aquí sitúa Aristóteles el problema de la verdad.

Pensar consiste en identificar o diferenciar. La afirmación es, en el fondo, constatar una unidad, de ahí la asimilación tan importante en el libro Gamma de la Met. entre el ser y lo uno (1003 b 22): la función de la cópula es mostrar *un todo*, el modelo ontológico que preside esta composición es la relación de la ousía con sus elementos esenciales y accidentales, de la cosa individual con sus características definitorias y secundarias. La negación por el contrario establece la *multiplicidad*. En esta visión de la negación se muestra el realismo extremo de A. Al colocar a la negación al mismo nivel que la afirmación, A. parece hacerles corresponder una misma positividad ontológica. Esto se confirma por pasajes como Et. Nic 6, 2 1139a21 donde se establece un paralelo entre la afirmación y la negación por un lado y la ejecución de una acción y el evitarla por el otro, o, por ej. De Anim. III 7 431 a 9 donde se las compara con el placer y el dolor. Pero que A. conciba a la negación como correspondiendo a algo objetivo no significa que piense en un no-ser real, sino, ya sea el estar-en-otra-cosa o el ser-otra-cosa. Aristóteles hereda del Sofista de Platón (249 e-259 e) sólo en parte la solución del problema. Mientras que en Platón *el ser-otro* que hace posible negar es considerado todavía un término, para A. es una relación; la negación constata que un predicado y un sujeto considerados ambos reales pertenecen a unidades diferentes. *Lo que "no es" es sólo la relación entre ambos.*

Hay en A., por otro lado, indicios de una teoría bastante diferente de la negación que, si bien es considerada por las interpretaciones tradicionales como ocasional y secundaria, hoy cobra renovada actualidad.² Se trata de la asimilación de la negación a la declaración de falsedad de la proposición afirmativa contraria (De interpr. 5, 17 a 8 y sig; An. post. I 25 86 b 33-36, Met. IV 4, 1008 a 16-18). Al igual que en la lógica moderna la negación no es puesta en un mismo plano que la afirmación, sino considerada una *operación* que transforma el valor de verdad de la afirmación. La negación no se dirigiría de este modo directamente a la realidad como la afirmación, sino a una captación no correcta de ella, no necesariamente a una afirmación previamente formulada, sino como aclara Ross a una "conexión sugerida".³ Si bien de esta manera se elude el problema del correlato objetivo de la negación se plantea la cuestión acerca de dónde proviene la evidencia de que una conexión tenida por verdadera es falsa.

Hacia comienzos de este siglo tuvo lugar entre los lógicos alemanes una intensa y extensa discusión acerca del status ontológico del *juicio negativo*. Uno de los desencadenantes de esta polémica fue precisamente una nueva versión de la interpretación aristotélica a que me acabo de referir. En la Logik de Sigwart (1873), de gran repercusión, el juicio negativo es subordinado al positivo y considerado un juicio acerca de otro juicio.⁴

² Cf. David Ross "Aristotle" 5ª ed., London-New York 1964, pág. 28 y Heinrich Maier: "Die Logik des Aristoteles", Leipzig 1936, tomo I, pág. 128 y sigs.

³ Op. cit. pág. 28

⁴ Sigwart, Christoph: Logik 5ª, Tübingen 1924, pág. 120 y sigs.

En el ámbito anglosajón, unos años más tarde, ocurrió algo semejante, en este caso el detonante fue el artículo de Rafael Demos: "A Discussion of a Certain Type of Negative Proposition" publicado en la revista *Mind*⁵ en el que se niega la existencia de hechos negativos, reduciendo la negación a la descripción de un hecho positivo *incompatible* con la afirmación negada.

Las teorías post-aristotélicas acerca de la negación pueden clasificarse en dos grandes grupos: a) las que aceptan la existencia de algún correlato objetivo de la negación y b) las que tratan de reducir la negación a una forma indirecta de afirmación. La posición que trataré de defender pertenece a este último grupo. Entre los que consideran a la negación fundada en una realidad propia, aunque por distintas razones, menciono a Kant, Hegel, Reinach, Frege, Husserl y Heidegger; entre los que niegan la referencia directa de la negación a algo objetivo principalmente a Bergson y Russell.

Mi versión de este último punto de vista es la siguiente: la oposición entre juicio positivo y juicio negativo implica una triple relación: entre una afirmación (1), una negación (2) y un juicio afirmativo (3) no siempre explicitado o explicitable aunque imprescindiblemente postulado por la negación misma, de donde ésta deriva su verdad. La evidencia de que por ej. el juicio "la casa no es de madera" es verdadero, no puede derivar mágicamente de la mera negación del juicio "la casa es de madera", sino de alguna percepción que podría traducirse en un juicio del tipo "la casa es de piedra". Este último juicio puede definirse como perteneciendo al conjunto de afirmaciones de las que puede inferirse que la negación (del primer juicio) es verdadera. De este modo lo que en un plano lógico aparece como una relación entre dos juicios, afirmativo y negativo, desde el punto de vista de una teoría del conocimiento implica una relación triádica.

Este planteo es muy similar al de Russell⁶ aunque con algunas diferencias. Tanto para Russell como para Demos a quien critica, se trata de evitar la postulación de hechos negativos⁷ y si bien Russell en un primer momento de su argumentación funda la negación en la *presencia de una cualidad positiva* que "causa" la no creencia en un hecho, termina por asimilar la relación afirmación/negación a la oposición de "creencias": una creencia positiva se opone a la falta de creencia correspondiente. En el caso de los "juicios de percepción" la negación es posible como consecuencia de la existencia de hechos que poseen una "desemejanza positiva" con lo que falsamente se creía ser el caso. Lo que no se ve claro en la posición de Russell (a) es en qué se basa la evidencia para no creer en algo, cuando considera que la existencia de "hechos positivos" es sólo "una condición suficiente (no necesaria) de la verdad de la falta de creencia en...".⁸ A mi juicio se trata de una condición necesaria. Otro punto de divergencia (b) es la interpretación subjetivista por parte de Russell de la afirmación/negación. Esto tiene ya su antecedente en Stuart Mill: "Belief and disbelief are two different mental states, excluding one another".⁹ En mi opinión la oposición de creencias sólo puede fundarse en una realidad excluyente y no a la inversa. Russell complica su propia interpretación al hablar de predicados "incompatibles", término que contiene de alguna manera el concepto de negación. Creo que es más

⁵ Vol. 24, 1917

⁶ Ver: "El conocimiento humano", trad. de Néstor Míguez, ed. Orbis, Barcelona, 1983, pág. 134 y sigs. e "Investigación sobre el significado y la verdad", trad. de J. Rovira, Armengol, Bs. As. 1946, pág. 262 y sigs.

⁷ El conocimiento Humano. Op. cit. p. 134

⁸ Ibid., p. 137

⁹ System of Logic, Book II, cap. VII, p. 182 y sigs.

sencillo decir que si “a” no es “f” entonces “a” es “diferente” de “f”. Es la diversidad de los entes la que hace posible la negación. La Lógica no puede establecer a priori qué predicados son incompatibles, sino que se limita a señalar qué sucede si lo son. Propongo considerar a la operación de negación como formando parte de la conectiva de curiosa expresión castellana “sino”: (a) *no* es (f) *sino* (g).

Es necesaria siempre alguna forma de evidencia de donde derivar el carácter verdadero de lo negado. Pero ¿qué sucede con juicio del tipo: “‘a’ no existe”?, ¿cuál es en este caso el tercer elemento que constituiría la condición de posibilidad de la negación?

Mi tesis es que deben diferenciarse dos sentidos de la negación irreductibles el uno al otro. El primero se refiere al juicio negativo o *negación copulativa* que, como hemos visto, puede explicarse por una teoría de propiedades distintas o, en términos aristotélicos, una teoría de los contrarios. El segundo es el que aparece en la *negación existencial*. Aquí el problema de un correlato objetivo de la negación se hace más agudo. *Mientras que la negación copulativa excluye predicados, la negación existencial elimina el sujeto del juicio.*

Las teorías que postulan la objetividad de la negación se atienen principalmente al fenómeno de la constatación de una ausencia, las que oponen positividad a positividad se dirigen ante todo a explicar la negación interna al juicio. Así Russell puede explicar por “disimilitud positiva” el hecho de que “x” no sea “b”, pero, ¿qué sucede si “x” no existe?. ¿Qué es lo que hace posible o “causa” la no creencia en el caso que “x”? La verificación de la inexistencia plantea una dificultad común al inductivismo y al racionalismo crítico. De que algo es otra cosa o diferente puedo inferir la verdad de una negación, pero, ¿cómo inferir la no existencia?

La teoría kantiana de la negación surge, a mi juicio, por el contrario, de un intento de explicación de la negación existencial que parece presentarse en forma de una experiencia directa. La analizo brevemente como presentación del segundo nudo de problemas.

Como es sabido, Kant sitúa en la tabla de los juicios de la Crítica de la Razón Pura (A/70 B/95) a la negación (Verneinung) como segunda clase juicio de la cualidad. Pero, mientras que a la afirmación le hace corresponder en la tabla de las categorías el concepto de “realidad”, para la negación reencontramos el mismo concepto en su versión latina: Negation (A/80 B/106). ¿Qué debe entenderse por esta negación prelingüística que funda el juicio negativo?. Mientras que desde un punto de vista lógico el juicio afirmativo indica la inclusión de un sujeto en una clase, en el juicio negativo el sujeto es colocado fuera o excluido de la clase, o “esfera” en el lenguaje de Kant. La originalidad del planteo kantiano radica en su definición del juicio infinito en el que se afirma la pertenencia del sujeto a una clase contraria a la del predicado negado.¹⁰ En el caso de la negación el “no” afecta a la cópula, en el caso del juicio infinito al predicado.

Ahora bien, ¿en qué se funda la diversidad de los juicios cualitativos?. La afirmación en la “realidad”, la negación en la “carencia” (Mangel) de un objeto, una “nada privativa” (Kr. d. r. V. A 291/B 347). Nótese que mientras para Aristóteles la negación indica una separación *entre dos términos reales* falsamente relacionados, para Kant refiere *una ausencia*. A fin de poder percibir directamente esta falta-de, es necesario postular un medium vacío preexistente a aquello que se manifiesta en él: esta visión de la negación depende de la ontología del tiempo como intuición pura. Realidad significa para Kant entonces ser-en-el-tiempo y negación un tiempo vacío. (A 143/B 182).

¹⁰ Logik, § 22, ed. Weischedel, Frankfurt/Main 1977, tomo 6 la A 161, pág. 534 y sigs.

No es posible percibir directamente no-seres, o seres inexistentes del mismo modo que realidades. La conciencia de la negación es hecha posible recién por la intuición del tiempo vacío. Es evidente que la explicación kantiana se refiere más a la negación de existencia que al juicio negativo, ya que: (a) resulta muy forzado aplicar este análisis a negaciones usuales como por ej.: "el libro no es blanco". ¿Debo constatar que el predicado "blanco" no ocupa un espacio de tiempo-presente o me basta con ver que el libro es por ej. azul? ¿Qué sucede con ejemplos como: "'x' no es igual a 'y'", "'x' no es el padre de 'y'", "el lápiz no es mío"?; además (b) el esquema de la segunda categoría modal de la existencia (Dasein-Nichtsein) que funda los juicios asertóricos obtiene exactamente la misma explicación (A 145/B 184): "Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer best-immer Zeit".

Tomada como intento de dar cuenta de la negación en general la elucidación kantiana resulta insatisfactoria.

Lo interesante de la visión kantiana de la negación se muestra desde la perspectiva de una búsqueda de una explicación de la negación existencial, la percepción de carencia surge de la unión del concepto de aquello de que es carencia y la intuición de un presente vacío, sin sensaciones.

Tampoco para Husserl la negación constituye una operación meramente lógica, sino que tiene sus raíces en la "esfera prepredicativa de la experiencia receptiva"¹¹ y también Husserl ubica el problema en el ámbito de flujo temporal de la conciencia perceptiva. Lo que hace posible la contradicción entre afirmaciones y negaciones es el conflicto (Widerstreit) entre contenidos de conciencia que se desplazan y excluyen mutuamente. Husserl explica la negación en general mediante el concepto de una decepción (Enttäuschung) de expectativas. El mérito de Husserl es volver a situar la cuestión en el ámbito de la experiencia cambiante. El juicio negativo surge en realidad por una reinterpretación de una experiencia no colmada. Su aclaración se dirige al juicio negativo y se lleva a cabo desde un punto de vista puramente gnoseológico. Pero *la decepción de expectativas sólo adquiere sentido sobre la base de cualidades reales objetivamente excluyentes entre sí*. En el caso del juicio de inexistencia la explicación fracasa, pues, ¿cuál es el contenido positivo que da la evidencia de una ausencia?

Tomemos el siguiente ejemplo. Alguien escucha ruidos a altas horas de la noche en las habitaciones situadas en el fondo de su casa. Considera que es probable la *presencia* de un ladrón, ya que (1) asocia el tipo de sonidos a los que suele producir una persona, luego (2) explica su presencia en esas circunstancias suponiendo la intención de robar. Por último, revisa fehacientemente el lugar sin encontrar a nadie. Dado que ningún delito se ha cometido el caso carece de interés para la policía. En cambio para un lógico dar fe del testimonio es relevante: ¿cómo comprueba que no hay nadie? Si nuestro sujeto se atiene a los datos de la experiencia nos dará una respuesta semejante a la siguiente: "Por supuesto que no he podido 'ver' que no había nadie, pero si hubiese habido alguien, lo hubiese visto". Para comprobar la inexistencia la conciencia postula un condicional contratórico y busca su verificación. *La idea de inexistencia surge así de la contrastación entre lo que es y lo que podría haber sido*. En el caso de la negación copulativa *atribuimos falsamente un predicado ausente a un sujeto real*. La condición de posibilidad de negar la atribución es la presencia de *otra* cualidad en su lugar. En el caso de la negación existencial el error consiste en asignar *un predicado real* (en el ej. de ruidos en la habitación)

¹¹ Erfahrung und Urteil (1939), Hamburg 1972, pág. 97.

a un sujeto ausente que asociamos con él. La verdad de esta negación no se comprueba directamente (no podemos ver que no hay...), tampoco lo dado es incompatible o contradictorio con su presencia —en este caso sería imposible y no habría necesidad de verificarla. Se trata de contrastar los hechos con la anticipación de una facticidad posible.

¿Como leer hoy textos medievales?

Eduardo Briancesco

Esta nota intentará responder al tema presentado: 1) un panorama histórico de las diversas exégesis practicadas sobre los grandes textos doctrinales de la Edad Media; 2) el resultado de mi propia experiencia, rica ya de treinta años, en el manejo de dichos textos; 3) su relación con el así llamado “régimen hermenéutico actual de la razón”.¹

I. Panorama histórico

Mucho tiempo ha pasado desde que hombres beneméritos de los estudios medievales como M. Grabmann y O. Lottin ²recomendaban un método de interpretación de textos (Interpretations methode) que acoplara a la lectura sistemática (systematische Verfahren) la lectura histórica (historische Methode) en función del medio intelectual del autor estudiado. Era la consagración del *método histórico-crítico* en el análisis de los textos de la Edad Media. La norma era partir del texto mismo para releerlo luego en función del contexto histórico: las fuentes usadas tanto como los autores contemporáneos del pensador elegido.³

Aun manteniendo la importancia de ambos aspectos algunos historiadores parecieron más bien invertir los acentos considerando el aspecto histórico-doctrinal como un *pre-supuesto* al estudio del autor elegido. Toda la inmensa obra de Et. Gilson testimonia de este esfuerzo. Nada mejor, pues, que cederle la palabra. En el Congreso Escotista tenido en Roma en 1951 afirmó cuanto sigue:

“... rappelons qu'on n'a jamais expliqué une doctrine par ses sources; ce sont plutôt

¹ GREISCH J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, París, 1985.

² GRABMANN M., *Einführung in die "Summa Theologiae" des hg Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg in Br., 1928², pp. 116-315. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIIe, et XIIIe siècles*, Gembloux, Louvain, tomo III/2, 1949, pp. 579-580.

³ Este método supone en primera instancia el recurso a los textos críticos cuyas ediciones comenzaron a aparecer desde fines del siglo pasado. Este trabajo indispensable sigue en pie.

les sources qui s'expliqueraient par la doctrine. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, Duns Scot ne saurait se définir en philosophie comme un avicennien...".⁴

Al volver a colocar el acento sobre la doctrina Gilson no dejó sin embargo de interesarse ante todo en el *autor*, manteniendo en el fondo una postura semejante a la de los otros investigadores. En efecto, es dable observar que en ambos casos el acento reside más en el autor, considerado con mayor o menor profundidad en relación a su contexto, que en el *texto* mismo. Es el interés en este último que irá marcando un nuevo giro en la exégesis de los textos medievales, acentuado por la presión de los estudios lingüísticos, semánticos y luego estructurales. La relevancia de la doctrina adquiere así una luz particular. No es ya el interés temático, sintético y/o sistemático el que predomina sino la forma de pensamiento inmersa en el texto a través de los términos empleados y, luego, de las estructuras modeladoras del orden de las cuestiones. Paulatinamente y con diferentes acentos autores como P. Glorieux, M. D. Chenu y, sobre todo, P. Vignaux recorrieron fructuosamente este camino.⁵

El avance de la hermenéutica remoja el interés por los textos centrándolos cada vez a la *obra* como tal tomándola en su integridad y no sólo en la consideración fragmentaria y aislada de algunos de sus textos. Se privilegia así el *discurso* sobre los términos, considerando la trama de cada obra como el dato objetivo insustituible en el que el autor inscribe, en un momento determinado, su manera de pensar tal problema. La estructura total de la obra impone la unión de los tres elementos: el autor (quis), la doctrina (quid) y la historia (el contexto histórico-crítico), permitiendo adentrarse, a través del itinerario de pensamiento usado en cada caso (quomodo), en el universo particular de cada obra y en el esfuerzo redaccional del autor en el mismo momento de componerla.⁶ De ahí la importancia, en este método que podría llamarse *hermenéutico-estructural*, de razonar siempre, como dice Cl. Lefort, "en contacto con la obra".⁷

En suma, en el transcurso de más o menos un siglo se han ido dando los siguientes pasos metodológicos en torno de la lectura de textos medievales:

1. método sistemático: autor - temas doctrinales/sistemas
2. método histórico-crítico: autor - contexto histórico-doctrinal
3. método lingüístico-estructural: textos - términos/temas
4. método hermenéutico-estructural: la obra íntegra - el discurso estructurado

⁴ Cf "D. Scot à la lumière des recherches historico-critiques, en "Scholastica ratione historico-critico instauranda", Roma, 1951, Pont. Ath. Antonianum, pp. 514-515.

⁵ GLORIEUX P., *Sentences* (commentaires sur les...) Dictionnaire Théologie Catholique, t. XV, 1941, cc. 1860-1884; CHENU N. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1950; VIGNAUX P., *L'histoire de la philosophie devant l'oeuvre de Saint Anselme*, en Bulletin de l'Académie Saint Anselme (Aosta), 1974-1975, pp. 11-24.

⁶ Conviene citar aquí el texto de Vignaux de la nota precedente: el autor propone, siguiendo un análisis más descriptivo que sistemático, "proceder obra por obra sin prejuzgar de una homogeneidad de *rationes necessariae* entre ellas (ya que), el modo de necesidad no se define sino en la estructura o más bien en la problemática de cada una de ellas: la ligazón viviente pero no arbitraria, prácticamente inevitable, de cuestiones que las respuestas no detienen sino que provocan en una búsqueda conciente de referirse a un misterio". Cf del mismo autor, *Nécessité des raisons dans le "Monologion"*, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1980, pp. 8-25.

⁷ LAPORTE J. M., *The Dynamics of Grace in Aquinas: a structural Approach*, en Theological Studies, 1973, pp. 203-226. El autor ha publicado luego el resultado completo de sus estudios en *Les structures dynamiques de la grâce*, Edit. Bellarmins, Montréal, 1978.

El mismo orden de la evolución histórica señala cómo se deberían leer hoy los textos. Los tres primeros momentos son los *presupuestos* indispensables del acto propiamente interpretativo de la exégesis: un conocimiento suficiente de la doctrina de un determinado autor así como de su contexto histórico son, junto con una percepción afinada de su lenguaje y de su temática más peculiar, la condición "sine qua non" del método hermenéutico-estructural.

Antes de indicar en detalle como lo hemos ido practicando, convendrá mostrar que no todos parecen estar de acuerdo con lo dicho. Un autor como J. M. Laporte,⁸ ciertamente abierto a los nuevos métodos en la lectura de Tomás de Aquino, invierte el orden de los niveles metódicos de la manera siguiente: comenzando por la relación términos-texto (aspecto lingüístico), se abre luego a la relación temas-estructuras (aspecto temático) para concluir en la relación autor-contexto histórico doctrinal (aspecto histórico-crítico que asume los niveles anteriores en la exégesis de los diversos autores). Tres cosas nos llaman la atención en esta actitud: primero, que el acento en los dos primeros niveles (lingüístico y temático) parece más bien ordenado a comparar textos y temas de un autor, aun examinados diacrónica y sincrónicamente, que a penetrar en la trama estructural de una determinada obra en su integridad; segundo, que se ignora en consecuencia el momento culminante de la lectura interpretativa del texto: el hermenéutico-estructural; tercero, que la mirada nueva y generosa que él proyecta sobre el método histórico, proponiendo una especie de ideal difícilmente realizable y sólo por diversos autores a través de un largo período, se ve privada así de su elemento más decisivo.

II. Itinerario de una experiencia de lectura

En el transcurso de unos treinta años, qué me ha aportado la "praxis" interpretativa de autores medievales? Trataré de responder a través de los dos pensadores que han sido sus principales polos; Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino (muertos respectivamente en 1109 y 1274).

1. Lectura del "corpus" anselmiano

Tres han sido hasta el momento sus hitos principales:

1) La *Trilogía moral* (De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli) me hizo tomar conciencia de la importancia, explícitamente señalada por el autor, del orden impreso en el texto. La articulación de las tres obras, pequeñas pero desiguales en su dimensión, condujo, a través de un proceso de lectura diacrónico y sincrónico, a la captación de la construcción total de la obra. La trilogía, recorrida diacrónicamente, se revela en fin, a la mirada sincrónica, como un verdadero *Tríptico*.⁹

2) La famosa reflexión cristológica del *Cur Deus homo*, que marcó todo el pensamiento occidental sobre el tema, atrajo mi atención sobre los movimientos de lectura que, impresos en el texto, expresan el recorrido de la mente del autor (y de su eventual lector).

⁸ LEFORT C., *L'oeuvre de pensée et l'histoire*, en *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978, pp. 141-152 (la cita es de la p. 144).

⁹ Cf mi estudio *Un Tríptico sur le liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, DDB, Paris, 1982.

La lectura diacrónica en su sucesión es entonces susceptible de dos posibles itinerarios: ascendente (hasta el c. 15 del libro II) y descendente (del c.16 al c.20). Al primer movimiento, propio de quien busca (quarere), sigue el movimiento de quien, habiendo encontrado (invenire), se vuelve sobre lo visto y lo recorre en sentido inverso, descendiendo las etapas del camino y obteniendo así una mirada más profunda que en el ascenso (proficere). Esa complejidad de la diacronía prepara al lector para el momento supremo de la sincronía (c. 20) donde Anselmo despliega en pocas líneas la imagen *icónica* del hombre-Dios, supremo ejemplar de la libertad divino-humana.¹⁰

3) En fin, la lectura del *De Concordia*..., que articula también tres partes relativas a la preciencia (Ia), la predestinación (IIa) y la gracia (IIIa) en sus relaciones con el libre albedrío.¹¹ La lectura diacrónica se recorre allí igualmente de manera ascendente (Ia) y descendente (IIIa) pero se anuda en la IIa parte (la predestinación) que constituye como el *centro* y *el eje* en torno del cual gira todo el *texto*. Es decir, en "De concordia" la sincronía, como mirada sintética y global, está inscrita en el mismo medio del texto y constituye su centro. Puede sin embargo hablarse de un *desdoblamiento del centro* en cuanto Anselmo elabora toda esa arquitectura para mejor entender la relación entre la libertad y la gracia, tema de la IIIa parte. Pero el mismo movimiento descendente de su recorrido indica que el nivel más alto de inteligibilidad está dado por su proximidad con el centro sincrónico del texto, al cual se debe volver para captar en profundidad lo que Anselmo quiere enseñar: sólo el misterio de la predestinación (centro textual) hace ver la profundidad del misterio de la concordia entre libertad humana y gracia divina (centro objetivo). La novedad de este desdoblamiento del centro articula una nueva figura en este libro que clausura el "corpus" anselmiano. "De concordia" se revela como una especie de *autobiografía teológica* de su autor que aúna de manera original los caracteres del *Tríplico* moral y del retrato *icónico* del "Cur Deus homo".

En resumen: si la percepción de la arquitectura de la obra permite observar un *Tríplico* recorrido sólo de manera ascendente, el doble itinerario ascendente-descendente, inscrito en el mismo texto como expresión de la mente de su autor, rescata la construcción cuasi-pictórica de un *Icono*, para en fin volver la atención sobre el sujeto mismo que escribe la obra y se retrata *autobiográficamente* en ella. En suma, se ha pasado del *texto* y su arquitectura, a la *figura* que centra el tema (el *quid*) de la obra, y en fin al *autor* mismo que se inscribe a sí mismo en la arquitectura de la obra, comprendiendo mejor su propia vida a la luz del "quid" que es al mismo tiempo el centro de su vida y de toda su obra. Se abre aquí un margen de "implicitud" en la lectura del texto, pero que sólo se hace presente a partir de la lectura de la obra recorrida como se ha dicho.

Sintetizando conviene afirmar que:

- la *trama del texto* (obra, arquitectura, diacronía-sincronía)

¹⁰ Cf mi estudio *Le portrait du Christ dans le "Cur Deus homo" Herméneutique et démythologisation*, en *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*. Actes du Colloque international du CNRS. Etudes anselmiennes, IV session (Nec, 1982), Paris Edit. CNRS, 1984, pp. 631-646. Más ampliamente sobre el tema en la revista "Stromata", *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo*, 1981, pp. 3-18, y 1982, pp. 283-315.

¹¹ Cf mi estudio *Sur le structure du "De concordia..."*, comunicación presentada en el V Congreso Internacional Anselmiano (Villanova USA, 1985), de próxima aparición en las Actas del Congreso. Imposible referirse aquí al lugar mediador que ocupa la obra *De conceptu virginali*... entre el "Cur Deus homo" y el "De concordia". Sobre el tema he escrito en la revista "Patristica et Medievalia", 1983-1984, pp. 45-65, y 1985, pp. 43-56.

- impone el *movimiento de lectura* (ascendente-descendente)
- y apunta *al fondo y a la forma* del texto, expresadas en las *figuras* que se dibujan *a partir de y en* la trama del texto (Tríptico, Icono, Autobiografía).

Los dos primeros aspectos hacen al “quomodo” de la composición, el tercero se refiere al “quid”, *ie* a aquello que Anselmo quiso pensar y transmitirnos.

Hasta aquí los pasos de un itinerario que queda abierto para ser rectificado si es necesario y, en cualquier caso, ciertamente perfeccionado. No podrá negarse empero que arroja perspectivas nuevas sobre la lectura de textos. Que ellas sean o no fundadas sólo el examen atento de cada investigación en particular puede solventarlo.

2) El problema del mal en Tomás de Aquino

Una investigación ya bastante adelantada sobre la *Q.D. De Malo*, perteneciente al último período de su autor (1272), nos permite actualmente controlar el método y extender también su área de aplicación. Me limitaré aquí a exponer esquemáticamente los pasos que se han ido dando hasta el presente:

- la investigación abarca toda la “*quaestio disputata*” *De Malo*, *ie* se trata de la *obra entera* compuesta de 16 cuestiones.
- el punto de partida, en virtud de una hipótesis metodológica imposible de justificar aquí, fue comenzar por la cuestión final (q.16) relativa al pecado del ángel, culminación *arquetípica de todo mal*.
- se han ido teniendo en cuenta los estudios anteriores sobre el mismo tema trabajados según los *métodos* histórico-crítico, temático-doctrinal y estructural (pero limitado a algunos textos solamente).¹²
- Los *resultados* obtenidos hasta ahora son los siguientes:

a) los demás métodos, *asumidos* en la lectura, son *superados* por el método hermenéutico-estructural. Se comienza a tener una visión nueva de la obra que plantea incluso varios interrogantes sobre la visión doctrinal y literaria de los editores de la reciente edición crítica.¹³

b) la doble lectura diacrónica-sincrónica revela finalmente una *estructura triangular* que responde a lo que parece ser el centro doctrinal de la q.16 (su “quid”): el *triángulo del deseo*. Más allá y sobre todo, hace surgir el problema de la forma de pensamiento inherente a esa construcción del texto (y quizá de toda la Q.D.): un *ritmo ternario*, omnipresente a través del uso de muy diversas categorías, moldea el texto siendo en cierta manera el que da su impronta a la estructura triangular del deseo de la creatura angélica. Dos cuestiones fundamentales e íntimamente unidas surgen entonces: 1) *¿es la forma* del pensamiento la que determina el *fondo* doctrinal?; 2) la sincronía del texto no explicita en última instancia la forma misma del pensamiento de Tomás de Aquino? Es decir, la forma de *su acto de pensar en cuanto forma creativa* de la inteligencia del Aquinate. Problema de una gravedad tal que por el momento sólo nos atrevemos a enunciarlo.

¹² Sobre el tema hay ya un artículo en prensa que aparecerá en el próximo número de la revista “Teología” de la Facultad de Teología de la UCA.

¹³ Cf el Prefacio de la Edición Leonina, Opera omnia, t. XXIII, 1982. En particular por lo que hace a la integración *lógica* de la q.16 con el resto de la cuestión disputada, (p. 44.)

III. Exégesis medieval y hermenéutica actual

Inútil sería pretender que esta "praxis" interpretativa no debe nada a diversas lecturas modernas relativas o conectadas con la hermenéutica contemporánea. Ciertas innegables convergencias no deben sin embargo llevar a la conclusión que ha habido influjo consciente previo, menos aún transposición artificialmente anacrónica. Son demasiado claras las diferencias propias a especialidades y contextos de pensamiento profundamente diversos. Hay con todo convergencias significativas que hacen posible un diálogo fructuoso. Citemos algunas:

a) Según *M. Eliade*, el mito, el narrar cómo las cosas llegan a la existencia, las explica o responde indirectamente a la otra cuestión: por qué ellas existen? *El "porqué" está siempre imbrincado en el "cómo"*. Y esto por la sencilla razón que al contar cómo nace una cosa se revela una manifestación de lo sagrado, causa última de toda existencia real. Para llegar a ser *homo sapiens* el hombre ha debido comenzar por ser *homo faber*.¹⁴ Simultaneidad y prioridad del "cómo" sobre el "porqué" inscrita en el texto mítico, semejante a la prioridad del "quomodo" compositivo (homo faber) sobre el "quid" doctrinal, (homo sapiens), propios de nuestra lectura.

b) Un filósofo como *P. Ricoeur* culmina actualmente su esfuerzo hermenéutico poniendo cada vez más el acento en el *discurso* a través de un análisis de la narración que no desdén aplicarse tanto a obras filosóficas como literarias.¹⁵ Cómo no sentirse cerca de semejante empresa?

c) Los sugestivos y discutidos trabajos del antropólogo *R. Girard* sobre el "chivo emisario", al mostrar prácticamente la importancia y la complementariedad de la intra-textualidad y la inter-textualidad en el análisis de textos muy diferentes (literarios, míticos, trágicos, bíblicos e históricos) revelan al mismo tiempo el interés del estudio de la *trama* de cada texto (diacronía) y la presencia de una *figura* que sella estructuralmente el fondo de cada texto (sincronía) y los relaciona entre sí.¹⁶ También aquí se abre un campo interesante de diálogo.

d) En fin, hasta *U. Eco*, profesor de semiótica devenido novelista mundialmente consagrado, aclara en sus "Apostillas" que "la inmensa mayoría de las lecturas permiten descubrir efectos de sentido en los que no se había pensado. Pero, ¿qué quiere decir que el autor no había pensado en ellos?"¹⁷

Imposible decir mejor y en menos palabras el enigma y el interés inherente a la interpretación de textos medievales tal como, luego de un largo periplo, nos esforzamos por practicarla hoy.

¹⁴ ELIADE, M., *Structure et fonctions du mythe*, en *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, 1986, pp. 79-109. Las citas son las de las páginas 80 y 86. El texto original, aparecido en "Eranos Jahrbuch", data de 1953.

¹⁵ RICOEUR P., *Temps et récit* (3 volúmenes), Seuil, Paris, 1983-1985, especialmente los dos últimos.

¹⁶ GIRARD R., sus libros principales: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), *La violence et le sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le bouc émissaire* (1982). Todos publicados en Grasset, París.

¹⁷ ECO U., *Apostillas a "El nombre de la Rosa"*, Lumen, Barcelona, 1985, p. 12.

La benevolencia ilustrada en la moral social de Hume

Margarita Costa

Hume llama virtudes a ciertas cualidades, no de las acciones aisladas sino del carácter, que despiertan en nosotros un sentimiento de aprobación. Esas cualidades pueden ser agradables o útiles en las persona que las posee, como la templanza, la sobriedad, la paciencia o el orden y pueden ser agradables o útiles a los demás, como el ingenio, la generosidad, la benevolencia o la justicia. Esta clasificación no es excluyente, ya que una cualidad del carácter puede ser agradable o útil a nosotros mismos y a la vez a los demás. Pero el hecho de que se incluya entre las virtudes cualidades que sólo son agradables o útiles para quien las posee, demuestra que la aprobación moral se funda en un principio de comunicación, que es para Hume la simpatía. Sólo porque todos los seres humanos somos capaces de experimentar los mismos sentimientos, aprobamos cualidades que no nos conciernen ni benefician a nosotros mismos. Es decir, la aprobación moral es un sentimiento, pero no subjetivo ni parcial, en cuanto no surge de manera inmediata de mi propio placer, sino que aquello que lo provoca es considerado con independencia de mis circunstancias e intereses personales. La moral de Hume no se reduce, pues, a un mero hedonismo psicológico.

En cuanto a la simpatía, ésta no es un simple contagio de sentimientos ni, como sostenía Adam Smith, un “ponerse imaginariamente en el lugar del otro”, sino un mecanismo bastante más sutil. De los gestos o palabras del otro infiero un sentimiento, es decir, me formo una idea de éste. Esta idea adquiere vivacidad y se transforma en el sentimiento mismo, dado que la diferencia entre una impresión y una idea reside, para Hume, en su grado de vivacidad. Lo que da vivacidad a la idea del sentimiento ajeno debería ser, según se ha señalado, la impresión del propio yo, ya que sólo una impresión es capaz de avivar una idea. Sin embargo, en el pasaje en el que describe la simpatía, Hume habla de la idea del yo. Esta idea sería muy viva y “siempre presente”, en abierta contradicción con su teoría del yo en el primer libro del *Tratado*. Pero podemos intentar comprender a Hume: aquí no es el epistemólogo o el metafísico escéptico quien nos habla, sino el moralista, que descubre en sí mismo sentimientos fuertemente ligados entre sí por el cemento del universo, como llama en el *Abstract* a la asociación de ideas. Uno de esos princi-

pios, la causalidad, es capaz de ligar dos impresiones en el mundo del espíritu. En el de la materia, sólo podía asociar una impresión presente con una idea pasada o futura. No sólo el yo, sino también el "otro" debe estar presente; de alguna manera somos siempre afectados por lo que afecta a los demás, cuando los tenemos ante nuestra vista o cuando el relato de sus vicisitudes es muy vivo.

En primer lugar, entonces, la simpatía introduce en la moral de Hume una dimensión social de la que carece el mero hedonismo psicológico.

Las virtudes pueden ser también clasificadas en *privadas*, cuando sólo benefician a quien las posee y *sociales*, cuando benefician a los demás. Prefiero usar aquí el término "sociales" y no "públicas", ya que no debe entenderse el beneficio o utilidad (término que Hume también emplea) como exclusivamente dependiente de la estructura civil o política de la sociedad, puesto que Hume admite un origen natural de la sociedad y en esa sociedad natural se ejercen ya ciertas virtudes sociales.

Por eso Hume introduce más adelante otra clasificación de las virtudes, en naturales y artificiales. Las naturales son aquellas que despiertan un placer inmediato. Muchas de ellas son sociales, como la benevolencia. Las artificiales son el producto de una convención y sólo en virtud de ésta pueden producir placer, como por ejemplo la justicia. Según Hume, nadie es justo *por naturaleza*. La justicia supone las instituciones y consiste sobre todo en la determinación artificial del derecho de propiedad sobre las posesiones que cada uno ha sido capaz de adquirir por su laboriosidad o buena fortuna. Este acento sobre la propiedad se debe, en Hume, a la postulación de otro sentimiento que, como la aprobación o desaprobación morales, es exclusivo de la especie humana: la avidia por la posesión de bienes materiales, una de las circunstancias que concurren en el establecimiento de la justicia. La propiedad se refiere exclusivamente a dichos bienes, a diferencia de Locke, en quien el concepto de propiedad desempeña un papel mucho más importante, ya que se extiende, no sólo a las posesiones materiales, sino también a la propia persona y a sus libertades o derechos.

Por otra parte, en el caso de las virtudes naturales, cada acto individual en que una de ellas se manifiesta, produce ese placer *sui generis* que Hume llama aprobación moral. Si se trata de una virtud social natural, percibimos las consecuencias benéficas, la utilidad, de cada acto individual. En el caso de las virtudes artificiales, en cambio, sus consecuencias benéficas no derivan generalmente de un acto particular, por estar cada uno de ellos sometido a un sistema de normas, que hace que un acto singular aparentemente no benéfico redunde, en su integración con otros actos, en un beneficio público.

¿Pero acaso sólo la justicia sostiene una sociedad? Según Hume, si la sociedad es pequeña, se sostendrá sobre la base del egoísmo y la benevolencia limitada. Observamos entonces, en segundo lugar, que a diferencia de otros moralistas británicos como Hobbes y Mandeville, Hume no considera que el hombre es exclusivamente egoísta por naturaleza. Sostiene que, en su conjunto, los impulsos de benevolencia superan a los egoístas. Pero esa benevolencia, en el estado natural de la humanidad, se ejerce sólo respecto de los más próximos: los parientes consanguíneos y los amigos.

Después de esta introducción, me referiré brevemente a la interpretación de la moral social de Hume que quiero proponer. Muchos críticos la han interpretado como un *egoísmo ilustrado*.¹ Los hombres que comprenden que la justicia es útil para sí mismos y para sus más allegados, deciden instaurarla al constituir el estado. Esos hombres son los ilustrados, los que han encontrado la mejor fórmula para conservar pacíficamente sus bie-

¹ Traduzco como "egoísmo" las expresiones inglesas "self-interest y self-regard".

nes. La justicia, naturalmente, se hará extensiva a los demás miembros de la sociedad. Los no-ilustrados se encontrarán sometidos a normas a las que han consentido, al menos implícitamente. Sólo el egoísmo y la búsqueda de seguridad puede llevarlos a ese consentimiento. Para esto, es preciso admitir que el egoísmo es el rasgo fundamental de la naturaleza humana.

Hobbes sostenía que los hombres, egoístas por naturaleza, se someten a la ley sólo por el “poder de la espada”, refiriéndose a una frase pronunciada por Carlos I antes de su ejecución. Mandeville, por su parte, consideraba que el egoísmo es la máxima virtud pública, ya que sólo gracias a él la sociedad progresa. Al perseguir sus propios intereses egoístas, el individuo fomenta la empresa económica y ésta es fuente de beneficios para la sociedad toda. El propio obispo Butler, a quien Hume veneraba, sostuvo algo así como que los hombres son benévolos por egoísmo, porque si bien persiguen su propio placer, descubren que parte de éste reside en hacer el bien a los demás.

Para Hume, en cambio, la benevolencia no es reductible al egoísmo, ni tampoco comparte con Hutcheson y Shaftesbury, la teoría fácilmente refutable por la observación de un ingenuo optimismo antropológico y moral. La benevolencia, si bien limitada y comparable al egoísmo en sus efectos, en cuanto se ejerce inicialmente sólo respecto de los más próximos, es no obstante una virtud implantada en la naturaleza humana. ¿Por qué, entonces, entronizar al egoísmo y dejar de lado la benevolencia, que ya ha dado pruebas de su eficacia en la familia y en el clan o la tribu?

En la *Investigación sobre la moral*, Hume parece sentar las bases del utilitarismo ético, más vinculado al egoísmo que a la benevolencia. Pero si bien la utilidad entra en la consideración de las virtudes artificiales, no puede hacerse a Hume el reproche que se hizo a los utilitaristas posteriores, quienes consideran que una acción puede ser considerada moralmente buena sólo en función de sus resultados. Para Hume, la aprobación recae siempre en la persona, de modo que sus motivos, no sus consecuencias fortuitas, son los que cuentan. Pero quizás esto valga solamente para la moral privada. Si la justicia es el resultado de una convención, ya no se aplicaría el mismo criterio ético a las virtudes públicas en una sociedad civil. Las acciones justas serían aquéllas que son útiles a la sociedad en su conjunto y no necesariamente serían buenas desde el punto de vista de la moral privada.

Pero aquí creo que se produce, en la crítica, una cierta distorsión de los principios que Hume continuó manteniendo a lo largo de su obra sobre la moral. Que los resultados inmediatos de una acción puedan no parecer benéficos de modo inmediato, no significa que esa acción pueda ser aprobada como “públicamente buena” y al mismo tiempo desaprobada como “privadamente mala”. Esta sería, al menos en el sistema de Hume, una contradicción, ya que la aprobación moral no recae sobre las acciones sino sobre los caracteres o las personas, y esto debe valer también para las virtudes artificiales como la justicia. Tanto el que cumple la ley como el que la hace cumplir actúan justamente. Si quienes así actúan no fueran “virtuosos”, Hume no habría llamado a la justicia virtud.

Me parece que la solución reside en la caracterización que hace Hume de la naturaleza humana, con su peculiar acento en la benevolencia limitada, como semejante al egoísmo en sus *resultados*, pero como una cualidad totalmente distinta y separable de aquél. Es obvio que una convención no puede cambiar la naturaleza. Pero la educación y la costumbre pueden modificar la conducta de los hombres.

Si recordamos, además, que los talentos también son para Hume virtudes, mientras que el egoísmo es un vicio, surge con toda evidencia la relación entre virtud e ilustración. La benevolencia puede “extenderse” —Hume lo afirma expresamente— si bien

no a la humanidad en general dado que Hume, como empirista, no puede admitir que el objeto de un sentimiento sea "abstracto", sí a círculos más amplios que la familia o el clan.

La justicia —admitamos— no sería instaurada por todos, sino por un grupo de hombres ilustrados. Hume no habla de un contrato, sino de una especie de consentimiento progresivo e implícito. Por otra parte, en los contractualistas no se ve claro quiénes son *todos*, ni siquiera quiénes componen la mayoría de que habla Locke. Es dable suponer, entonces, que aquéllos en quienes la ilustración se vincula a los sentimientos comunes a la humanidad, especialmente la benevolencia, sean capaces de concebir el *bien común* y los caminos que conducen a él.

Si esto nos recuerda algo al rey filósofo o al déspota ilustrado, no debemos olvidar que el gobernante de Hume sería sobre todo benévolo, es decir, que desearía el bien de los demás, en este caso el *bien público*, llegando a ponerlo por encima de sus intereses individuales. La virtud ilustrada no es perfecta pero tampoco utópica: es el tan mentado "interés por el bien común" que ha dado al mundo algunos de sus mejores gobernantes.

La subversión del conocimiento:
jerarquización de la “razón técnica”
(Influencias sobre América Latina)

Sara Ali Jafella

En la presente Comunicación se intenta mostrar que, en el desarrollo del pensamiento occidental, la filosofía como “saber teórico” ha ido cediendo paso frente a la primacía de otras formas de conocimiento. Esta situación culmina, en nuestra época, en una marcada expansión del conocimiento técnico. Paralelamente a esa transformación, el concepto de saber como “praxis”, según la interpretación aristotélica, va a soportar una escisión entre filosofía de la acción política y filosofía de la acción moral individual. Ambas transformaciones tuvieron un período clave: la época moderna. Por último, se señala la gravitación que en los países de América Latina tiene el predominio de lo que se denomina “Razón Técnica”.

I. En principio, se han seleccionado tres “conceptos-guías” que sobre los tipos de conocimiento fueron establecidos por Aristóteles. Ellos pueden conducir desde la filosofía como “*theoria*”, hasta diferentes modelos de conocimiento, tales como “*praxis*” y como “*techné*”. Los tres vocablos mencionados (“*theoria*”, “*praxis*”, “*techné*”) no son tomados en una interpretación filológica o histórica, sino en su acepción tradicional y como guías para orientar esta propuesta.

I.1. La filosofía como “*theoria*” o contemplación de la verdad, corresponde al concepto más extendido en los estudios filosóficos. La filosofía helénica es, de modo eminente, “amor a la sabiduría” y saber desinteresado que busca el conocimiento por el conocimiento mismo. Es, también, ciencia de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas. El objeto de la filosofía como “*theoria*” es la búsqueda de la verdad y se dirige hacia el ser o esencia. Por consiguiente, los objetos que estudia son inmutables.

I.2. La anterior conceptualización de la filosofía se distingue de la “*praxis*” como conocimiento relativo al obrar moral del hombre, es decir, dirigido a la acción. Tal filosofía práctica no tiene preeminencia ontológica por cuanto los objetos que estudia dependen de la acción humana y, por consiguiente, son mutables.

A su vez, el sentido que concede Aristóteles al vocablo "*praxis*" corresponde a ciencia política o de la comunidad ("*polis*"), de la que cada ciudadano es miembro. La "*praxis*" como ciencia de la moral es sólo un aspecto de la ciencia política.

I.3. Una diferente significación presenta el término "*techné*". Esta forma de saber se refiere a "producir" obras artificiales (objetos que integran el mundo de los artefactos opuesto al de las cosas de la naturaleza). "*Techné*", entendida como "saber producir", mantiene su referencia a un tipo de conocimiento instrumental, según reglas.

II. Si entre los helenos la filosofía es "*episteme*", en cuanto conocimiento crítico-científico, y "*theoria*", en cuanto contemplación de la verdad, en la Epoca Moderna el saber filosófico va a desplazar su objeto de investigación (estudio del ente) y, en consecuencia, modifica su significación como saber de "*theoria*". El saber filosófico, en este período, se expresa como *actividad* del sujeto en tanto sujeto cognoscente. La filosofía se proyecta como autorreflexión —y no como contemplación— acerca de su propia capacidad cognoscitiva. El inicio de tal actitud se manifiesta en el *cógiro* cartesiano y alcanza su culminación en el pensamiento de Kant. Con éste se expresa, en el ámbito del sujeto trascendental, una suerte de "*praxis*" *cognoscitiva*, por cuanto el sujeto activo condiciona la posibilidad de conocimiento del objeto al cumplimentar las diferentes síntesis configuradoras de la *actividad* cognoscente.

II.2. Por otra vía del pensamiento, desde los comienzos de la historia moderna, el término "*praxis*" como ciencia política que se manifiesta en función de fines y de bienes en la comunidad, sufre una decidida transformación. Así, por ejemplo, *El Príncipe* de Maquiavelo formula pautas ético-políticas, en la educación del soberano, radicalmente opuestas, por una parte, al concepto antropológico griego basado en la virtud o "*areté*"; y, por otra, válidas individualmente para quien ejerza funciones de gobierno. De esta manera, se presenta una doble oposición al sentido de "*praxis*" en Aristóteles.

Tales cambios guardan coherencia, históricamente, con la nueva conformación de la ciudad en este período, por cuanto la antigua "*polis*" griega o "*civitas*" romana, se han transformado radicalmente a raíz de múltiples factores etnológicos, religiosos, culturales, demográficos y económicos, que eclosionan en el Renacimiento, pero se gestan durante el amplio período medieval. Una de las consecuencias de tan abigarrada época histórica estuvo en la diferente conformación de la ciudad o "*burgo*" que, en el caso especial de Italia, correspondió a las *comunidades o municipios*, en las que los intereses privados de banqueros y comerciantes alcanzaron *poder político*, con menor participación de otros sectores de la comunidad. Precisamente a este período corresponde el concepto de Estado como "*dominio*" (dominación - poder), frente al concepto de "*polis*" como sociedad o comunidad.

II.3. Por otra parte, los nuevos descubrimientos científicos de esta época están directamente vinculados al desarrollo de los medios instrumentales o tecnológicos. El criterio epistemológico del "*verum factum*" se impone sobre la verdad especulativa. El hombre moderno (y, posteriormente el hombre contemporáneo), ha quedado demorado, peligrosamente, en el aforismo de Bacon: "saber es poder". La afirmación baconiana puede entenderse como una deformación del sentido del término "saber", que condujo a la supremacía de la "Razón Técnica". Entendemos por "razón técnica" el saber que opera en la producción de artefactos creados por el hombre, por una parte; y, además, el saber que actúa como poder en tanto dominación tecnológica.

II.4. En cuanto a las nuevas interpretaciones filosóficas del término "*praxis*", la filosofía práctica moral se va afirmando como *moral individual*. En el siglo XVIII, la filo-

sofía moral kantiana se fundamenta en el plano de la libertad del hombre y se formula en el cumplimiento de la ley moral universal o "imperativo categórico", al que se adecua la máxima de la voluntad subjetiva.

También la línea empirista asume el individualismo ético, tanto en el liberalismo político de Locke como en la ética utilitarista inglesa posterior. La escisión entre la "Razón Práctica Moral" y la "Razón Práctica Política" ha quedado definitivamente confirmada en la época moderna.

Por su parte, Hegel va a distinguir entre la moralidad subjetiva, basada en la moral kantiana que se formula en la ley, y la eticidad, que supera el plano subjetivo para orientarse hacia el sentido etimológico del término "*ethos*", que se refiere a las costumbres en el medio social. La eticidad corresponde a la sociedad familiar, la sociedad civil y el Estado. Si bien se expresa cierto retorno al sentido de una ética social, es posible señalar una menor gravitación del problema, con respecto a la jerarquización conceptual que alcanza el tratamiento de la filosofía de la historia como desenvolvimiento dialéctico de la Razón Universal o del Espíritu Absoluto, en el sistema hegeliano.

II.5. En la segunda mitad del siglo XIX, la teoría socioeconómica de Marx vuelve a conceder un lugar de privilegio al término "praxis". Aunque su análisis ha admitido y sigue admitiendo importantes investigaciones, sólo señalaremos —con referencia a nuestro abreviado enfoque—, que en este pensamiento, "*praxis*" se expresa como conocimiento y como acción dialéctica con respecto a la temática económica en el proceso histórico social. El concepto de "alienación" y de "trabajo alienado" permite establecer un enfoque moral del problema. Pero no surge una *explícita* teoría sobre una ética social. (Las corrientes neomarxistas contemporáneas han llevado a cabo y continúan produciendo importantes investigaciones tanto sobre el problema de la "racionalidad" de la "Razón Técnica", como es el caso de Marcuse y de la Escuela de Frankfurt, como con relación a los temas sociopolíticos).

En esta Ponencia sólo me he limitado a la presentación histórica de uno de los problemas cruciales de nuestra época, centrando el enfoque en el papel que juegan los cambios operados en el período moderno. No sólo el surgimiento de la "Razón Técnica" sino, además, la separación entre moral individual y estructura sociopolítica son algunas de las consecuencias de los diferentes cambios histórico-culturales que transformaron la cosmovisión del hombre moderno e incidieron sobre el pensamiento filosófico.

III. El anterior bosquejo es, obviamente, sólo una muestra referencial del problema, sin duda uno de los más complejos dentro del desarrollo de la historia de la filosofía.

Con el objeto de puntualizar mejor este esquema, se retoman los conceptos aristotélicos de los que partimos, introduciendo las posibles "variantes" que resultan de una amplia interpretación del término "Razón".

III.1. La "Filosofía Primera" es saber del fundamento y contemplación de la verdad (*Razón Teórica*).

2. La "*praxis*" es saber referido a la acción según fines. Presenta direcciones diferentes:

2.a. "Praxis" como acción moral del hombre en la comunidad social o política. (*Razón Política*).

2.b. "Praxis" como filosofía práctica moral referida a la conducta del hombre individual. (*Razón Práctica Individual*).

2.c. "Praxis" como actividad gnoseológica del sujeto cognoscente. (Esta especial

interpretación del término "praxis" podría conducir al concepto de *Razón Epistemológica*).

3. Por último, el saber de la "*techné*" o saber productivo, está referido a fines en cuanto fabrica objetos artificiales por parte del hombre. Cuando esta acción productiva implica poder no sólo sobre la naturaleza, sino sobre los demás hombres, adquiere un carácter de dominación o dominio (*Razón Técnica*).

IV. En las últimas décadas de nuestro siglo, entre otras razones en virtud del desarrollo masivo de los medios de comunicación, se ha producido una interacción muy acentuada entre países y continentes. Ello permite detectar profundas diferencias económicas, educativas, científicas y tecnológicas. Las diferencias se han tornado tan agudas que conforman un espectro crítico de amplias proyecciones. Sin embargo, la crisis fundamental presentaría un carácter bifronte:

IV.1. Crisis de los países de alto desarrollo económico y tecnológico, surgida por un exacerbado desenvolvimiento de la *Razón Técnica*;

2. Crisis de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo en economía y tecnología, surgida por un escaso desenvolvimiento de la *Razón Técnica*.

Los países que corresponden al primer enfoque son aquéllos en los que la filosofía ha dejado de expresarse, en términos generales, como *Razón Teórica* y *Razón Práctica del hombre en comunidad*, para circunscribirse al plano *Epistemológico* al servicio de la *Razón Técnica* y con predominio de la *Razón Práctica Moral Individual*.

Por el contrario, aquellos países del segundo enfoque que pertenecen al área de América Latina, son portadores de una tecnología primaria y tienen una menor tradición crítica y reflexiva en cuanto a la ciencia y a la filosofía. Tal situación constituye una amenaza constante de responder acriticamente a modelos tecnológicos y culturales que sólo pueden provocar la alienación o escisión de su entidad histórica sociocultural. A las insuficiencias en el plano económico se suman los peligros de las distorsiones en el plano de los modelos de desarrollo tecnológico y la preponderancia de una moral individualista.

Y así como para las superpotencias el abuso del poder tecnológico puede significar el aniquilamiento total, para América Latina la carencia de modelos tecnológicos que respondan a sus reales necesidades sociales, culturales, económicas y políticas puede significar su aniquilamiento histórico.

Es necesario que América Latina fortalezca el sentido de una filosofía crítica, moral y social, a partir de la cual pueda proyectar sus propuestas tecnológicas y, además, un estilo de vida en la comunidad. La democracia como *Razón Política*, es decir, como superación del divorcio entre moral individual y estructura social, se fundamenta en la conciencia crítica de la libertad y de los valores morales en el plano del hombre y de la sociedad. Ello se torna una condición necesaria para que América Latina se encuentre a sí misma como realidad presente y se proyecte como una realidad futura libre e histórica.

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

Resumen

En el desarrollo histórico de la filosofía occidental se han producido cambios sustanciales en el significado de diversos conceptos filosóficos, en virtud de transformaciones operadas en los diferentes órdenes de la sociedad, la ciencia y la cultura. Los conceptos aristotélicos de "filosofía primera", "praxis" y "techné" han soportado profundas modificaciones. Se ha tomado la época moderna como el período más significativo a ese respecto. Se señala, además, el creciente predominio de la Razón Técnica sobre la Razón Teórica, y de la Razón Práctica como moral individual sobre el anterior concepto de "praxis" como comunidad ético-política. Por último, se indican las consecuencias que tales cambios en los valores morales y en el desarrollo tecnológico pueden significar para América Latina.

La enseñanza de la “Lógica” en la escuela media

Elena Teresa José

Es una preocupación generalizada de quienes somos docentes, enseñar a pensar y formar el espíritu crítico de los alumnos.

Entonces nos preguntamos ¿cómo estimula y desarrolla nuestra educación estas potencialidades humanas?

Vemos que desde la escuela primaria hasta su egreso en la escuela media, el niño primero y luego el adolescente debe someterse a un sistema que ojalá fuera científicista en el buen sentido de la palabra porque ello formaría su espíritu crítico, sino que es enciclopedista, entendiéndose por enciclopedismo pedagógico al sistema que considera al alumno como receptor y valoriza el conocimiento por su aspecto cuantitativo y el afán memorístico, dándose las asignaturas como compartimentos estancos.

A menudo los docentes de todas las asignaturas nos quejamos de que los alumnos no saben pensar, no saben escribir, no son capaces de inferir correctamente, no saben organizar su propia actividad intelectual, no reflexionan, dicen cosas inconexas y otro tipo de cuestiones de esta índole. Y entonces, ante ese panorama, el profesor se tienta a estimular al alumno-memorista porque tiene vocabulario preciso, porque su lenguaje está bien estructurado —es decir igual que el libro— y porque se ve que se preocupa por preparar la lección. Pero nos preguntamos: ¿evalúa el profesor allí la capacidad de pensar y de elaborar un discurso propio? ¿Fomenta de alguna manera su espíritu crítico? Por supuesto que no.

Volviendo a los objetivos de la enseñanza, parece muy obvio que si nuestro fin es formar agricultores, el plan de estudio contemplará materias específicas y prácticas en el campo; si el plan se propone formar enfermeras, los alumnos tendrán además de las materias teóricas, que estar en contacto con hospitales, vendas, gasas, inyecciones y todas las técnicas que ayuden a aliviar el dolor de los enfermos y si se tiene como meta formar peritos mercantiles no podrá dejárseles de impartir materias contables.

Pero resulta que no parece tan obvio, que siendo el hombre el ser de la expresión y toda expresión, aún en el plano artístico, implica una racionalidad, no se enseñe a pensar mediante una asignatura cuyo objeto es justamente la estructura del pensamiento, la inferencia válida, como lo es la Lógica.

Como es bien sabido, pensamiento y lenguaje forman una unidad indestructible, de manera que si nosotros no sabemos hablar con corrección es porque no pensamos estructuralmente, porque no tenemos claras las ideas, porque no hay un orden lógico en nuestras proposiciones. Y es en este sentido que la Lógica resulta ser una materia formativa que da al que la maneja, elementos para la elaboración de un pensamiento formalmente coherente, a la vez que una buena ejercitación para la elaboración de la capacidad de razonar. Algunos autores como J. Royce la definen como ciencia del orden mental.

A este respecto nos remitimos a las declaraciones que hizo a la prensa argentina el filósofo polaco J. Bochenski con motivo de su visita a nuestro país.

En un artículo aparecido en el diario *La Nación* titulado "La moral del pensamiento", se le pregunta a Bochenski cuál es el objeto de la enseñanza de la Lógica y a quiénes se debería preparar en esta disciplina. Su respuesta es categórica: "A toda la juventud, pues su función educativa no tiene parangón. La Lógica es la moral del pensamiento y la palabra".¹

Gracias a la labor de la inteligencia clasificamos, numeramos, definimos, conceptualizamos, afirmamos o negamos, inferimos, es decir ordenamos y explicamos el conocimiento acerca del mundo físico natural, social e ideal. La Lógica precisamente nos ayuda a organizar los datos que nos llegan a través de distintas fuentes, de tal suerte que también podamos organizar el proceso intelectual. Tanto es así que para la mayoría de los autores la Metodología es parte de la Lógica.

No queremos decir con esto que la Lógica es una varita mágica para alcanzar la Verdad, cosa que no nos muestra la Ciencia ni la Filosofía, pero sí es un gran instrumento.

Por supuesto que hay una Lógica natural, pero quien internalice los tecnicismos de la Lógica Moderna, además de perfeccionar su Lógica natural, podrá esclarecer los propios mecanismos del pensamiento, descubrir más fácilmente falacias, dar mayor rigor a su discurso, agudizar su espíritu crítico, hacer análisis del lenguaje, justificar racionalmente sus afirmaciones y esto no es poco, ya que nos pone en camino de lo verdadero.

La Lógica es un gran instrumento, una gran herramienta tanto para investigar como para organizar sistemáticamente un discurso.

Como dice un autor, si un gran cirujano usa bien el bisturí no será todo el mérito del bisturí, pero sin el instrumento perfeccionado no hubiese podido realizar con precisión la intervención quirúrgica.

Nosotros creemos que la Lógica como andamiaje de toda ciencia, da solidez al edificio, ya que en una construcción, aunque los materiales sean buenos, si la estructura que sostiene esos materiales es endeble, se caerá el edificio.

Todos conocemos el nacimiento de la Lógica como ciencia con Aristóteles y su eclosión actual, así como su relación con las Matemáticas, la Lingüística, la Biología, la Psicología, es decir en toda ciencia o discurso razonado.

Además constituye la base de la cibernética y de la teoría de la computación.

Por otro lado, sostenemos que la Lógica contribuye en buena medida a la capacidad creativa. Existe una concepción entre nosotros de que se es creativo mediante el arte. Esto es verdad, pero no absoluto. Para la ciencia y la tecnología necesitamos gran capacidad de creatividad. Las conjeturas científicas para la formulación de una hipótesis son obra del genio e ingenio, de la invención y de la intuición.

Galileo, Copérnico, Newton o Einstein son revolucionarios científicos porque fue-

¹ Bochenski, Joseph, *La moral del pensamiento*, diario *La Nación* del 2/12/77.

ron capaces de dar otra interpretación del mundo que la vigente en su época y en la interpretación hay siempre un marco teórico estructurado con inferencias lógicas.

Entonces nos preguntamos ¿por qué si nuestros conocimientos quedan sujetos al imperio de la Lógica y estamos de acuerdo que hay que enseñar a pensar, la Lógica es la gran ausente en nuestras escuelas medias?

Volviendo al citado artículo de Bochenski, este termina —después de algunas discusiones— diciendo: “Es necesario hacer pesar estas reflexiones a la hora de apreciar la amplitud de los sectores estudiantiles secundarios, de las escuelas técnicas y comerciales, que carecen de formación lógica.”²

En efecto, en los planes de estudios de nuestras escuelas comerciales y técnicas no se contempla la enseñanza de la Lógica; en los bachilleratos se enseña un mínimo de Lógica dentro de la materia “Filosofía” lo que resulta sumamente insuficiente.

Solamente los planes del Bachillerato con Orientación Docente, con muy buen criterio, consignan “Lógica y Metodología de la Ciencia” como una asignatura distinta de “Problemática Filosófica”.

La carrera terciaria del Magisterio carece de “Lógica”, de manera que si a ella accede un Bachiller de Orientación Docente satisfará el requisito; pero si es Bachiller Común o con otra salida laboral, sólo a medias y de manera deficiente dándose el caso, entonces, del maestro que tenga que enseñar a sus alumnos Teoría de Conjuntos y Gramática sin haber visto nunca Lógica Moderna.

En las demás carreras de nivel terciario y universitario no hay uniformidad en los planes, pero si quienes los elaboran se proponen como objetivo formar un profesional crítico, con sentido común, riguroso y con capacidad de análisis no pueden prescindir de esta ciencia que es la que brinda una formación adecuada para pensar con corrección.

Por otra parte, cabe hacer notar que existe bibliografía en castellano de muy buen nivel y con criterio didáctico para la escuela media.

En el “Fausto” de Goethe, Mefistófeles le aconseja al discípulo “Emplead bien el tiempo, que se va tan aprisa; el orden os enseñará a aprovecharlo. Os aconsejo, pues, mi caro amigo, que entréis primero en el Collegium Logicum... En realidad, comparo yo la fábrica de los pensamientos con un telar, en el que a un golpe de pedal muévense mil hilos, suben y bajan las devanadoras y corren invisibles los cabos... lo primero tiene que ser así, lo segundo así; y de ahí se deriva lo tercero y luego lo cuarto; y si no existiera lo primero y lo segundo, pues no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto”.³

Coriolano Fernández, termina su artículo titulado “Lógica reciente” diciendo: ¿Por qué razón si la bibliografía de nuestra disciplina —y no sólo la bibliografía— viene creciendo sin pausa, la lógica aplicada o lo lógico o la lógica en tanto arte que permite dirigir el acto mismo de la razón, si cabe citar a un filósofo adversario de la logística... por qué, decimos, sigue siendo la lógica en la vida argentina el sempiterno “caballero inactual” como diría Azorín? ¿Será por temor a Mefistófeles?⁴

Nosotros reiteramos la pregunta de Fernández por considerarla de plena vigencia y hacemos un llamado para que en los cambios de planes de enseñanza secundaria, terciaria y universitaria se le dé a nuestra materia el “razonable” y “lógico” lugar que se merece.

² Bochenski, J., artículo citado.

³ Goethe, J. W., *Fausto*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, pp. 47-48.

⁴ Fernández, Coriolano, *Lógica Reciente*, Revista de Investigaciones Educativas, Año 3, Nº 14, Buenos Aires, 14 de noviembre de 1977.

Ensayo de Axiomatización de la teoría celular

*Miguel de Asúa^a
Gregorio Klimovsky^b*

Las ideas de Patrick Suppes concernientes a la axiomatización conjuntística informal de teorías empíricas han sido desarrolladas por J. D. Sneed [1] y W. Stegmüller [2] con la intención de dar cuenta de la estructura y, más aún, de la dinámica de las mismas, en el contexto de la polémica desatada por los presupuestos de todos los que, como T. S. Kuhn, sostienen la tesis de la incommensurabilidad. Este tipo de axiomatización ha sido aplicada a teorías provenientes de campos tan diversos como la física, [3] la economía, [4] la biología. [5] Sus defensores aducen en su favor, fundamentalmente, su mayor sencillez con respecto a las axiomatizaciones "tradicionales", en lógica de primer orden.

En el campo de las ciencias de la vida, ha sido la teoría genética la que ha ocupado la atención de los investigadores interesados en este tipo de formalizaciones, debiendo mencionarse en primer lugar, los intentos de J. H. Woodger [6] en la línea de las axiomatizaciones enunciativas y los de W. Balzer, [7] quien mediante lo que se ha dado en llamar el "non statement view" ha axiomatizado la genética mendeliana y la molecular en orden a investigar su posible reducción en el marco de las ideas estructuralistas.

Esta comunicación es un ensayo, en esos términos, de axiomatizar una teoría biológica desarrollada durante la segunda mitad del siglo pasado: la teoría celular.

Metodología

La axiomatización conjuntística informal consiste, básicamente, en la definición de un predicado conjuntístico, S , a la manera de Suppes. La teoría T se construye como un par $\langle K, I \rangle$, que consiste en un núcleo o formalización matemática K y un conjunto de estructuras I que representan todas las situaciones a las cuales se intenta aplicar la teoría. A su vez, el núcleo K es una secuencia $\langle Mp, M, Mpp, r \rangle$ en la cual los 3 primeros ele-

^a Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires.

^b Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

mentos son conjuntos caracterizados respectivamente por los predicados Sp , S , Spp ; y r es una función.

Mp es el conjunto de las estructuras denominadas *Modelos potenciales* de la teoría, es decir, aquellas entidades de las cuales es razonable preguntarse si satisfacen o no el predicado "es un S ". Las mismas están caracterizadas por el predicado "es un Sp ", el que da cuenta de la estructura conceptual de la teoría en cuestión.

M es un subconjunto de Mp ; es el conjunto de todos los *Modelos* de T , de todas las estructuras que satisfacen el predicado "es un S ", el cual incluye los axiomas propios de la teoría y, en las teorías físicas, da cuenta de la "estructura matemática" de las mismas.

Mpp es el conjunto de todos los *Modelos potenciales parciales* caracterizados por el predicado Spp , el cual resulta de "expulsar" las funciones T -teóricas (en el sentido de Sneed) de Sp . Un Modelo potencial parcial es un "hecho observable" que puede describirse con términos T -no teóricos meramente.

La función r elimina de cada $x \in Mp$ los términos T -teóricos.

Resultados

I. La Teoría celular se considera habitualmente establecida, a partir de los trabajos del botánico Matthias Schleiden y del zoólogo Theodor Schwann, entre 1838 y 1839, pero no es sino hasta la enunciación del famoso aforismo de Rudolf Virchow "omni cellula e cellula" que puede considerarse enunciada en su totalidad. Las recientes investigaciones de Albarracín Teulón [8] muestran la complejidad de la trama histórica en la que se fue dibujando esta teoría. Para nuestros propósitos utilizaremos una formulación "standard" tal cual puede hallarse en los textos de Biología celular. [9] Así, la teoría celular afirma que.

- Todos los seres vivos están formados por células.
- Toda célula posee un núcleo.
- Toda célula proviene de otra célula.

Se advierte inmediatamente que estos enunciados están bien lejos de agotar el conocimiento contemporáneo de la Biología celular, pero el objeto de este trabajo es la axiomatización de la teoría tal y como fue originalmente concebida. Otra cosa es el panorama de la Biología molecular, con cuyos elementos, en principio, se podría reconstruir una teoría molecular de la célula, lo cual en parte ya ha sido efectuado, por lo menos en lo tocante a la Genética molecular. [10]

La segunda advertencia concierne a que, de los fenómenos de la Mitosis y la Fecundación, se da cuenta mediante *Leyes especiales* de la teoría. Estas son válidas para determinadas "aplicaciones propuestas" de la misma y se establecen como restricciones del predicado fundamental, que fija, como se dijo, la estructura matemática de la teoría para todas las aplicaciones.

Por último, debe destacarse que una formulación más completa y acabada de las hipótesis que aquí se presentan obligaría a distinguir sistemáticamente entre "agregados", que son objetos físicos cuyos componentes son integrantes físicos de la entidad física analizada, de "conjuntos", que son abstracciones clasificativas de tales elementos. No hay duda de que, estrictamente hablando, un individuo define el conjunto de sus células, pero *no* es el conjunto de sus células; es el agregado de las mismas. Así que, en primera aproximación, se dará a "conjunto" el ambiguo significado simultáneo de *clase* y *agregado*, pero posteriormente los autores ofrecerán una reformulación exhaustiva.

II. El núcleo ("core") de la teoría celular.

A continuación se enuncia el predicado que da cuenta del Modelo potencial parcial o premodelo de TC. Los conceptos aquí definidos representan la "estructura de datos", que será explicada por la teoría celular.

Def.1: x es una estructura de datos de TC si y sólo si existen $O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t$, tal que $x = \langle O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t \rangle$ y

1. O es un conjunto no vacío, y si $x \in O$, x es un conjunto finito y no vacío.
 O : el conjunto de los seres vivos.
Introducimos o, o', \dots como variables cuyo dominio es O .
2. Z es un conjunto no vacío, y si $x \in Z$, x es un conjunto finito y no vacío.
 Z : el conjunto de los estados instantáneos de los seres vivos.
3. y es una función de 2 variables cuyo dominio es O, R y cuyo contradominio es Z , tal que $y(o, i) \in Z$.
Notación: $o_i = y(o, i)$
 R es el conjunto de los números reales, entendiéndose intuitivamente que cada número real indica un instante.
 y : función que define el estado instantáneo de un ser vivo.
4. C es un conjunto no vacío, y si $x \in C$, x es un conjunto finito y no vacío, y x pertenece a algún o_i ¹.
 C : el conjunto de las células.
Introducimos c, c', \dots como variables cuyo dominio es C .
5. H es un conjunto no vacío, y si $x \in H$, x es un conjunto finito y no vacío.
 H : el conjunto de los estados instantáneos celulares.
6. h es una función de 2 variables cuyo dominio es C, R y cuyo contradominio es H , tal que $h(c, i) \in H$.
Notación: $c_i = h(c, i)$
 H : función que define el estado instantáneo de una célula.
7. N es un conjunto no vacío, y si $x \in N$, x es un conjunto finito y no vacío.
 N : el conjunto de los núcleos.
Introducimos n, n', \dots como variables cuyo dominio es N .
8. L es un conjunto no vacío, y si $x \in L$, x es un conjunto finito y no vacío.
 L : el conjunto de los estados instantáneos de los núcleos.

¹ Se considera a "célula" como un término TC-no teórico, ya que observaciones de la existencia de células en seres vivos existen desde 1665 (Robert Hook), mucho antes de la formulación de la teoría celular.

9. l es una función de 2 variables cuyo dominio es N, R y cuyo contradominio es L , tal que $l(n, i) \in L$.

Notación: $n_i = l(n, i)$

l : función que define el estado instantáneo de un núcleo.

10. E es un conjunto no vacío.

E : el conjunto de los componentes celulares.

Introducimos e, e', \dots como variables cuyo dominio es E .

11. t es una función biunívoca cuyo dominio es O y cuyo contradominio es $R \times R$, tal que $t(o) = \langle i, i' \rangle$ donde i es el número que designa el instante inicial de vida e i' es el número que designa el instante final.

t : función que adjudica a cada ser vivo un instante inicial y otro final, que debe ser mayor que el inicial.

+++ Se define la función de proyección Π_i ($1 \leq i \leq n$) que al ser aplicada a un n-tuplo ordenado $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ selecciona el i -ésimo: $\Pi_i(\langle x_1, \dots, x_n \rangle) = x_i$

El siguiente predicado define los conceptos TC-teóricos que intervienen en el Modelo potencial:

Def. 2: x es un Modelo potencial de TC ($x \in Mp(TC)$) si y sólo si existen $O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t, t', M, Q, S, m, P, P'$, tal que

1. $x = \langle O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t, t', M, Q, S, m, P, P' \rangle$
2. $\langle O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t \rangle$ es una estructura de datos de TC
3. t' es una función biunívoca cuyo dominio es C y cuyo contradominio es $R \times R$.²

t' : función que adjudica a cada célula un instante inicial y otro final, que debe ser mayor que el inicial.

4. M es una relación triádica entre C, R, Z .

M : es la relación "pertenecer una célula en un instante dado, a un cierto estado instantáneo de un ser vivo".

Decir $M(c, i, o_i)$ quiere decir que la célula c pertenece en el instante i al estado instantáneo de un ser vivo o_i .

$(c) (M(c, i, o_i))$ es el conjunto de células que pertenecen en el instante i al organismo instantáneo o_i .

5. Q es una relación triádica entre E, R, H .

Q : es la relación "pertenecer un componente celular en un instante dado a un estado celular instantáneo".

$Q(e, i, c_i)$ quiere decir que el componente celular e pertenece en el instante i al estado instantáneo celular c_i .

² Puede llamar la atención que perteneciendo C a la estructura de datos sea t' una función TC-teórica. La razón es que el hecho de que una célula tenga un instante inicial y otro final (ciclo vital) no surge inmediatamente de su observación, sino que forma parte de la teoría.

$(\hat{e})(Q(e, i, c_i))$ es el conjunto de todos los componentes celulares que pertenecen en el instante i al estado celular instantáneo c_i .

6. S es una relación triádica entre L, R, H .
 S : es la relación "estar incluido un núcleo instantáneo, en un instante dado, en un estado celular instantáneo".

(n_i, i, c_i) quiere decir que el estado nuclear instantáneo n_i , está en el instante i incluido en el estado celular instantáneo c_i .

7. m es una función biunívoca cuyo dominio es C y cuyo contradominio es N .
 m : función que adjudica a cada célula, un núcleo.
 Notación: $n=m(c)$

8. P es una relación binaria entre elementos de C .
 P : es la relación "proceder una célula de otra célula por fusión"
 $P(c, c')$ si y sólo si
1. $\prod_1(t'(c)) = \prod_2(t'(c'))$
 2. para $i = \prod_1(t'(c)), (\hat{e}')(Q(e', i, c'_i)) \quad (\hat{e})(Q(e, i, c_i))$

9. P' es una relación binaria entre elementos de C .
 P' : es la relación "proceder una célula de otra célula por división".
 $P'(c, c')$ si y sólo si,
1. $\prod_1(t'(c)) = \prod_2(t'(c'))$
 2. para $i = \prod_1(t'(c)), (\hat{e})(Q(e, i, c_j)) \quad (\hat{e}')(Q(e', i, c'_i))$

10. $P = P \cup P'$
 P : es la relación "proceder una célula de otra célula por fusión o por división".

El siguiente predicado define el Modelo de la TC. Adviértase que en Def. 2 se caracterizan conjuntos, funciones y relaciones a través de condiciones que se refieren a cada una de estas entidades por separado. Al introducir el Modelo se introducen condiciones referidas a esas mismas entidades en su conjunto ("cluster laws").

Def. 3: x es un Modelo para TC ($x \in M(TC)$) si y sólo si $x = \langle O, Z, y, C, H, h, N, L, l, E, t, t', M, Q, S, m, P, P' \rangle$ y

1. $x \in M_p(TC)$,
2. para todo o , y para todo i tal que $\prod_1(t(o)) \leq i \leq \prod_2(t(o)), o \in O$ si y sólo si,
 - 2.1. $o_i = (\hat{c})(M(c, i, o_j))$ y $o = \prod_1(t(o)) \leq j \leq \prod_2(t(o)) \leq k \leq$
 - 2.2. y para todo c , tal que $c \in o_i$ y para toda j tal que $\prod_1(t'(c)) \leq j \leq \prod_2(t'(c))$,
 - 2.2.1. $c_j = (\hat{e})(Q(e, j, c_j))$

2.2.2. $c =$

2.2.3. $\prod_1 (t'(c)) \leq k \leq \prod_2 (t'(d))$
 para toda c_j existe un n tal que $S(n, j, c_j)$ y

y $n = m(c)$

$\prod_1 (t'(c)) \leq k \leq \prod_2 (t'(c))$
 y $n = m(c)$

2.2.4. existe una c' tal que $P(c, c')$.

III. Leyes especiales

Las leyes especiales de esta teoría se refieren al diverso modo de origen de las células, ya sea por fusión de otras dos células (Fecundación) o por división de una célula madre (Mitosis).

Fecundación: F es una relación triádica entre elementos de C .

F : es la relación "ser una célula producto de la fusión de otras dos".

$F(c, c', c'')$ si y sólo si, siendo $i = \prod_1 (t(o))$, se cumple que,

1. ce_0 , y para todo $x \in o$, $x=c$
2. $P(c, c')$ y $P(c, c'')$ y $c \neq c'$.
3. $(\hat{e})(Q(e, i, c_j) = (\hat{e}') (Q(e', i, o'_j) \cup (\hat{e}'') (Q(e'', i, c'_j))$.

División celular: K es una relación triádica entre elementos de C .

k : es la relación "dividirse una célula en dos células".

$K(c, c', c'')$ si y sólo si, 1 $P'(c', c)$ y $P'(c'', c)$,

2 Si $i = \prod_2 (t'(c))$, entonces

$(\hat{e})(Q(e, i, c_j) = (\hat{e}') (Q(e', i, c_j)) \cup (\hat{e}'') (Q(e'', i, c_j))$.

Conclusiones y Discusión

En primer lugar, creemos haber corroborado la sencillez del método de Sneed para la axiomatización de teorías empíricas. Pero si se comparan nuestros resultados con los obtenidos de la axiomatización de teorías físicas mediante la misma metodología, se advertirán las dificultades inherentes a las teorías biológicas. Estas contienen, en relación a aquellas, un mayor número de enunciados de nivel 1 y nivel 2, responsables de esta situación.³

Se corrobora asimismo, que en una teoría expuesta en lenguaje ordinario, se expresa mucho más de lo que aparentemente se dice, lo cual es de esperar, dada la capacidad

³ Los dos niveles se caracterizan por utilizar vocabulario lógico y empírico exclusivamente, sólo que las de nivel 1 son singulares y las de nivel 2 contienen cuantificadores.¹¹

del lenguaje coloquial de resumir mucha información. En este sentido, la axiomatización destaca contenidos que estaban implícitos o escondidos en la enunciación en lenguaje ordinario de la teoría. Fue imprescindible tomar en cuenta en nuestros axiomas el factor "tiempo", el cual no aparece mencionado en absoluto en la exposición corriente. Pero es dable advertir que, así como se iluminan algunos contenidos, otros pueden perderse. Ya se ha sugerido al comienzo de esta presentación que la afirmación "Todo organismo está formado por células" alude al agregado físico, y no al conjunto abstracto y matemático. Entonces surge la cuestión de si es posible agotar, mediante una formalización axiomática, el contenido de una teoría.

Por fin debe señalarse, que por medio de la axiomatización la contrastabilidad de la teoría en cuestión se hace más nítida, se conoce más exactamente qué es lo que se está contrastando. Entre otras cosas, esto permite una mejor elucidación del papel que la teoría ha desempeñado, en la historia "interna" de la respectiva disciplina.

En síntesis, hemos presentado el primer intento de axiomatización de la teoría celular, una de las más importantes teorías biológicas, utilizando la metodología de formalización conjuntística informal de Sneed-Stegmüller. Creemos que los resultados obtenidos corroboran la validez del ensayo y estimulan a superar sus eventuales inconsecuencias.

Referencias bibliográficas

- 1 Sneed, J. D., *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, 1971.
- 2 Stegmüller, W., *Estructura y dinámica de teorías*. Barcelona, Ariel, 1983.
- 3 Moulines, C. U., A Logical Reconstruction of Symple Equilibrium Thermodynamics. *Erkenntnis* 9: 101-130, 1975.
- 4 Balzer, W., A Logical Reconstruction of Pure Exchange Economics. *Erkenntnis* 17: 23-46, 1982.
- 5 Balzer, W.; Dawe, C. M., Structure and Comparison of Genetic Theories: (I) Classical Genetics. *Brit. J. Phil. Sci.* 37: 55-69, 1986.
- 6 Woodger, J. H., Studies in the Foundation of Genetics. En: Henkin, L. et al. (eds.) *The Axiomatic Method*. North Holland, 1959, pp. 408-428.
- 7 Balzer, W.; Dawe, C. M., loc. cit. y Balzer, W.; Dawe, C. M., Structure and Comparison of Genetic Theories: (2) The Reduction of Character-Factor Genetics to Molecular Genetics. *Brit. J. Phil. Sci.* 37: 177-191, 1986.
- 8 Albarracín Teulón, A., *La Teoría Celular*. Madrid, Alianza, 1983.
- 9 De Robertis, E. D. P.; De Robertis, E. M. F., *Biología celular y Molecular*. Buenos Aires, El Ateneo, 1981.
- 10 Balzer, W.; Dawe, C. M., loc. cit.
- 11 Klimovsky, G., Estructura y validez de las teorías científicas. En: Ziziemsky, D. (ed.). *Métodos de investigación en psicología y psicopatología*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, pp. 11-40.

La revolución de Pigmalión

José A. Mainetti

El presente estudio quiere ser una interpretación de la actual revolución biológica y bioética, desde el punto de vista de la antropología filosófica y la filosofía de la cultura. Primeramente se trata de inscribir dicha revolución científica, tecnológica y moral, en el contexto conceptual e histórico de las "revoluciones culturales", transformaciones bruscas, sustanciales y perdurables en la evolución de la humanidad. En segundo término se describe el carácter antropoplástico o pigmaliónico de la nueva biología y su arte biogenético, que definiría una nueva revolución cultural, biohistórica y bioética, transformadora o remodeladora de la "naturaleza" humana. Por último se aprecia el reto de la era tecnológica a la racionalidad práctica y se miden las relaciones entre ciencia y ética en el área de la biomedicina, donde la ambivalencia fundamental del hombre se proyecta sobre el cambio de la vida y la mentalidad humanas que anuncia nuestro *fin de siècle*.

1 - Las revoluciones culturales

La originaria característica del hombre como ser viviente —la diferencia o alteridad antropológica, según la entendemos hoy— consistiría en su deficiencia biológica respecto del animal, que está ajustado al medio natural y por tanto no modifica a éste sustancialmente. El hombre, en cambio, desadaptado a la Naturaleza por su inespecificidad orgánica, es el "creador y la criatura" de la cultura, artífice y producto de un mundo propio en continuo proceso de transformación, por el cual a la vez se humaniza la Naturaleza y se realiza la Humanidad.

El concepto de "revoluciones culturales" suele aplicarse a aquellas transformaciones en el proceso de civilización que sobrevienen con carácter acelerado, radical y permanente.¹ Las revoluciones culturales —si no se restringe su concepto a los cambios brus-

¹ Cf. R. Maliandi, "De la revolución de Triptólemo a la crisis planetaria", en *Cultura y conflicto*. Biblos, Buenos Aires 1984. Conste aquí cuánto el presente estado se ha inspirado en este otro tan penetrante y fino de Maliandi.

cos de los valores y modos de conducta, creencias y actitudes de un grupo— consisten materialmente en modificaciones de la biosfera por la tecnosfera, de la naturaleza por la cultura, de la vida por el arificio, del ecosistema por el antroposistema y son por tanto “biológicas” en el más amplio sentido. Ilustrativas al respecto son dos auténticas revoluciones culturales en la prehistoria de la humanidad: el proceso de hominización y la justamente llamada “revolución neolítica”.²

La primera revolución cultural, en el límite de la evolución biológica, fue la revolución hominizadora, instauradora del *regnum hominis*, la serie evolutiva en el linaje que lleva el hombre actual, esto es el árbol genealógico del orden de los primates, la familia de los homínidos, el género *Homo* y la especie *sapiens*. La antropogénesis constituye una verdadera revolución dentro de la evolución biológica—no sólo por la relativa aceleración de un proceso evolutivo que para el género *Homo* se inicia hace dos millones de años y culmina en la cultura paleolítica superior, 40.000 años atrás— sino también por la ruptura en la continuidad de la evolución biológica que significa el *novum* humano como peculiaridad orgánica, esa naturaleza “carencial” y originalidad somática inespecializada, en la cual hunde sus raíces el fenómeno cultural. Para la antropología prehistórica, ambas series de fenómenos, biológico y cultural, según los respectivos registros paleontológico y arqueológico, señalan el paralelismo y probablemente la interacción, entre la evolución genética y la técnica, la coincidencia del tipo funcional homínido (bipedalismo, manualidad, cerebralización) y las industrias líticas, cuyos prolongados estereotipos evocan un desarrollo más orgánico que cultural hasta el paleolítico superior, para de allí separarse, por un lado el progreso acelerado de las técnicas, por el otro un aparente estancamiento del equipo neurológico del hombre.³ A partir de ese momento, el más decisivo y revolucionario en la historia de *sapiens-sapiens*, se inicia la humanidad moderna, liberada de los condicionamientos biológicos de la humanidad primitiva: surgen nuevas formas de convivencia y nuevas dimensiones de la existencia humana (¿humanización?), el arte rupestre, los ritos funerarios y el lenguaje, que emancipará la tecnicidad de la somaticidad, y conducirá a través de la revolución neolítica el tiempo histórico propiamente dicho.

La segunda gran revolución cultural que registra la historia humana ha sido precisamente denominada por Gordon Childe “revolución neolítica”, ocurrida hace unos 10.000 años e identificada con la invención de la agricultura y la ganadería, el cultivo de plantas y la cría o domesticación de animales.⁴ La cultura neolítica, más que por la “piedra pulimentada” que da nombre a esa edad, se caracteriza por las técnicas de producción que desplazan como base económica a las técnicas de recolección (la caza, la pesca y la utilización destructiva de los bienes naturales). No es difícil comprender de qué manera la cultura agrícola y pecuaria configura la revolución cultural por antonomasia (la palabra “cultura” hunde sus raíces en la tierra, significa en latín el “cultivo” del campo, y luego metafóricamente se aplicará a la *cultura animi* y al “culto” de los dioses). La cultura agrícola tiene por base procesos tales como la siembra, el regadío, la fertilización, la cosecha y el almacenamiento, determinantes de una actividad económica compleja (inver-

² *Ibid.*, p. 159.

³ Cf. F. Tineland *La Différence Anthropologique (Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice)*, Aubier, París 1977, p. 147. El autor remite a los clásicos trabajos de A. Leroid-Gourhan sobre la comparación entre ambas curvas de fenómenos, la que expresa el progreso de las técnicas y la que expresa la evolución física del artesano.

⁴ G. Childe *Qué sucedió en la historia*. La pléyade, Buenos Aires 1982.

sión, capitalización, ahorro, comercio), reglada por los ciclos naturales de la tierra nodriza. El modo de vida, de nómada se hace sedentario y urbano, y con el urbanismo se transforman todos los esquemas sociales ("civitas": la ciudad, es literalmente el eje de la "civilización"). La sociedad se organiza según la distribución de la tierra, la división del trabajo, la distinción de clases sociales y la institución del Estado como órgano máximo de control. El proceso de civilización se vuelve incontenible con el perfeccionamiento de la tecnología agropecuaria y el milagro de la escritura, a partir de la cual la historia se acelera con el comercio, las comunicaciones, la guerra y la expansión demográfica favorecida por la abundancia de alimentos.

En el mundo moderno la "revolución" es la norma del curso histórica: revolución científica, técnica, política, industrial y pos industrial. La llamada revolución industrial es consecuencia de las primeramente nombradas (por ej., la máquina a vapor y el liberalismo burgués) y configura la civilización planetaria y la imagen tecnológica del mundo que desembocan en la crítica situación actual. En la línea de máxima prolongación revolucionaria de la civilización industrial, surge hoy la perspectiva de una nueva revolución cultural, la "revolución Biológica", cuyo umbral imperceptible estaríamos trasponiendo los hombres del último cuarto del siglo XX. Interesa entonces señalar en qué sentido la revolución biológica no sólo constituye una "tercera revolución industrial" —nueva era tecnológica por convergencia de la biología y de la informática, prefigurada por la fábrica molecular y la inteligencia artificial— sino que también representaría una auténtica revolución cultural, hipotéticamente comparable a las otras dos de la prehistoria, la hominizadora y la del neolítico. Las tres son revoluciones culturales, y "biológicas" en distintos respectos, porque implican una transformación del mundo por la técnica y de la naturaleza de ésta, transformación del artificio y del sentido de la técnica, innovaciones radicales en la relación antropocósmica. Esos tres sentidos revolucionarios, que juntos configuran una suerte de dialéctica de la tecnicidad, se dejan aprehender intuitivamente por tres respectivas figuras de la mitología clásica: Prometeo, Triptólemo y Pigmalión.

La revolución tecnológica de Prometeo, el titán que roba el fuego, o sea el hombre del paleolítico superior, consiste en el logro de un equipamiento extracorpóreo o episoma que le acomoda a la Naturaleza, para él originalmente incómoda: armas, herramientas, vestidos, vivienda... todo un repertorio artefactual de carácter "naturalmente" protético. El sentido prometeico de la técnica es la adaptación del hombre al medio, pues el útil o artificio imita los órganos de los animales —que son verdaderos instrumentos, como la trompa del elefante o las piezas del cangrejo— y por tanto prolonga los poderes del cuerpo en función ortopédica. El fuego es el elemento que caracteriza real y simbólicamente la primitiva culturación.⁵

Triptólemo —el príncipe de Eleusis a quien según la leyenda Ceres revelara el secreto de los cereales y la difusión de las artes agrícolas— representa en la mitología griega la saga de la revolución neolítica, esto es la cultura del cultivo o labor de la tierra, con lo cual el hombre interviene en la Naturaleza no ya como depredador sino como productor, modificando el juego de la selección natural y creando sus propias fuentes de alimentación. El sentido de la técnica en Triptólemo (muy bien ha sabido verlo Maliandi, recordando la siguiente expresión de Ortega) es "lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto".⁶ El artificio ya no consiste en el "ar-

⁵ Véase para más amplio tratamiento del tema, mi trabajo "De hominis infirmitate o la antropología prometeica", *Quirón* 1984, 15, 2. 68:71.

⁶ R. Maliandi, *op. cit.*, p. 166.

tefacto” o prótesis prometeica, prolongación natural del cuerpo, sino en el “artilugio” mediante el cual el hombre deja de acomodarse a la Naturaleza, para someter ésta a sus necesidades y deseos.

Otra figura de la mitología clásica sirve para caracterizar la revolución biológica de nuestro tiempo, ésta que es acaso una tercera revolución cultural en el sentido que hemos venido definiendo. Se trata de Pigmalión —el escultor misógino que se enamora de la estatua femenina por él creada, y que con el favor de Venus logra darle vida y ganarse su amor— cuya leyenda recoge Ovidio en *Metamorfosis*.⁷ El sentido pigmaliónico o antropoplástico de la técnica, como enseguida veremos, consiste en el arte de esculpir o remodelar la propia naturaleza humana. Este es justo el sentido de la actual revolución biológica y bioética.

2 - La revolución biológica

Se habla hoy de una “revolución biológica”, con respecto al extraordinario desarrollo científico y tecnológico en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud. Si la primera mitad del siglo estuvo dominada por la Física, relativista y cuántica, la fisión atómica y la energía nuclear (y la conciencia moral de sus aplicaciones en la Segunda Conflagración Mundial), a partir de los años 50 toma el relevo la Biología, molecular y genética, con sus tan fascinantes posibilidades técnicas como inquietantes responsabilidades éticas. La nueva biología es a tal punto revolucionaria que resulta plausible la hipótesis de una nueva revolución cultural, o, si se prefiere, de una tercera “revolución biológica” en el devenir de la humanidad. A diferencia de las dos anteriores revoluciones en la Edad de Piedra, el hombre ya no está limitado a adaptarse al medio como lo hizo en el paleolítico, ni a modificar su ambiente como desde el neolítico lo viene haciendo por 10.000 años y en escala planetaria con la civilización industrial, sino que tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y controlar la propia evolución biológica.

De todos modos el carácter revolucionario de la actual biología se aprecia singularmente en la técnica genética, que representa una nueva intervención del hombre en la naturaleza. Desde la revolución neolítica la humanidad ha introducido siempre modificaciones genéticas en plantas y animales por los métodos de reproducción tradicionales. Pero con la ingeniería genética se ha superado la barrera de la especie, para compatibilizar información hereditaria sin utilizar las terminales normales (sexuales), haciendo así posible un inédito intercambio de material genético entre las diversas especies. Es este poder de manipular la materia básica de la vida, y la voluntad de controlar la evolución y transformarse a sí mismo, lo que hace del hombre actual un moderno Pigmalión.

El sentido pigmaliónico de la técnica es el arte de esculpir o remodelar la naturaleza humana. Si el artificio se define en Prometeo por el “artefacto” (el aparato ortopédico o compensatorio de la cultura), y en Triptólemo por el “artilugio” (el secreto para someter la naturaleza), en Pigmalión se trata de lo “artístico”, la creación de lo único no-natural en el mundo. El mito consagra, en efecto, el *ethos* artístico —la inconformidad del hombre con la naturaleza y su afán de trascenderla— y el poder divino de engendrar la vida, el arte biogénico, mejor que Prometeo o que Fausto de cuenta Pigmalión del sentido de la búsqueda científica y filosófica, la piedra filosofal, el secreto de todas las investigaciones humanas, el sueño que las anima; el saber *del* cuerpo, la ciencia de ese poder,

⁷ Ovidio *Metamorfosis*, Bruguera, Barcelona 1983, pp. 309-311.

el arte de reproducir y reparar la vida, la creación de nuevos cuerpos a conciencia y voluntad.

El nacimiento de la bicética en los últimos años es signo de respuesta a una revolución biológica que ha comenzado ya como revolución cultural, en el sentido pigmaliónico descripto. La novedad terminológica y conceptual de la disciplina refleja el cambio de *bios* y *ethiké*, las nuevas relaciones entre la vida y los valores humanos. Por un lado la actual biomedicina como poder transformador de la naturaleza viviente en general, y de la naturaleza humana en particular. Por el otro el *ethos* del hombre moderno como voluntad de dominio o control de su condición biológica, la aspiración a liberarse de los determinismos naturales, subordinando la lógica de la vida a la lógica de la existencia.

Que la anatomía sea el destino —según sentenció Freud— no parece hoy fórmula conforme a la vida del hombre en su condición más carnal, si observamos los cambios que aparece la revolución biológica en la natalidad, la sexualidad y la mortalidad de nuestro tiempo. Nacer, procrear y morir son tres verbos que se conjugan de distinto modo a partir de los métodos contraceptivos, las tecnologías reproductivas y las prácticas de terapia intensiva. Cunde un nuevo *ethos* contraceptivo (disociación sexualidad-procreación), reproductivo (responsabilidad genética) y tanático (derecho a morir). En estos ejemplos de la realidad bioética corriente se advierte el *ethos* del control de la vida y del dominio sobre la naturaleza biológica del hombre, el *ethos* de la revolución antropoplástica o de Pigmalión. Hasta qué punto es posible y lícita la manipulación de la naturaleza humana, constituye el desafío de la bioética, la hija de nuestro tiempo por las relaciones de *bios* y *ethiké*.

3 - La ambivalencia de Pigmalión

La bioética —el estudio de los problemas morales que surgen en el área de las ciencias de la vida y la atención de la salud— se inscribe en el contexto de las relaciones entre ciencia y ética, fenómeno de confrontación característico de nuestra era tecnológica. La humanidad es hoy más consciente que nunca de la ambivalencia de la técnica, del rostro jánico del progreso, del símbolo (y diábolo) pandórico de la cultura, dispensadora de todos los tantos beneficios cuanto maleficios. El poder inédito alcanzado por la técnica (el mítico) fuego prometeico se asimila al calor del sol, la energía nuclear) y el *athos* de sus posibilidades ilimitadas como la cosa más “natural” del mundo, han despertado la conciencia moral y axiológica de la ciencia. “Los físicos hemos conocido el pecado”, habría afirmado Oppenheimer a raíz de Hiroshima, inicio histórico de la pérdida de la inocencia, bien pronto seguida por la “caída terrenal”, con la degradación de la biósfera y demás pecados capitales de la civilización avanzada.

Hay pues una crisis “bio-ética” como telón de fondo en el nacimiento de la disciplina de ese modo bautizada. Crisis vital, a la postre de supervivencia, para cuyo diagnóstico se conjugan, entre otros síntomas, el deterioro del medio ambiente y el desgaste de los recursos naturales, la superpoblación, la decadencia genética y el potencial apocalipsis nuclear. Y crisis ética, desfondamiento de criterios morales universalmente válidos, falta de consenso mínimo en los valores fundamentales, que no puede remediarse por la técnica ni la política y profundiza la discordia entre los hombres. No es extraño entonces que, frente al optimismo progresista de la civilización del bienestar y los logros indudables de la racionalidad científica y tecnológica, surja un renovado pesimismo antropológico e histórico, propio de tiempos “anormales”, de crisis vital y normativa. La revolu-

ción biológica y la bioética pueden ser una respuesta al desafío que afronta la humanidad actual, si la biología y la ética se conjugan para el necesario cambio de la vida y la sensibilidad humanas.

Todos estos motivos confluyen a la ansiedad profunda que en el hombre actual despierta la bioficción de la humanidad futura. La revolución biológica rehabilita el fantasma de Frankenstein, ciertamente, pero con mayor realismo pone de manifiesto la ambigüedad de una utopía biohistórica. Considérese el siguiente texto de Jean Rostand: "Prolongación de la existencia, elección del sexo del hijo, fecundación póstuma, generación sin padre, transformación del sexo, embarazo en matriz, modificación de los caracteres orgánicos antes o después del nacimiento, regulación química del humor y el carácter, genio o virtud por encargo...; todo esto aparece desde ahora como hazaña debida o hazaña posible de la ciencia de mañana".⁸ Con fina ironía da el texto a entender el doble rostro de la revolución biológica, su poder y su fragilidad, su ambiguo sentido de liberación y manipulación, humanización y deshumanización.

Pigmalión, el artista que anima la estatua salida de sus manos, el que por su creación se ha separado de la vida y luego identificado en plenitud con ésta, es símbolo de la ambivalencia del hombre respecto de la naturaleza, a la vez límite y norma, resistencia a superar y modelo a imitar.⁹ La revolución biológica presta apoyo a la idea —ella misma revolucionaria en la antropología filosófica— de que no existe una naturaleza humana. Pero ello en modo alguno significa, como dice el Hermano Mayor en 1984 de Orwell, que "la naturaleza humana es creación nuestra". El *ethos* pigmaliónico o antropoplástico presenta esta ambivalencia: por un lado es expresión de antropologismo, posición del hombre como medida de todas las cosas y voluntad de dominio sobre la naturaleza cósmica; por el otro lado es manifiesto naturalismo, promoción del cosmos como orden universal en el que el hombre encuentra ser y sentido. Tal dualidad acusa la revolución cultural que hoy nos propone la biología, el contraste que ejemplifican una técnica genética y una ética del gen, para la humanidad que conjuga bebés de probeta y muñecos con sexo. La bioética tendrá que ser la respuesta equilibrada, evolucionada, a la confrontación antropocósmica de la revolución biológica en que estamos.

⁸ Citado por P. Laín Entralgo *Antropología Médica* Salvat, Barcelona 1984, p. 505.

⁹ El mito de Pigmalión como símbolo de la condición humana consiste en la ambivalencia del deseo atrapado en la finitud del cuerpo. El artista pretende escapar de la "carne", rechaza la naturaleza —el sexo que es su servidumbre— para abrazar la materia más noble del arte, pero cuya forma en definitiva es la vida misma, que implica, los contrarios. Desde Aristóteles, la relación cuerpo-alma entendida hilemórficamente se ha valido del tema de la estatua, o sea la ontología del artificio. "Todo el cuerpo humano es así; como construcción no está mal, pero como material, un fracaso: la carne no es un material, sino una maldición", dice el protagonista de la novela de Max Frisch *Homo Faber*. La ciencia y la técnica persiguirían el poder de Pigmalión de engendrar un nuevo cuerpo a partir de la "fórmula" o secreto de la vida. En todo caso una época verdaderamente revolucionaria se avecina con la posibilidad de remodelar la naturaleza humana. Y con esta posibilidad también la de una segunda caída, al probar del otro árbol, el de la vida, que junto con el del conocimiento del bien y del mal, se encontraba en el paraíso.

La falacia decisionista

Ricardo Maliandi

El "decisionismo" puede definirse como una teoría ética y política según la cual la obligatoriedad de las normas no reside en su fundamentación, sino que está determinada por la *decisión* de alguien con autoridad. La fórmula decisionista clásica, inevitablemente citada cada vez que se toca esta cuestión, es la famosa frase de Hobbes: "*auctoritas, non veritas facit legem*". En favor del decisionismo suele argumentarse que los hombres, de hecho, obran por decisiones, y que incluso tienen que hacerlo así, debido a la temporalidad propia de la acción: nunca es posible resolver los problemas de la praxis por la mera reflexión racional, sino que llega el momento en que hay que inferir a ésta un *corte* (recordemos que *decidere* significa, precisamente, "cortar"). Hobbes mismo no sostenía una postura irracionalista; pero sólo reconocía la racionalidad éticamente neutral, y trataba de mostrar cómo ésta puede ponerse al servicio del natural interés egoísta de los hombres y resolver así —mediante el cálculo prudente de la adecuación de los medios a los fines y supuestos (como el de la supervivencia)— los problemas de la ética y de la política. Los fines, en cuanto tales, no son determinados por la razón. Aunque Hobbes había independizado la ética de la metafísica, no pudo, por eso, desarrollar una ética reflexiva, argumentativa, como hubo de llevarla a cabo más tarde Kant. La cuestión del decisionismo está estrechamente ligada a la de la posibilidad de una razón práctica, o, lo que es equivalente, a la de la fundamentación racional de normas morales.

Otras formas, ya clásicas también, del decisionismo, fueron desarrolladas en nuestro siglo por pensadores como Max Weber, Carl Schmitt y Jean-Paul Sartre. En todos ellos hay, pese a las innegables divergencias que podrían señalarse, cierto núcleo común en lo referente a la argumentación con que se defiende la teoría decisionista. Creo que en ese núcleo se comete una falacia, asimismo común, que trataré de mostrar, dentro de los límites disponibles, en dos filósofos representantes del moderno liberalismo: Karl Popper y Hermann Lübbe.

En Popper se trata de la conocida y paradójica "decisión irracional por el racionalismo".¹ La pretensión popperiana, si bien ha servido para poner en evidencia el hecho

¹ Cf. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, 2 tomos, 2ª ed. con *Addenda* en t. II, London 1951, t. II, p. 224 y sigs.

de que incluso la ciencia considerada “valorativamente neutral” tiene ineludibles presupuestos normativos, resulta autocontradictoria precisamente en su alusión al carácter “irracional” de esa normatividad. Esto se aprecia bien cuando se lo observa desde las perspectivas en que lo han hecho Habermas² y Apel.³ Particularmente la “pragmática trascendental” de este último revela que la decisión por una forma racional de vida, por un “*criticalist frame*”, no puede ser equivalente a una “elección irracional”. Si una elección ha de tener, en definitiva, algún sentido, ella tiene que presuponer lo que Apel llama el “juego trascendental de lenguaje” como su condición de posibilidad; o sea, tiene que presuponer ciertas reglas intersubjetivamente válidas. Esto no quiere decir que toda decisión sea necesariamente racional (por el contrario, es posible que la mayoría de las decisiones humanas no lo sean), sino tan sólo que el carácter racional está implícito en una decisión que se hace en favor del principio de legitimación racional. Puede, y hasta debe, concederse que semejante decisión tiene un sentido *ético*; pero hay que añadir que tal sentido no tiene nada que ver con lo irracional, sino que consiste en la *corroboración volitiva* del principio propio de la racionalidad. Es justamente una decisión que siempre puede renovarse y permitir así la realización de la razón entre los hombres; pero no puede interpretarse en la manera en que lo hace el decisionismo, es decir, como algo que se aparta de la razón o que es previo a ésta, ya que ella ha presupuesto como intersubjetivamente válidas las reglas que procura corroborar. La falacia popperiana consiste en creer que el irracionalismo puede ser defendido sin contradicción. Una defensa semejante necesita recurrir a argumentos, y en el acto mismo de argumentar están necesariamente presupuestas las reglas racionales de toda argumentación. Defender el irracionalismo implica, pues, una “contradicción pragmática”, es decir, una contradicción entre el contenido locucionario o proposicional de lo que se dice y el hecho de decirlo, o sea, el contenido “realizativo” (*performative*) inherente a ese “acto de habla” (en el sentido de Searle). Defender el irracionalismo, además, equivale, en tanto rechazo de toda argumentación, a una auto-negación, e incluso a una auto-destrucción. Pero incluso en ese caso quien tome esa decisión tiene que presuponer lo negado, por lo menos mientras comprende su propia decisión en cuanto tal. La falacia del decisionismo se comete porque se sostiene en él la posibilidad de rechazar algo (la razón) que es imprescindible para efectuar precisamente ese rechazo. También hay que preguntarse si, en definitiva, es concebible una situación en que alguien tenga que elegir, realmente, entre lo racional y lo irracional.⁴ Si uno cree alguna vez hallarse en tal situación, quizá esto signifique simplemente que no se advierten las condiciones que posibilitan esa creencia, condiciones que son, en sí mismas, racionales. No es posible pensar en decidirse a favor o en contra de la razón sin hacer valer en tal pensamiento reglas racionales. O, como ha señalado recientemente Dietrich Böhler,⁵ la corroboración volitiva de la norma que exige someter todo al análisis crítico (si uno de veras quiere comportarse “científicamente”) no es una cuestión de motivación personal o

² Cf. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, p. 25 y sigs. y p. 56 y sigs.

³ Cf. K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 tomos, Frankfurt 1973, tomo I, p. 16 y sigs., p. 62; tomo II, p. 149 y sigs., p. 222 y sigs., p. 326 y sigs., p. 405 y sigs. Ver también “El problema de una fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”, en *Dianoia* 1975, p. 141 y sigs.; especialmente p. 171 y sigs.

⁴ Cf. R. WIMMER, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt 1980, p. 56.

⁵ Cf. D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt 1985, p. 358.

de "autocontrol"; tampoco es una cuestión de la validez o la justificación del principio crítico, sino que se refiere a la realización concreta del mismo. Pero Popper cree ver (en lo que él toma por "decisión irracional") algo más que eso, a saber, la obligatoriedad de la norma del examen crítico. Incurre así, según Böhler, en un "existencialismo epistemológico", el cual coincide a su vez con la tesis liberal-tardía según la cual el *factum* del reconocimiento de las reglas de juego de la democracia es suficiente para convertir a ésta en algo "obligatorio". También aquí la alusión a una decisión no fundamentable y no racional incurre en autocontradicción.

Hermann Lübbe, por su parte, se ha preocupado, en varios trabajos,⁶ por demostrar la compatibilidad del decisionismo con el liberalismo, tratando de despejar la presunción de que aquel va necesariamente acompañado de una concepción política totalitaria. Para evitar esa interpretación, comienza por distinguir la obligatoriedad de las decisiones políticas de la obligatoriedad de las pretensiones de verdad (lo cual equivale a distinguir entre las decisiones del legislador, por ejemplo, y las del científico). Cree que el orden político liberal entraña una separación entre la validez y la verdad de las decisiones políticas, y cree también que el decisionismo puede defenderse con tres argumentaciones clásicas provenientes, respectivamente, de Hobbes, Descartes y Kant.⁷ La de Hobbes se apoya en la fórmula ya mencionada y establece en definitiva, según Lübbe, la prioridad de la paz sobre la verdad. "Cuando no se reconoce la separación entre obligatoriedad institucional o procesal por una parte y la obligatoriedad objetiva, por otra, se le exige a uno que siga la voluntad del partido dominante, no sólo porque es la voluntad dominante sino, además, porque el partido tiene razón".⁸ La argumentación de Descartes es la que este pensador usaba en su "moral provisional", y que puede resumirse en la también mencionada urgencia temporal de la vida práctica, que imposibilita la aplicación, a ésta, de los criterios de la ciencia teórica. Entiende Lübbe que Descartes legitima de modo decisionista la validez de la tradición, cuyas normas no se apoyan en "buenas razones", sino en la "imposibilidad de prescindir de ellas". La "falta de tiempo" hace que las acciones no toleren la postergación (a la que se somete el ámbito teórico en la "duda metódica"), y haya que decidir siempre de alguna manera, orientándonos ya sea en lo "más probable", o en la firmeza de la decisión, como ocurre cuando alguien se extravía en un bosque y decide firmemente "marchar siempre derecho en la misma dirección". La legitimación no puede hacerse esperando el consenso, y entonces resulta, según Lübbe, razonable institucionalizar "competencias de decisión". La argumentación de Kant, finalmente, consiste en señalar que la imperfección moral del mundo fáctico hace que la exigencia de actuar, no obstante, moralmente, sólo pueda ser fundamentada de modo decisionista. Hay que decidirse en favor de la moralidad aun sin tener certeza de si esto servirá para promover la felicidad. El hombre sólo puede dominar sus intenciones, no los efectos de su acción.

Creo que la falacia decisionista aparece en las interpretaciones que hace Lübbe de esos argumentos clásicos. Por lo pronto, si bien es admisible y de hecho habitual considerar decisionista a Hobbes, ello no resulta tan evidente en Descartes, y parece, en cam-

⁶ Cf., porej., H. LÜBBE, *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg 1971; *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975; "Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers", en: W. DELMÜLLER, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, p. 38 y sigs.; *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, trad. y selección de E. Garzón Valdés, Barcelona, 1983, p. 51 y sigs.

⁷ Cf. H. LÜBBE, *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, ed. cit., p. 53 y sigs.

⁸ *Ibid.*, p. 56.

bio, altamente discutible con respecto a Kant. Pero la falacia a que aludo no se refiere a tales interpretaciones, sino a la comisión de contradicciones derivadas de una separación demasiado estricta entre lo teórico y lo práctico. Una paz sustentada en el error no sólo parece de sospechosa estabilidad, sino que no puede ser defendida consistentemente, en el mismo sentido en que, según vimos, no puede ser defendido consistentemente el carácter irracional de la decisión en favor de la razón. Quien otorgue razón al "partido dominante" basándose en una confusión entre obligatoriedad institucional y obligatoriedad objetiva, por otra parte, tampoco será demasiado consecuente con esta última, que, bien entendida, se opone a lo meramente *partidario*. La "urgencia temporal" es, sin duda, un argumento de peso: es cierto que la finitud de todo lo humano obliga a tomar decisiones para la acción. Pero una cosa es no decidir y otra, muy distinta, decidir precipitadamente. Parece que aquí se requiere un término medio al modo aristotélico. Las decisiones deben *orientar* la acción; pero ¿cómo podrían hacerlo si no orientándose, a su vez, en una razón lo más "objetiva" posible? Cuando se pone el acento en la decisión, no sólo se deja sin respuesta la cuestión de cómo orientar la acción, sino que incluso se imposibilita la búsqueda de respuesta. La falacia, sin embargo, se hace patente sobre todo en lo siguiente: la *teoría* decisionista no puede ser "mera" teoría, ya que, por una parte, ella está, como el propio Lübbe lo ve, "comprometida" con la acción (ella expresa una manera en que la acción incide sobre el teorizador, y ella influye además necesariamente en la acción del teorizador y en la de su interlocutor); y, por otra parte, ella no puede reclamar para sí una evidencia objetiva como la que puede reclamar otro tipo de ciencia, "no comprometida", o *menos* comprometida. Entonces cabe preguntar, de nuevo, si su "validez" es comparable a la de las decisiones políticas o a la de las pretensiones de verdad. En la interpretación de Kant, Lübbe presupone la exclusividad, para el ámbito práctico, de la razón instrumental, ya que incluso las buenas intenciones se entienden como vinculadas a la "esperanza, teóricamente infundada, de mejorar... la situación moral del mundo", y esta situación no se refiere a otra cosa que la felicidad.

Lübbe sostiene, además, y ahora en defensa de Max Weber, que éste no niega la fundamentabilidad de las normas, sino la eficacia de los medios científicos para la "imposición" de ellas. Las normas, sostiene, obtienen validez social (o sea, obligatoriedad efectiva) sólo a través de la decisión. Así, en los debates parlamentarios propios de los sistemas democráticos, esa validez se alcanza con la votación y no con los argumentos. "La votación es el acto decisionista a través del cual precisamente también en los procedimientos democráticos de decisión se concluye el debate. 'Obligatoria' en este caso no es tampoco la 'discusión' sino el resultado de la votación".⁹ Nuevamente estamos aquí, en definitiva, ante el argumento de la "falta de tiempo". Pero cabe preguntar, entonces, qué papel desempeñan las discusiones en los debates parlamentarios. Aunque el consenso no siempre —o acaso nunca— pueda ser alcanzado efectivamente, la democracia bien entendida lo presupone como idea regulativa, y sólo así se explica la apelación a los argumentos racionales. La pragmática trascendental permite también advertir que la diferencia entre los procedimientos de decisión propios de una democracia y los propios de una dictadura consiste en que aquellos pueden ser concebidos en vinculación con la exigencia moral de la formación de consenso. Lo que aquí vengo llamando "falacia decisionista" es también la contradicción en que se incurre cuando esto es negado, y la contradicción en que incurriría un legislador que en sus argumentos renunciara expresamente a esa idea regulativa.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

El imaginario social en el medioevo. Algunos modelos de ideología político-religiosa

Enrique E. Mari

“Todos los miembros ayudan al soberano, es decir el corazón; es perfecta amistad sin envidia, pura obediencia y caridad. De donde debes sentir una semejante amistad hacia tu prójimo que es uno de tus miembros, pues todos somos miembros de Dios, y él el cuerpo”.

Jérôme Pichon (editor e introduc.) Le Ménagier de Paris. Traité Morale et d'Economie Domestique, composé vers 1393 par un bourgeois parisien”.

1. El Modelo didáctico de la ideología del poder. Le Ménagier de Paris

Le Ménagier de Paris, texto en el que aparece fugazmente el singular fragmento que sirve de epígrafe a este trabajo es, conforme reza el título, un tratado de moral y economía doméstica escrito por un burgués parisino anónimo del siglo XIV. Constituye uno de esos manuales que los hombres de la edad media, no menos que los de los otros períodos en la historia, tenían la afición de escribir con fines prescriptivos, tendientes a promover reglas de comportamiento, pautas e instrucciones a seguir por las mujeres en las diversas circunstancias de la vida cotidiana y, sobre todo, en el trato con sus maridos. Pertenece por ello a un género definido de la literatura medieval, el género didáctico dirigido en especial a las mujeres en el hogar con enseñanzas sobre las buenas maneras, el decoro de la conducta y la prudencia en los hábitos. En este sentido pertenece al estilo de otros libros anteriores como *El libro de los modales* de Etienne de Fougères (posterior a 1174), *Sobre los cuatro períodos de la edad del hombre* de Philippe de Novarre (escrito luego de 1265) y *El libro del caballero de la Tour Landry* (1327), obras de la así llama-

da lectura edificante, que señalan el camino de la virtud, la disuasión del pecado y la alabanza del "bienestar del marido que posee una buena esposa".¹

A ella le concierne, por ende, el ser reflexiva, cariñosa, alegre en el lecho y en la mesa disimulando toda desazón, el procurarle buen fuego en invierno y mantener su cama libre de pulgas en el verano. A ella le concierne, en síntesis, recordar sin hiatos el proverbio de la época "según el cual tres son las cosas que ahuyentan al marido del hogar, a saber: las goteras en el techo, el humo de la chimenea y una mujer regañona".

Minuciosas instrucciones le son así impartidas sobre los más múltiples problemas y actitudes: sobre el modo apropiado de pasar su juventud con amigos comunes de la misma posición; de anular el deseo de reuniones y banquetes con señores demasiado encumbrados; de mantenerse erguida, no fijar la mirada, andar, bailar y cantar; de gobernar con prudencia a la servidumbre y los operarios alertándola sobre sus astucias; de criar los caballos y los pájaros, preparar la arena para los relojes, fabricar tinta azul y agua de rosas para el dolor de muelas y la mordedura de perros hidrófobos; cultivar las rosas y violetas, disponer una cena para doce personas en Cuaresma, limpiar las camisas y cottes.

Ahora bien, escrito el tratado de moral y economía doméstica con la particularidad de haber sido redactado por el dueño de casa exclusivamente para su joven esposa, tienen la ventaja de haber hurgado en todos los detalles de la vida real. Esta circunstancia le atribuye un valor histórico y social más general del que permite suponer la omisión y descuido en que han incurrido los historiadores a su respecto. Porque lo que el tratado suministra, en rigor, es el complejo análisis de una casa medieval de cierto rango, sirviendo este análisis de código de interpretación de la vida de la sociedad y de las costumbres más extensas de la época.²

Todo esto acredita, sin lugar a dudas, el mérito de esta pieza pedagógica en el contexto de la historia, su valor de documento, de información y descripción de un modo de organización familiar y social. Pero más allá de este contexto, ¿cuál es su interés en el campo de la teoría política? O más específicamente: ¿qué nos enseña este texto acerca del funcionamiento del dispositivo del poder, según las modalidades propias de un período histórico dado?, ¿en qué juego ideológico se inscriben las reglas de vida y de conducta, básicamente las reglas de "conducta virtuosa" prescriptas por el tratado?, ¿cuáles son las prácticas, las representaciones y creencias que le sirven de antecedente y en qué grado el tipo de imaginario social, en que estas prácticas materiales, representaciones y creencias se enlazan, pervive en nuestra época?

He aquí una serie de interrogantes con los cuales el eje del tratado se desplaza de su contenido doméstico literal a su estructura ideológica. La primera respuesta que brota en este terreno resulta bastante nítida y transparente: lo que está detrás de los precep-

¹ *Le Ménagier de Paris. Traité de morale et d'économie politique*. Fue publicado por primera vez en dos tomos por la Sociedad de Bibliófilos François, en 1846, París. Se sigue el texto de la edición de Chavane, con prefacio de Pierre Gaxotte de la Academia Francesa. Entre las escasas referencias a este texto, un comentario al mismo lo realizan Eillen Power, en *Gente de la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1983, y M. C. Pouchelle en *Corps et Chirurgie à l'Apogée du Moyen Age*, Flammarion, París, 1983.

² A la manera como, con otro régimen de lectura, lo hacen por ej. los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer (1386) verdadero retablo de las costumbres inglesas con las memorables historias de los peregrinos y los fabliaux en su camino a la Catedral. El modelo extremo de "paciencia" de la mujer del *Ménagier*, lo brinda la historia de Griselda en relación a su esposo Gualtero, Marqués de Saluzzo, ofrecido originariamente por Petrarca y adaptado por su discípulo y amigo Giovanni Boccaccio en el *Decamerón* (1394-1353).

tos éticos, de las enseñanzas morales y de la conducta virtuosa que el dueño de casa imparte a su mujer no es otra cosa que un capítulo de las relaciones de poder entre los sexos, del sistema de control y obediencia conyugal basado en la subordinación de la mujer, un tipo, en fin, de potestad visible de los hombres en el hogar patriarcal.

Sin embargo, sólo en párrafos aislados, en forma poco explícita y más bien disimulada, se conecta la subordinación con un tono directo y autoritario de obediencia. Lo que sugiere el discurso del dueño de casa, es que si existe sumisión la sumisión es demandada, reclamada por la esposa y si existe obediencia ésta no es sino la necesaria otra cara de la moneda de la protección marital, su correlato o anverso natural. Natural, tal como la naturaleza, digamos, la ideología, lo exige.

En el sistema de poder familiar que se desprende del tratado, al que podemos llamar modelo de poder didáctico, se delinea un perfil y una imagen para la mujer que poco tienen que ver con la imagen y el espacio que ésta ocupa en otros modelos precedentes en ese tiempo histórico: el de la literatura caballeresca y el de la literatura cortesana.

Analizar las características de estos otros modelos tendrá para nosotros marcado interés, por varias razones. En primer lugar, no sólo porque fueron anteriores cronológicamente sino, además, dominantes respecto al didáctico. Un género, éste, con mucho menos atractivo literario, que pasó en realidad casi inadvertido para los historiadores como antes quedara expresado y, básicamente, ignorado por la teoría política. En segundo término, porque este examen permitirá la irrupción de ciertas modalidades de esta teoría de la ideología del orden social del medioevo más extensos y abarcativos que la relación de los sexos y la familia. Veamos estos modelos.

2. Los modelos de la literatura caballeresca y cortesana

En el primero de estos géneros, el del amor caballeresco y las canciones de gesta, el poder masculino se instaura a través de los mecanismos del desprecio misógeno. La imagen de la mujer queda disociada de los exhaltados valores de coraje, lealtad y generosidad, ajena a la fraternidad de sangre de la comunidad esencialmente viril.

En un mundo rudo, en el que la mujer no toma parte de las acciones guerreras, ella permanece mítica y lejana, limitado su papel a asegurar la descendencia, el linaje, tal como se lo exigen los bellatores, los señores de la guerra, las cruzadas y la rapiña.

La Chanson de Roland es, en este sentido el paradigma más representativo de los poemas épicos. Habiendo renunciado a su sueño de *Paderborn* de anexar nuevas tierras al imperio y fracasado ya su cerco a *Zaragoza*, *Carlomagno*, de regreso en el verano de 778, cruza los Pirineos en plena retirada. *Rolando*, el héroe, se ve atrapado con la retaguardia en el desfiladero de *Roncesvalles*. Puro afán de combatir, no escucha irreflexivamente las voces razonables y prudentes de Olivero, quien lo insta a tafir su famoso cuerno de marfil, llamando en su auxilio al emperador de la cristiandad.³

Desde el comienzo y en el curso de toda la epopeya no ha anunciado la menor nostalgia hacia la bella Aude. Ahora, cuando las cotas amarillas de color enemigo y siete mil clarines le intuyen su inmediato y último destino, ningún recuerdo amoroso evoca en él

³ *La Chanson de Roland*, Hachette, Buenos Aires, prólogo de Joseph Bédier, autor también de *Les Légendes Épiques. Recherche sur la formation de chansons de geste*, Eduard Champion, Paris, 1917.

a su desaparecida prometida. En esas horas cruciales no tiene en mente otro deseo que la muerte lo alcance con la cabeza orientada hacia el suelo rival. Si de amor se trata sólo cabe su amor a Dios, a quien no le complace ni a los ángeles que pueda hombre viviente decir alguna vez que hizo sonar el cuerno por aquellos paganos; a su patria, la dulce *Francia* donde perdería el renombre; a su monarca, Carlos el rey de florida cabellera, barba blanca y altivo continente, siempre protegiéndolos (v. 115), y a sus huestes.

Es harto probable que esta doble actitud, por un lado de extrema fiereza en el combate que le hace traspasar el umbral de la muerte en Roncesvalles y antes lo condujera en su intento de conquistar *Neples* (v. 198) a inundar los campos con el agua de los arroyos para ocultar la sangre de los muertos y heridos por los paganos y, por el otro, su indiferencia y silente reserva ante la mujer amada, no hubiera colocado la figura de Rolando en el centro de la tradición de los cantos de gestas y leyendas, ni transmitido su nombre de generación en generación, de no haber estado ambos elementos profundamente enraizados en el régimen de poder de la alta Edad Media.

En *Los tres órdenes o la imaginario del feudalismo*, Georges Duby, el influyente historiador de las mentalidades desarrolla con rigor el sistema ideológico que le sirve de cobertura. Se trata del postulado de la trifuncionalidad social, símbolo privilegiado de la sociedad autoritaria, jerárquica y basada en la necesaria desigualdad del medioevo, tal como quedara expresado por dos obispos carolingios ambos formados en Reims: *Adalberón de Laon* y *Gerardo de Cambray*.⁴

El postulado es único, tanto por su contenido como por su aplicación concreta a la política del rey Alberto el piadoso, y las proposiciones que lo transportan fueron emitidas casi al unísono en el primer cuarto del siglo XI. La de Adalberón, dice: "En este mundo unos oran, otros combaten, otros además trabajan...". La de su primo Gerardo casi no tiene diferencias: "... desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres, oradores, labradores y guerreros".

Discurso político el de los obispos y retórica de quienes se sienten obligados como *magistri*, como maestros, a recordar al rey capeto cuál y desde cuándo rige el orden del mundo y, en consecuencia, incitarlo a reestablecerlo si algo se aparta del modelo, a reformular las relaciones sociales inadecuadas, a separar el grano de la cizaña, a iluminar la buena ruta, a disipar las tinieblas de quienes se extravían, a dar recompensas y aplicar castigos. En una palabra, a ejercer el poder. Duby lo dice muy limpiamente: en la tradición carolingia, el episcopado es el productor de ideología.

Es verdad que este esquema que tuvo gran éxito como representación de la estructura simbólica del sistema de clases en el medioevo y que reaparecerá, en 1610 aunque inserto en otro juego del poder que el carolingio, a saber el del *Tratado de los Ordenes y Simples Dignidades* de Carlos Loyseau, dataría aparentemente de la traducción libre hecha a fines del siglo IX por Alfredo el grande de Inglaterra de la *Consolación* de Boecio. Pero ninguna versión fue tan tajante como la de Adalberón en su poema *Carmen ad Robertum regem*: "La sociedad de los fieles no forma más que un cuerpo; pero el Estado comprende tres. Pues la otra ley, la ley humana, distingue otras dos clases: nobles y siervos, en efecto no están regidos por el mismo estatuto... Estos son los guerreros, protectores de las iglesias; son los defensores del pueblo, de los grandes como de los pequeños, de todos en fin, y aseguran de un golpe su seguridad. La otra clase es la de los siervos: esta desdichada ralea no posee nada, más que al precio de su pena... Quién podría el ábaco en ma-

⁴ Georges Duby, *Los tres órdenes o la imaginario del feudalismo*, Gallimard, París, 1978. Hay traducción castellana, Ediciones Petrel, Buenos Aires, 1980.

no hacer la cuenta de las penas que absorben los siervos, de sus largas marchas, de sus duros trabajos?”.

Realismo patético el de Adalberón, a este último respecto. En esta sociedad del medioevo, se trate de los francos, de los normandos o los germanos nadie posee, en efecto, semejante ábaco en mano. Quien lo poseyera no habría captado lo más esencial de la trifuncionalidad, el entrelazado último de la red del poder. Además, realismo presagiable y no menos preciso, conforme habrá de comprobarlo siglos más tarde, en 1552, *Tomás Müntzer*, al pretender ajustar parte de las cuentas con el ábaco envuelto entre las arengas demenciales, la violencia y la quimera.

Desde los *Vosgos* a *Austria* y desde *Salzburgo* a *Turingia* el pastor de Allsted agrupa e insurrecciona a treinta mil campesinos, proclama el reino de los cielos, hace desfilar cañones, se toma al pie de la letra el evangelio y el salmo 104: “Arroja el desprecio contra los príncipes”.

Porque estos hombres se proclaman cristianos al igual que Lutero se le acercan, convocan al profeta. No entienden que él es un hombre del orden, un orator, a su manera, para preservar a *Alemania* del desorden de no aceptar los tres órdenes. Lo fuerzan a exhortarlos, es decir, a dirigirles *Exhortación a la paz a propósito de los doce artículos de los campesinos de Suabia*, a demostrarles que su pecado ofende a Dios ya que, sin aprobarlo ni secundarlo, no se ha de resistir el abuso criminal del poder. En su labor teológica, él a quien sus compañeros llamaban “el filósofo”, ha combatido a otros oradores, los de Roma, pero en política ya había escrito pocos años antes a los pequeños miembros de la nobleza arruinada, los Sickingen y los Hutten levantados en armas, las claras palabras de la *Fiel exhortación a guardarse de la rebelión y la sedición*.

A estos meros locos, a las turbas del condado de Mansfeld no hay que escucharlos y el reformador escribe el libelo más corto y violento que haya salido de su mano: *Contra los campesinos homicidas y ladrones*. Y cuando estos rebeldes que entonaban el “Veni Creator”, a quienes su violento panfleto aconsejaba golpear y acuchillar, son cogidos y decapitados asume la responsabilidad haciéndola, como buen profeta, buen ideólogo, buen político, bajar naturalmente del cielo: “Yo, Martín Lutero, yo he asesinado a todos estos campesinos rebeldes porque yo pedí que se los asesinara. Toda su sangre cae sobre mi cabeza. Mas yo la envío, a mi vez, a Dios nuestro Señor. Es él quien ha puesto en mi boca las palabras que yo he pronunciado” (Carta a Caspar Müller).

Es el Señor quien lo ha puesto áspero de lengua y son éstos los motivos que lo han puesto intolerable y fogoso, rápido en la denuncia: en su sermón de iluminado, al cuestionar la triple funcionalidad del orden social, exigiendo que se hicieran comunes los bienes ajenos y olvidando que el bautismo libera las almas, no los cuerpos y los bienes, que los Apóstoles no exigieron que se hicieran comunes los bienes de Herodes y Pilatos, que tampoco el Evangelio establece tal comunidad, Müntzer ha pasado a las filas del diablo y merecido la muerte diez veces tanto del cuerpo como del alma. Ese archidiablo que reina en Mülhausen, ha roto venenoso en forma insolente la obediencia que los campesinos deben a sus señores, los ha cautivado, cegado, endurecido por miles, ha hecho con ellos “lo que su rabiosísimo furor se proponga” (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*).⁵

Müntzer, en síntesis, no es un orator, es un nocivo *peccator* abrasado en el fuego

⁵ Martín Lutero, Escritos políticos. Tecnos, Madrid, 1986.

por él mismo encendido. Un proscrito del emperador, y sobre todo proscrito de Dios al confundir los signos del cielo y ver "en la casa de Dios" una sola.

Algo muy distinto a Müntzer habían pensado los oradores de *Laon y Cambrai*. Para Adalberón, "la casa de Dios que creemos una" está dividida en tres, quedando trazada de aquí en más la tradicional división de la sociedad feudal; oradores, bellatores, laboratores. Existencia de clases, sin dudas, y como venimos de percibirlo, contradicción de clases que Adalberón, reconoce y desconoce al mismo tiempo, alude y elude, según los efectos propios de todo engranaje ideológico; recubriéndolo con la idea imaginaria de la armonía celeste mutada en armonía social, el principio rector de la división del trabajo y el complemento de funciones en el interior del esquema.

Con distinto tono, en la *Gesta de los obispos de Cambrai*, Gerardo no nos dice otra cosa. Uno, Adalberón, el viejo, inquieto por la métrica refinada de sus versos; el otro, Gerardo, el más joven y activo, usando la retórica de orador de asambleas, inquieto por perseguir herejes y hacer brotar un ejercicio de poder en un discurso de paz. Ambos estructurando con la trifuncionalidad y su armonía, la definición misma del orden social y las condiciones para que este orden marche se reproduzca. Para los dos, oradores y pugnatores, obispos y reyes, son delegados directos de *Jesús*, han recibido sin mediación todo el poder de Dios propagado de acuerdo al modelo descendente, han sido instaurados con todo el poder de orar y combatir.

Pero frente a los oradores y los bellatores, los siervos quedó claro, no son vicarios de nadie. No han recibido ningún poder desde lo alto, ni generado ninguno desde lo bajo. Su estatuto, a lo sumo, no pasa de una "*malheureuse engeance*", ralea como dice Adalberón, que nada posee, que no podrá intentar fuera de la historia como drama, ni ajuste de cuentas, ni ábaco de carencias. Ralea también para Lutero, a quienes Dios tuvo que ponerles la viga en sus ojos para que olvidaran la paja en el ojo de los príncipes.

¿Cómo postular, entonces, sin la enérgica operatividad de la ideología, sin una práctica peculiar de entrecruce y potenciación entre lo político y lo teológico, la armonía en el interior del esquema? Además: el hecho de que los hombres que rezan y los príncipes hayan recibido el poder de Dios ¿garantiza la armonía entre ellos?

Varios siglos de la historia, los que corren entre el V y XV, han sometido a prueba la compatibilidad y armonía de poder entre oradores y bellatores, disconforman un pacificado reparto de supremacías entre unos y otros, revelan el carácter pendular de las relaciones de fuerza y ponen en la superficie sucesivos cambios y reestructuras en el orden social.

Los historiadores saben de las luchas y enfrentamientos entre el papado y el imperio. Han documentado que a fuertes afirmaciones de las funciones jurisdiccionales y de primacía de la iglesia, se sucedieron inmediatas reacciones maximalistas del poder temporal, que los enfrentamientos tuvieron diversos desenlaces, que a veces las prerrogativas se inclinaban a favor de los hombres que rezan y otras de los que combaten. Están en condiciones de hacer un escrutinio acabado de las distinciones entre las estructuras cesaropapistas y cristocéntricas.

En la historia real del orden social el compromiso no fue la regla: la soberanía correspondía o al poder eclesiástico o al temporal.

El registro e identificación de estos sucesivos cambios del poder en el orden social es de suma relevancia para historiadores y medievalistas, pero conforma también un material de provecho primario para la filosofía política y la teoría de las ideologías. Ninguno de estos cambios, en efecto, se produjo ni pudo haberse consumado, sin una reestructura coextensiva, sin una modificación en los discursos ideológicos, en las prácticas mate-

riales y en los sistemas simbólicos que integran el imaginario social. Elementos todos dependientes, en cada estructura económica, de los diferentes modos en que es organizada la producción material.

En otro trabajo concebimos a la historia del reparto del poder, y en correlación con jerarquías desiguales dentro de cada formación económico-social, acompañada de un dispositivo de sostén, legitimación y reproducción, altamente complejo. Lo llamamos dispositivo del poder. Dispositivo, porque sus elementos básicos, la fuerza o violencia, el discurso del orden que lo legitima y el imaginario social, no actúan aisladamente sino articulados entre sí, de modo que cambios sustanciales en cada uno de ellos no permanece sin repercutir en los otros e influenciar el conjunto del contenido del poder. Cada uno de estos elementos convergentes ocupa una tónica distinta en la estructura social. El discurso del orden, cuyo modelo privilegiado es el discurso jurídico, pertenece a la parte racional del sistema. Su sentido final es ideológico: atribuir al producto social de una relación de fuerzas dada, el carácter de una propiedad natural o divina, o sea presentar al orden del reparto de los bienes y los derechos determinados por el modo de producción histórico, la cualidad de ser un orden necesario, absoluto y objetivo. Necesario "para el provecho del mundo y no para el propio" (Lucano, *Farsalia II*). No interesa que este provecho sea el de un pueblo vencedor, de la tribu, de la comunidad, de la clase social privilegiada, o de un sexo determinado. En el caso concreto que estamos indagando, se trataría de un orden divino presentado como provecho de la creación y no como provecho propio del orden de los oradores o de los príncipes.⁶

En lo que concierne al otro elemento del dispositivo, señalamos que el poder y el discurso del orden que lo legitima, se expresan en montajes mitológicos, ficciones y prácticas materiales extradiscursivas como ceremonias, cánticos, liturgias, honores, insignias, heráldicas, ritos, distribución real y simbólica de espacios, etc. Es el lugar del imaginario social, lugar de manipuleo y sollicitación del psiquismo humano, el engranaje de reproducción del discurso del orden y, por ende, del poder. Discurso del orden e imaginario social reactualizan la fuerza, la transforman en poder, haciéndola operable, constante y socialmente transmisible.

Mientras el discurso del orden interpela a la razón, el imaginario social es un espacio-imago que interpela a las emociones, la voluntad y los deseos.

Pusimos, entonces, especial énfasis en su carácter de topos hierográfico y teofánico, sagrado por su función en el sentido de que tiene siempre la función de "consagrar", aunque no necesariamente por su origen. Pero con efectos muy pragmáticos en los social.

No hay que concebir el imaginario social como algo que se opone a la realidad, a la manera por ejemplo de un conjunto de asociaciones libres, de productos de la fantasía, donde el pensamiento gira en vértigo de una idea a otra, sino como un conjunto de prácticas sociales, en donde la materialidad de la ideología moviliza a la psiquis para que determinadas características del poder se inscriban en la subjetividad facilitando su conservación, reproducción o pasaje de un modo a otro.

El imaginario social y el discurso del orden son heterogéneos. En primer lugar difieren en cuanto a sus modos de constitución. En segundo lugar el discurso del orden, predominantemente racional (aunque no carente de islotes ideológicos) es un espacio de comunicación y generalidad, mientras que el imaginario social es, como observa *Michèle Bertrand* en *Spinoza et l'imaginaire*, un espacio doble, una superficie de enlace de la co-

⁶ Enrique E. Marí, "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", en prensa, Hachette, Buenos Aires.

municación social y la singularidad. Enlace social que lo hace irreductible a toda singularidad.

Pero esta heterogeneidad entre imaginario social y discurso del orden, no excluye ni obstaculiza la convergencia de ambos en la afirmación o la mutación del poder. En esta convergencia, el discurso de orden habla a la razón, propone reglas de conducta de acuerdo a la razón, mientras que el lenguaje que desata el imaginario social es el de los sentimientos y pasiones, para que las creencias y deseos de los hombres los conduzcan, de acuerdo con las técnicas del poder, a coordinar y conformar sus actos a esas reglas de la razón.

En su *Tratado Teológico-Político*, Spinoza analiza algunas formas del imaginario social como las ceremonias y las prácticas del culto. El objetivo del ritual consiste en que, a través de los mismos gestos, los hombres experimenten las mismas emociones y se identifiquen —por imitación— unos a otros, de acuerdo con un proceso idéntico al de socialización de los niños. El emplazamiento de estas ceremonias en las técnicas del poder es expresado por Spinoza de este modo: “Tal fue en consecuencia la finalidad de las ceremonias del culto: hacer que los hombres no obren jamás siguiendo su propio decreto, sino siempre bajo el mandato de otro”. En cuanto al verdadero conocimiento de Dios, así cierra Spinoza su capítulo XIII, no es una orden sino un don divino, habiendo demostrado que Dios no ha requerido a los hombres otro conocimiento que el de justicia y su caridad. Agregando: “conocimiento requerido no para las ciencias sino para la obediencia”.⁷

Dos ejemplos, uno del siglo V y otro del siglo VIII, revelan en la cuestión de la fluctuación del poder entre oradores y bellatores, fluctuación esta vez a favor de los hombres que rezan, el impacto del imaginario social, la importancia que le fuera atribuida en la reestructura perseguida. La fuerza de estos ejemplos resulta tanto más notable cuanto que derivan, en rigor, de una leyenda y de un hecho falso. Esta leyenda y este hecho falso fueron famosos en la historia porque a pesar de este carácter tuvieron efectos operantes, en el sentido de que sirvieron durante mucho tiempo de apoyo y fundamento a diversas exigencias y luchas concretas del papado por afirmar su posición de predominio. Es esto lo que los convierte en muestras transparentes de la intervención del imaginario en las estrategias del poder.

El primer ejemplo es el de la *Legenda Sancti Silvestri*, escrita a fines del siglo V, al filo de las primeras divergencias políticas entre el papado y el imperio. El texto informaba a sus lectores de la concesión de *Constantino* a la Iglesia romana de ser cabeza del estamento eclesiástico de todo el orbe, y del hecho de haberse despojado el emperador ante el papa de todos sus emblemas imperiales.

Tres siglos más tarde, otro autor, al parecer la misma cancillería del papado, siguiendo la línea de esta leyenda, produce el falso documento de la *Donación de Constantino*. El autor presenta al emperador entregando al papa *Silvestre* todas sus insignias, atributos y vestiduras (*omnia imperialia indumenta*) incluido el cetro. *Silvestre* habría rechazado ceñir la corona imperial sobre su tonsura clerical, lo que lo hubiera convertido en emperador, pero aceptado, en cambio, la sentencia imperial (*palatium nostrum*) y la ciudad de Roma con las provincias de Italia y Occidente. *Constantino*, se traslada a Bizancio a fin de evitar lo inapropiado (*iustum non est*) de su residencia en el mismo lugar en que la cabeza divina de la cristianidad tiene asignada la propia sede. Con esto el papa se convertía en una copia fiel del *rex-sacerdos* oriental.

⁷ Spinoza - Oeuvres 2. *Traité Théologique-Politique*, Flammarion, Paris, 1965.

Pero más que aludir al uso histórico posterior de la leyenda y del falso documento, lo que estos ejemplos recalcan es que la transferencia del poder no fue independiente de las prácticas del imaginario social que acompañaran la rotación del poder. Rotación del poder e imaginario social aparecen soldados en una sola operación política. Entre una y otra forman una ecuación.

Lo profundo de la sabiduría de los redactores de la leyenda y de la falsa donación radica, entonces, en comprender que para que la transferencia se hiciese efectiva se requería actualizar el poder potencial con los ritos, liturgias, e insignias. Radica en haber sabido escuchar, aún dentro de la ficción y del documento apócrifo, al imaginario social.

¿Puede sorprendernos ahora, retornando la mirada a un bellator, a un hombre de los príncipes, al prefecto de la marca de *Bretaña*, al más legendario de los héroes de las canciones de gesta, a Rolando fiel compañero Carlomagno, que aguarda la muerte, fiero en combate, envuelto en el amor a su patria, a su monarca, pero también a Dios en tanto a éste, investido políticamente, no le complacería oír el tañido de su olifante por esos paganos? Rolando es, sin duda, el héroe por antonomasia porque pese a su testarudez constituye el punto de confluencia de ideales, afectos, deseos políticos y deseos o ideales de un cristianismo específico, el cristianismo marcial y conquistador de las cruzadas.

Pero por qué en este entrecruce de caminos no hay ninguna senda, entre tantos amores para el amor a la amada. Aude, que lo espera en una ventana del palacio.

¿Existe alguna razón propia del régimen de poder, cuyo paradigma es el esquema trifuncional, que explique este silencio? ¿Por qué a lo largo de toda la canción, la voz de Aude ha sido callada?

El silencio de Rolando hacia Aude durante toda la epopeya, el hecho de que la voz de ésta haya sido callada en este modelo del amor caballeresco, denota, en realidad, una de las consecuencias del régimen de poder conexas a la división de lo social en tres partes. En esta división tenemos por un lado los que poseen la *auctoritas* y gobiernan lo espiritual, a los que se suman los poseedores del "poder" encargados de conducir el combate temporal. Por el otro lado, aquellos que no usan la espada pero tampoco oran. Son los siervos portadores de un único derecho y deber, el deber de callarse, el deber de obedecer pasiva y sumisamente, como arguye Duby.

He aquí exactamente también el derecho y el deber de la mujer: el derecho de callarse, el deber de aceptar los silencios, la clausura de su voz y de obedecer pasiva y sumisamente frente a los señores. Desde luego que el estatuto de las mujeres no es equivalente al estatuto de los siervos como si cada una de sus carencias estuviese en relación biunívoca con las carencias de los siervos. Lo que interesa, no obstante, es que dentro de otra naturaleza y características del poder, la desigualdad de las mujeres en el medioevo traduce una consecuencia del sistema global del poder, cubierto por el esquema de la trifuncionalidad social.

El silencio, la voz callada, mejor aún la voz acallada de la mujer en la canción de epopeya, el amor preterido, el amor olvidado, excluido, es reemplazado por otra figura en el modelo que sucede al de la gesta, el de la literatura romance. Esta figura es en verdad una contrafigura; la contrafigura que emerge de la puesta en juego, en la edad media, de un nuevo código para las relaciones entre los sexos: el del amor cortés. En el amor cortés la mujer no es negada sino glorificada. Lo propio del género del romance es la sublimación de la mujer. Nada de silencio a su respecto, nada de evacuar el amor hacia ella por el amor a Dios, a la patria y a Carlos el señor que velaría el sueño de la muerte en Roncesvalles.

Desde la mitad del siglo XII los poetas de Bretaña, restituyen a la mujer el papel

que el género de gesta les había expropiado en beneficio del señor y el soberano. El caballero bretón, a la manera de los trovadores del sur, expresa su vasallaje a la dama escogida. Aparece la pasión amorosa en el género de la literatura. De la dama se cantan sus méritos y la sumisión del amante, del amor se glorifica la virtud, virtud del amor de los que se aman fuera del matrimonio.

La mujer es venerada, e idealizada. Idealizada, ésta es la palabra para la nueva lógica del código cortés.

Esta lógica, como toda lógica, responde a nuevas normas formales, a cambios en las formas de los usos sociales. En *Europa de la Edad Media*. Duby describe de este modo algunos de esos cambios: "Para penetrar en las clausuras del reposo, para aproximarse a las doncellas con sombreros de flores, el hombre cortés ha tenido que dejar su caballo, su armadura, su daga, vestir a otro personaje con ropas semifemeninas. Contiene la brusquedad de sus gestos. Con sus encantadores atavíos se esfuerza por tener gracia, se ensaya en otros escarceos observados, criticados, coronados, como lo son los de los campeones en los torneos. Los tallistas de marfil parisinos representaron con cuidado las fases de la justa amorosa en los reversos de espejos o en las cajas para perfumes: el encuentro, intercambio en primer lugar de miradas, pues los pasos de armas son ante todo golpe de vista, el rayo, la flecha asesina penetrando para inflamar el corazón. Viene después la estimación: el hombre y la mujer uno al lado del otro, en el mismo banco, como Cristo y la virgen en el tímpano de las catedrales, en las escenas de la coronación. Por último el juego de las manos, la caricias, imponiendo la regla que no se fuerce a la dama y a ésta que ceda poco a poco, que tome hasta cierto punto la iniciativa".⁸

Las cajas de los perfumes, los reversos de espejos, son lugar de encuentros, de intercambio de miradas, de juegos de las caricias, no de dagas, de caballos y armaduras. El caballero del amor cortés contiene la brusquedad de los gestos de las gestas. He aquí parte de una tesis reconocida por la tradición: el amor cortés habría nacido contra la anarquía brutal de las costumbres del medioevo. En relación al sistema de poder imperante entre los sexos, segmento del sistema de poder social más extenso, esta brutalidad de las costumbres tenía su propia lógica. Por la brutalidad y en la brutalidad se convertía al matrimonio en un mecanismo de enriquecimiento a favor de los señores basado en la apropiación de la dote o la anexión de las tierras esperadas en herencia.

Práctica social en donde una misma línea se subtendía entre el matrimonio, la brutalidad, el poder y la apropiación de la riqueza, disimulando la ausencia del gran ausente, el amor. Para que fuese posible la ruptura de esta línea algo del orden de lo nuevo hubo que esperar y este algo tuvo que tener la fuerza de una revolución: la así llamada primera revolución sexual, en la que el matrimonio por amor, el matrimonio por sentimientos, sustituyó al matrimonio por alianzas. Este algo, esta revolución no ocurrió en el curso de la edad media y es más bien uno de los efectos del cambio y desaparición de esta estructura histórica. Durante la edad media lo dominante fue por cierto el matrimonio-fuerza, el matrimonio por alianza. Alianza de familias para apropiarse de las herencias o conservar su régimen de circulación, y alianza en el más fuerte y literal sentido político del término.

Mecanismo de guerra, apropiación de herencias y anexión de tierras, mecanismo de reconciliación y sello de la paz, estas costumbres de vertebrar el matrimonio en las alianzas, requerían a veces de normas y reglamentos específicos respecto de las mujeres,

⁸ Georges Duby, *Europa en la Edad Media*, Paidós Studios, Buenos Aires, 1986.

no por amor sino por fortuna. Así los *Estatutos de Palmier* de 1213 prescribían: “Ninguna viuda, ninguna heredera noble, teniendo castillos y fortificaciones, puede casarse con un indígena de esta tierra de aquí a diez años sin autorización del conde. Pero pueden casarse con los franceses que quieran sin requerir el consentimiento del conde o cualquier otro. Pero pasados diez años, podrán casarse normalmente”.

Matrimonio de guerra/exacción de fortunas, matrimonio de reestablecimiento de la paz, la tesis que ve en el amor cortés, y en la literatura cortesana, el modo propio y específico de revancha y reacción contra esas costumbres, no carece de consecuencias casi naturalmente inferibles: si el matrimonio está vaciado de amor, la reaparición del amor no es conciliable con el primero. El amor cortés debe asentar sus derechos contra o fuera del matrimonio que lo evacúa... Qué otra cosa sino ésto proclamaba el famoso juicio de la corte de amor llevado a cabo en la casa de la condesa de Champagne: “A tenor de las presentes, decimos y sostenemos que el amor no puede extender sus derechos entre marido y mujer. Los amantes se comprometen a lo que sea recíproca y gratuitamente, sin obligación ninguna de necesidad, mientras que los esposos están sujetos por deber a todas las voluntades el uno respecto del otro. Que este juicio que pronunciamos con ponderación extrema, después de haber oído a varias nobles damas, pase por verdad constante e inamovible. Dado el año 1174, en la tercera calenda de mayo, indicción VII”.

Por esta condena del matrimonio, *Marie de Champagne* se hizo famosa en la historia que se entronca con el roman bretón, aquél del ciclo de la *Mesa Redonda del Rey Arturo, de Lanzarote y de Tristán*, en el que las reglas exóticas de los sacros misterios celtas, adoptan en el Midi la forma de la novela con su peculiar estilo del amor cortés. Marie lo llevaba en la sangre. Como su hermano Ricardo Corazón de León, el trovador. Este código del amor cortés había sido transmitido desde el Languedoc nada menos que a Chrétien de Troyes, el poeta francés que lo traspasa a la prosa con su serie de romans *Erec, Cligès, Le Chevalier de la charrette, Ivain y Le Conte du Graal (Perceval)*, que influyen el desarrollo de todas las formas narrativas futuras y persisten en Inglaterra con la ola de leyendas artúricas hasta el siglo XVII incluso. Entre estas leyendas, las del perdurable ciclo de *Sir Thomas Mallory* recogido en *La Muerte de Arturo*.⁹ Uno de los pocos autores antiguos, Mallory, que, junto con *Chaucer* y *Shakespeare* aún conservan vigencia y un libro que tiene fuentes remotas en Chrétien de Troyes, como en la *Historia Regum Britanniae* de *Godofredo de Monmouth*, en la *Geste de Normands* de Wace y en los escritores cistercienses que desarrollaron la historia del Santo Grial. Libro de aventuras, de caballeros, de huestes, de damas y de amor. Uno de los pocos libros, como dice F. Mellizo al prologarlo, que se escriben para ser escritos más que para ser leídos. Un inmortal. En donde entre el mundo de blancas armaduras y poderosos caballos se exploran las fuerzas que engendran reinos y las que los destruyen, en donde lo que circula, entonces, es el relato del poder, el cuidadoso relato del “nacimiento, el desarrollo, la ruina y la catástrofe del poder”.

Pero, qué es en el fondo este código del amor cortés. En qué consisten exactamente sus leyes, qué definen estas leyes acerca del sistema del poder, y cuál es estrictamente la lógica y la racionalidad de esta nueva modalidad literaria.

En comparación con la mujer silenciada de la canción de gesta, qué otra cosa sino la hora de la reacción, de la victoria de la mujer y de su progreso puede identificarse en su exaltación y veneración, y en todo lo que pone en juego la recuperación del amor

⁹ Sir Thomas Mallory, *La muerte de Arturo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1985.

por los romans y las formas líricas de los poetas y trovadores: devoción, vocabulario de la galantería, descripción/adoración de la dama amada, alabanza de su belleza, libertad del amor frente al matrimonio, otorgamiento por el caballero cortés a su dama del título de señor en masculino, *mi dons* (*mi dominus*), y en España *senhor* (y no *senhora*). ¿Por qué la pasión generosa, profunda, irresistible, por qué la temática del fin'amor, la sublimación de la mujer, el hacerle conocer el encanto de los juegos y las fiestas, que sus pasos se deslicen sobre napas y tapices de flores, que las campanas echen a volar en su honor, que el gesto adusto de fidelidad de los caballeros hacia el señor feudal dé paso a los gestos de las inclinaciones graciosas de fidelidad hacia la amada, por qué todo ésto, la atmósfera etérea de las atenciones y los homenajes, sino para marcar el gran momento de la revancha de la mujer, el momento de la reconversión de los derechos abusivos que el hombre se había arrojado sobre su cuerpo bajo la forma de la pareja por alianza y sobre su debilidad al apropiarse de todos los surcos de su tierra?

En rigor de verdad, el nuevo género literario del amor cortés no indica ningún momento de reacción, ni de revancha, ni de triunfo de la mujer, ningún cambio efectivo en la relación de fuerzas entre los sexos en la edad media. La realidad que describe el pasaje precedente sigue rigiendo con toda la fuerza de lo cotidiano y define en términos de ficción el modelo ideal del amor cortés.

Paul Zumthor, uno de los más competentes expertos en literatura medieval precisa el sentido de esta ficción: "Bajo la forma estilizada en que la traduce el lenguaje literario de los trovadores, 'la doctrina' del 'amor cortés' aparece como el término de un proceso de transposición y reagrupamiento: las ideas de generosidad, de obediencia y de mérito, ligadas al ejercicio de la caballería, incluso de la cruzada, son aplicadas a las relaciones del hombre con la mujer. De este modo, experimentan una secularización de hecho, a pesar de la persistencia de los rasgos religiosos, sino místicos, en el vocabulario. Este, originalmente, es tomado en préstamo en gran parte del léxico propio del sistema feudal (*occitans, midons, servir*, etc.). La distancia que separa los sexos está determinada por una ficción: el hombre se subordina a la voluntad de la mujer, en la que se expanden los valores de mérito y de belleza. Participando en éstos, por el culto que él les rinde, en su conducta y su lenguaje, el hombre experimenta una suerte de exaltación personal, la 'alegría'. Esta idea de la sumisión a la dama está profundamente enraizada en el psiquismo feudal para que se confundan el señor y el ser amado. Pero es difícil distinguir en qué medida la 'moralaja' que se deduce de ésto no se remita a simples convenciones verbales. En el plano literario, engendra rápidamente una retórica y sobre todo una 'tópica' especializadas, sin duda indiferentes a la experiencia vivida. A la vez comporta una denegación de lo real cotidiano, en nombre de un ideal de naturaleza cerebral (el amor del amor) y el culto por una cierta verdad afectiva cuasi simbólica (valor alusivo infinito del gesto, de la mirada, del saludo)".¹⁰

En tanto la literatura épica reproducía con coherencia y reflejaba la condición de subordinación de la mujer en las relaciones de obediencia y dominio cotidiano desligando a ella y al amor prácticamente de las actitudes de los personajes de sus textos, en la literatura cortés la presencia radical y apoteosis de la mujer constituye un mecanismo peculiar de disimulo de esas relaciones de subordinación, que aparecen invertidas. Aquí el amor queda implicado en la contradicción más tajante entre la sublimación y la idealización de la mujer por un lado y su situación de real sujeción por el otro. Un segmento no

¹⁰ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972.

secundario de las relaciones sociales aparece así invertido, a la manera de los objetos sobre la retina, a la manera que *Marx* trataba de hacer inteligible en la *Ideología Alemana* con su metáfora de la cámara oscura, donde los hombres y sus relaciones nos aparecen colocados cabeza abajo. Lo que expresa la idealización de la mujer es pues el carácter de una cobertura ideológica de lo real en la que el amor se reconoce y desconoce, se elude al mismo tiempo.

De ahí que esta contradicción no sólo señala la oposición de dos planos, el de lo real y lo ideal, la vida real y la evasiva sublimación de sus contornos en lo literario, sino que se implanta en el interior mismo de los textos, se trate de las canciones de los trovadores o de los relatos de los romans.

“Aprender filosofía”

Guillermo A. Obiols

A, B y C dicen haber aprendido filosofía.

A dice haber aprendido filosofía porque está en condiciones de contestar sin error preguntas como ¿a qué edad escribió Kant la *Crítica de la razón pura*? ¿Cómo se llamaba el padre de Hegel? ¿Cuántas partes, libros y capítulos tiene *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu? También está en condiciones de nombrar tres filósofos españoles del siglo XVII, de señalar en una lista de diez nombres griegos cuáles corresponden a filósofos presocráticos y cuáles no, etc. Como prueba de que realmente aprendió filosofía, A exhibe el diploma que acredita que ganó un premio en el programa de preguntas y respuestas en un canal de televisión contestando sobre el tema “filosofía”.

B dice haber aprendido filosofía porque aunque no está en condiciones de responder preguntas tan puntuales como las que sí responde A, puede explicar qué tesis sostuvieron los filósofos más importantes y cómo las fundamentaron, qué distintas respuestas hay para un problema determinado, cómo fue el desarrollo histórico de la filosofía. Como prueba de que realmente aprendió filosofía, B exhibe un libro escrito por él que se titula *La filosofía moderna: de Descartes a Kant*; en el mismo se explica con gran detalle este período de la historia de la filosofía, la bibliografía mencionada en el libro es muy extensa y rica, la redacción es fluida, el estudio del significado de los términos es detallado, las comparaciones son pertinentes, etc.

C dice haber aprendido filosofía porque aunque no está en condiciones de hacer lo que realizan A y B, ha aprendido a plantear y considerar, pensando por cuenta propia, con seriedad y responsabilidad, y eventualmente proponer alguna solución mejor o peor a algún problema filosófico, grande o pequeño, clásico o no. Como prueba de que realmente aprendió filosofía, C exhibe un pequeño libro escrito por él que se titula *Demostración de la existencia de Dios*; en el mismo, luego de aclarar el significado de algunos términos, plantea y considera el problema de la existencia de Dios, examina posibles soluciones que va dejando de lado por distintos motivos y sostiene una tesis propia.

Los casos considerados tienden a mostrar que la expresión “aprender filosofía” tiene diferentes significados. En lo que sigue se intenta aclarar estos significados pre-

guntando a Sócrates, Descartes, Kant e I. Scheffler qué puede entenderse por *aprender filosofía*.

En el Teetetos, Sócrates expresa:

Hasta tal punto me parezco a la partera, que yo mismo no puedo dar a luz sabiduría, y el reproche usual que se me hace es cierto: a pesar de que yo pregunto a los demás, nada puedo traer a luz por mí mismo, porque no existe en mí la sabiduría.¹

En este fragmento Sócrates se asume como "filo-sofo", es decir, como aspirante o amante del saber y no como sabio, y se defiende frente al "reproche usual": no puede dar o transmitir sabiduría, sino solamente a ejercer la mayéutica, o sea, ayudar a alumbrar sabiduría. Vale la pena retener de este fragmento la oposición entre los términos: *dar sabiduría*, por una parte, y *ayudar a alumbrar sabiduría*, por la otra.

En la tercera de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes afirma lo siguiente:

...jamás llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos dar un juicio sólido acerca de las cuestiones propuestas, pues, en tal caso, parecería que hemos aprendido historias pero no ciencia.²

En estas palabras, que deberían estar inscriptas en las puertas de todos los sitios donde se enseña filosofía, se destaca la oposición entre los términos "ciencia" e "historias". Si sólo aprendemos los razonamientos de Platón y de Aristóteles habremos aprendido "historias"; si nosotros mismos somos capaces de formular un juicio sólido sobre lo que se nos propone habremos aprendido "ciencia". El plural "historias" parece tener un matiz peyorativo: "... hemos aprendido historias" parece querer decir "hemos aprendido cuentos". En la misma "Regla III", Descartes propone la intuición y la deducción como la metodología necesaria para llegar a un saber cierto. Aprender filosofía puede ser entonces, para Descartes, un descalificado *aprender historias* filosóficas o *aprender ciencia*, es decir, un método por el cual uno mismo pueda llegar a la verdad.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, dice:

Solamente puede aprenderse a filosofar, o sea a ejercitar el talento de la razón en la observancia de sus principios universales en ciertos intentos existentes, pero reservándose siempre el derecho de la razón a investigar esos principios en sus propias fuentes y confirmarlos o rechazarlos.³

Para Kant, la filosofía es la idea de una ciencia posible que nunca se da en concreto, por lo tanto, no se puede *aprender filosofía* pues, se pregunta "¿dónde está ella, quién la posee y en qué puede reconocerse?". En cambio, es posible *aprender a filosofar* o sea a pensar por cuenta propia sobre los "intentos existentes" (las filosofías). De esta manera, el aprender filosofía (históricamente) debe estar al servicio de aprender a filosofar.

¹ Platón, *Teetetos*, 150c. (en Cornford, Francis. *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción de Néstor L. Cordero y M. Dolores del Carmen Ligatto. Bs. As., Paidós, 1968), p. 38.

² Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (en Descartes, *Obras escogidas*, Bs. As., Charcas, 1980) Regla III, p. 41.

³ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. traducción de José Rovira Armengol. Bs. As., Lozada, 1973. "Metodología trascendental", Sección Tercera. Tomo II, p. 401.

Israel Scheffler, filósofo norteamericano contemporáneo, adscripto a la denominada "filosofía analítica", en su obra *El lenguaje de la educación* afirma que:

... existe una ambigüedad en la noción de "estudio filosófico".

... Esta noción puede indicar, por una parte, la investigación de problemas filosóficos o el uso de métodos filosóficos; o, por la otra, hacer referencia al estudio histórico de las conclusiones a que han llegado los investigadores de problemas de filosofía o los usuarios de los métodos de ésta.⁴

De acuerdo con esto, estudiar filosofía puede ser, por una parte, *estudio histórico de la filosofía*, y, por la otra, investigación propia de *problemas filosóficos*. Un poco más adelante Scheffler dice:

Una parte importante —y ciertamente necesaria— de todo filosofar consiste en el estudio íntimo de los escritos de los pensadores que nos precedieron. Es la actitud operativa asumida frente a esos trabajos la que sirve para distinguir nuestro intento, de los estudios sobre la historia de las ideas.

El nexa entre ambos tipos de estudio de la filosofía es la *actitud operativa*, o sea, la consideración de lo histórico en función del tratamiento de un problema filosófico, el examinar los escritos de los filósofos como una herramienta de trabajo y no como un fin en sí mismo.

El siguiente esquema estructura los conceptos subrayados en los pensadores considerados hasta aquí.

Sócrates	Descartes	Kant	Scheffler
Dar o transmitir sabiduría	Aprender historias	Aprender filosofía *	Estudio hist. de la filosofía *
		↓	Actitud operativa
Ayudar a alumbrar sabiduría	Aprender ciencia	Aprender a filosofar	Investigación propia del probl. filosóf.

* Las flechas indican la relación "puede estar al servicio de".

Si se centra la atención en la primera línea de conceptos puede observarse cierta similitud entre los mismos: el imposible "dar o transmitir sabiduría" de Sócrates es más o menos lo mismo que el descalificado "aprender historias" de Descartes, se transforma en el otra vez imposible "aprender filosofía" de Kant y en el "estudio histórico de la filosofía" al que alude Scheffler. En todos estos casos se entiende el aprender filosofía como el aprender ciertos y determinados *contenidos*, como si la filosofía estuviera ahí y el que deseara aprenderla debiera apoderarse de estos contenidos.

Si se atiende a la segunda línea de conceptos también se puede observar cierta similitud entre los mismos: Sócrates puede "ayudar a alumbrar sabiduría" pero los descu-

⁴ Scheffler, Israel. *El lenguaje de la educación*. Traducción de Marcelo Pérez Rivas. Bs. As., El Ateneo, 1970. p. XXI.

brimientos los hace el discípulo, el "aprender ciencia" de Descartes es formar un juicio sólido (personal) sobre lo que se nos propone y es similar al "aprender a filosofar" kantiano y a la "propia investigación de problemas filosóficos" de Scheffler. En todos estos casos se entiende el aprender filosofía como aprender a desarrollar una *actitud* inquisitiva, de búsqueda por cuenta propia. Como desarrollo natural del aprendizaje de esta actitud, precisando a la misma, aprender a filosofar significará aprender un *método* para filosofar. Pero acá se romperá el acuerdo que se puede percibir desde Sócrates hasta Scheffler: Sócrates postulará la mayéutica, Descartes la intuición y la deducción, Kant el análisis trascendental y Scheffler el análisis lingüístico. Ni siquiera habrá acuerdo en cuanto al *objeto* que abordarían los distintos métodos.

A la luz del análisis realizado podemos volver sobre A, B y C y establecer algunas *conclusiones*.

1. A, B y C son tipos ideales, o caricaturas, que sirven para comprender mejor los individuos reales que son una mezcla de A, B y C, en distintas proporciones.

2. A y B entienden "aprender filosofía" como *aprender contenidos*. Estos contenidos son aprendidos por A, en el nivel de lo que la didáctica denomina "información"; B, en cambio, lo hace en el nivel de la "comprensión". C, por su parte, entiende "aprender filosofía" como *aprender una actitud* filosófica.

3. Se pueden aceptar, considerar legítimos, los tres significados de "aprender filosofía". Sería estúpido decir que "aprender filosofía" *verdaderamente, realmente* (como sostienen A, B y C) significa tal o cual cosa. Aun el significado que le da A, que no es considerado por Sócrates, Descartes, Kant o Scheffler puede ser aceptado.

4. Es, en cambio, de gran importancia, cuando se trata de organizar estudios de filosofía que, si todo marcha bien, darán por resultado que los alumnos "aprendan filosofía", *distinguir entre estos significados y jerarquizarlos*.

5. Aprender una actitud filosófica surge como el objetivo fundamental del aprendizaje filosófico. Una actitud filosófica puede describirse como una actitud crítica, de búsqueda e indagación, de análisis y reflexión, de cuestionamiento, rigor conceptual y pensamiento autónomo que se aplica a plantear, considerar y eventualmente proponer una solución a problemas filosóficos. Se podrán estimar distintos grados en el desarrollo de esta actitud.

6. Si se acepta que aprender una actitud filosófica es el objetivo fundamental del aprendizaje filosófico, surgen dos preguntas importantes que no vamos a considerar aquí: ¿es posible aprender una actitud filosófica? en caso afirmativo ¿cómo? Esta última es la importante cuestión didáctica.

7. A pesar de que el segundo interrogante requiere una consideración más minuciosa, se puede afirmar que parte importante del aprendizaje de una actitud filosófica es el aprendizaje de contenidos filosóficos, particularmente en el nivel de la comprensión.

8. Un punto de vista *operativo* organizaría el aprendizaje de contenidos en función del aprendizaje de la actitud.

Historia: Teoría y función social

María Julia Palacios

1

La concepción actual de ciencia nos lleva a aceptar como tal a todo conocimiento que se obtenga sobre la base de una investigación orgánica, fundada y probada, que tiene que ver con el respeto a una lógica de la investigación y al uso de ciertas técnicas y procedimientos aceptados como eficaces por lo que se denomina comunidad científica. Por lo tanto, la ciencia trasciende al ámbito del conocimiento subjetivo, constituye un campo objetivo que requiere de consenso. Todo esto pertenece al contexto de justificación o validación de las teorías y creemos que en cierto sentido, éste es independiente del contexto de descubrimiento.

El contexto de descubrimiento nos remite a las condiciones desde las cuales se construye la ciencia y que tienen que ver tanto con las cuestiones estrictamente personales del investigador, como con las cuestiones sociales, culturales, económicas, políticas, filosóficas e ideológicas que condicionan la producción de conocimiento.

Ciertamente, un análisis global de la ciencia, que permita comprender su valor y el papel que juega en la sociedad, nos conduce a una consideración de los modos como se produce la validación de las teorías, pero, también, nos exige tener en cuenta los otros elementos intervinientes que ocasionan que haya interés por algunas cuestiones, se desechen otras, se realicen planteos de determinado tipo y no otros, etc. Sin descuidar, además, los vínculos explícitos y, más aún, los inconscientes, que el científico mantiene con la sociedad de la que forma parte y que, como es obvio, inciden en la labor investigativa.

Creo que en estas cuestiones la Historiografía constituye un caso especial, no en el sentido en que algunas posiciones filosóficas dicen que la Historia es una ciencia "sui generis" y se alude con ello a cuestiones metodológicas, que considero superadas, sino porque en este campo de conocimiento no siempre resulta fácil distinguir entre la construcción científica de conocimiento histórico (vale decir, los aspectos estrictamente teóricos; la función explicativa y, por tanto, el carácter objetivo del discurso histórico) de la función social que se le asigna y que tiene que ver con el uso que se hace de ese discurso.

so, con la relación del conocimiento con sus usuarios, que con los procesos lógicos por los que se los ha obtenido.

Es más, se discute acerca de la posibilidad de construir un conocimiento histórico con independencia del proyecto social en el que se inscribe el investigador del pasado histórico. Así, dice J. Fontana "Toda visión global de la historia constituye una genealogía del presente. selecciona y ordena los hechos del pasado de forma que conduzcan en su secuencia hasta dar cuenta de la configuración del presente con el fin, consciente o no de justificarla".¹

Me parece que para poder dar respuesta a este planteo, previamente deben realizarse algunas precisiones, para lo cual deberé reiterar algunos conceptos:

1) El discurso científico (teorías, leyes, hipótesis), constituye un campo objetivo producto de un esfuerzo colectivo (el de los investigadores) y sometido a control por la comunidad científica. Ese control se realiza conforme a normas previamente establecidas, sobre las que existe consenso en esa misma comunidad.

2) Las teorías científicas, en consecuencia, deben juzgarse independientemente de las valoraciones que intervienen en su elaboración. El valor de una teoría no depende de las creencias o sentimientos del o de los investigadores, depende de su capacidad explicativa y predictiva. El contenido de una ciencia, pues, no puede pensarse como mero producto de procesos sociales, en una secuencia causal, lineal, que ya nadie estaría dispuesto a sostener.

3) Esto dicho, no implica, sin embargo, afirmar que la ciencia sea un sistema autónomo, independiente y neutral, libre de condicionamientos y a total resguardo de presiones. En realidad, está ya lejos la imagen de una ciencia preocupada por la captación objetiva, "verdadera", de la realidad, sin interferencias de ninguna naturaleza en la formulación de sus teorías.

La ciencia mantiene una independencia relativa, pues no puede desconocerse que existe acción recíproca con los procesos y las estructuras sociales.

4) Por esta misma razón, hay que distinguir entre condicionamientos que afectan a la ciencia como proceso (algo que, al parecer, nadie estaría dispuesto a negar) y condicionamientos en la génesis lógica del discurso científico. Pero, aceptado esto, si el planteo reviste seriedad, tendrá que determinarse qué del discurso científico está afectado por los elementos ateóricos o no justificados racionalmente, pues no basta una simple afirmación en tal sentido.

5) Hay que distinguir, igualmente, entre el nivel teórico de la ciencia y su aplicación pragmática o, dicho de otro modo, entre el discurso científico y las formas de vinculación con la sociedad a que está destinada.

Me parece que no debe confundirse la investigación científica per se, con ciertos aspectos que hacen a la producción de conocimiento, como el favorecimiento de líneas de investigación por determinadas políticas, o las presiones ejercidas por el estado o las instituciones de poder y que puedan obedecer a distintas motivaciones. Tampoco debe confundirse el discurso científico, la ciencia como producto, con los usos que de él se haga y que obedecen, también, a motivaciones extracientíficas.

No se puede descuidar que hay cuestiones inherentes a la práctica científica, como el reconocimiento de que se trata de una búsqueda de conocimiento verdadero, o las discusiones acerca de la "verdad" o "falsedad", o hasta de la "utilidad" o "inutilidad" de

¹ Fontana, Josep. *Historia*, Ed. Crítica.

un conocimiento científico en donde tales valoraciones tienen validez, con independencia de las acciones que esos conocimientos favorezcan o impidan.

6) Pero, también habrá que distinguir entre esa vinculación (ciencia-sociedad) y el compromiso del investigador con esa misma sociedad, que no es lo mismo, aun cuando su incidencia en la labor científica sea igualmente ponderable.

2

No voy a plantear aquí cuestiones acerca de la discusión en torno a la cientificidad de la labor historiográfica. Doy por sentado que la historiografía es una ciencia fáctica y, en consecuencia, vale para ella todo cuanto aquí he apuntado, de modo que sólo me voy a detener en la distinción que he tratado de puntualizar entre contenido teórico y función social de la ciencia.

Ya señalé que este tema ofrece mayor dificultad en el caso de la Historiografía. Esto se debe a que, cuando se trata de temas más estrechamente ligados con la realidad social, como las cuestiones referidas a los intereses, manifiestos o no, de los grupos de poder, a las formas como se pretende mantener o cambiar el orden vigente, no puede negarse que las Ciencias Sociales y la Historiografía de modo particular, ofrecen un campo de real interés que nadie quiere descuidar. Sus aportes pueden servir para la autojustificación ideológica o para la crítica radical de un sistema social dado.

En este sentido creo que es correcto afirmar que la Historiografía está más expuesta a las presiones e influencias ideológicas que las restantes ciencias fácticas, pues en este ámbito son más explícitos los conflictos y los antagonismos ideológicos.

No obstante, me parece que, aun cuando se reconozca que la ciencia es producto también de lo que pertenece al contexto de descubrimiento, no puede, sin más, ponerse el acento en este aspecto al punto de pretender con ello invalidar el conocimiento que puede ser sostenido porque ha sido suficientemente confirmado conforme normas preestablecidas y reconocidas como válidas, lo cual presupone haber superado o neutralizado —al menos en parte— ciertos condicionamientos ideológicos.

Es claro que en el caso de la Historiografía se ponen más de manifiesto los conflictos ideológicos, pero de ninguna manera se puede reducir el conocimiento histórico a una expresión ideológica, que es lo que sucede cuando se afirma que la Historiografía responde a los proyectos sociales de las clases dominantes. Esta afirmación supone un descubrimiento de ciertos niveles del conocimiento histórico que pueden sostenerse más allá de las ideologías en pugna.

Creo que mucho de la discusión estriba en la confusión o identificación de contenido teórico con usos sociales del conocimiento. Y esto, en el caso de la Historiografía es posible porque se piensa que el conocimiento del pasado, o el interés por el conocimiento del pasado, reside, en realidad, en el interés por justificar el presente y organizar el futuro. Pero entiendo que una práctica historiográfica que responda explícitamente a estos intereses deja de ser una práctica científica y se convierte en mera práctica ideológica.

No quiere decir, sin embargo, que la búsqueda de conocimiento del pasado histórico no influya el análisis del presente y, por lo tanto, también los proyectos sociales. Solo quiero señalar que cuando ese saber está manipulado voluntariamente, deja de ser saber científico.

Me parece que es válido para la Historiografía la pretensión de conocimiento verdadero, por lo que cualquier análisis y discusión que quiera hacerse del conocimiento his-

toriográfico, debe hacerse en el marco de la medición y control de conocimiento científico. Y esto es de igual modo aplicable cuando se trata de evaluar teorías historiográficas divergentes, porque se puede recurrir a la aplicación de criterios diversos de contrastación, que permitan detectar la eficacia explicativa de esas teorías.

Por último, me parece que debo señalar algo que estaba implícito en este análisis y es que esta distinción sólo es posible si se reconoce que la labor historiográfica responde a los lineamientos de la práctica científica (entendiendo por tal fundamentalmente lo que hace a la justificación y a la contrastación del conocimiento), con lo cual estoy descartando las construcciones historiográficas fundadas en la intuición, la comprensión empática y cuestiones similares, pues entiendo que desde esa perspectiva, no resulta posible la justificación racional del conocimiento y, por ende, la justificación racional del consenso sobre ese conocimiento.

Tampoco, por tanto, podría distinguirse entre un conocimiento sostenido por una argumentación científica y un conocimiento que se acepta por la función social que se le atribuye.

Quiero citar a Agnes Heller "Si el uso pragmático de la teoría historiográfica tuviese algo que ver con la verdad de la teoría, cada particular grupo de interés tendría su propia verdad, lo que equivaldría a renunciar totalmente a la verdad".²

² Heller, Agnes. *Teoría de la Historia*. Fontamara.

La inteligencia animal del hombre en la sexualidad, la economía y el lenguaje.

Dr. José Julián Prado

En esta Comunicación intento plantear un problema antropológico amplio. Me limito a exponer su formulación, y algunas ideas-guía para la estrategia de su tratamiento. Por ello, me veré obligado a omitir el desarrollo de argumentaciones puntuales y fuentes de mis afirmaciones.

Iª PARTE: El problema: Continuidad biológica, diferencia y unidad antropológica.

¿Podemos discernir hoy una formulación global y unitaria de un núcleo problemático fundamental en lo que se refiere al conocimiento filosófico del hombre?

Creo que ese núcleo está integrado por dos cuestiones vinculadas entre sí: la cuestión de la continuidad y diferencia de la especie humana con el resto de la biosfera, y la cuestión de la unidad estructural de la realidad humana.

La unidad estructural de la realidad humana queda problematizada por las concepciones dualistas tradicionales que persisten actualmente. Se considera que el hombre está constituido por dos realidades radicalmente heterogéneas: su ser natural-biológico, y su ser espiritual, racional, o autoconsciente. Esta escisión marca, a la vez, la ruptura del hombre con el cosmos en general, y más especialmente, con la biosfera, o reino de los seres vivientes.

Por otro lado, el pensamiento biológico, que desde el siglo XIX se proyecta crecientemente sobre la idea del hombre, establece la continuidad entre la especie humana y la biosfera, pero en muchos casos no reconoce suficientemente la diferencia antropológica en el continuum biológico, y se inclina a un reduccionismo materialista-biológico en la explicación de la cultura y de la inteligencia humanas.

¿Cuáles son los orígenes históricos y las formas doctrinarias de estas dos fallas en la interpretación del hombre?

1. Sobre los dualismos.

A. Nos viene tanto del pensamiento griego como del medieval la idea de que el hombre está formado por una parte cósmica y por una parte divina, no-cósmica. Así pensó el Platonismo, inspirado en mitos órficos, con su dualismo antropológico del alma intelectual y el cuerpo viviente sensible. Y pensadores cristianos interpretaron al hombre como un puro espíritu creado por Dios y semejante a El, que luego cayó en la condición cósmica, o fue unido al cuerpo.

B. Por su parte, el pensamiento moderno parte del hombre como subjetividad y autoconciencia y establece la dualidad entre la consciencia trascendental, el cuerpo y el mundo de carácter natural y empírico. Esta idea dualista se expresa en las categorías: pensamiento-extensión, ser racional-ser sensible fenoménico, espíritu-naturaleza, conciencia-mundo empírico. Algunas reacciones de pensamiento dentro de esta misma línea llegan a la negación de la continuidad del hombre con el mundo de la naturaleza, por considerarlo una subjetividad singular arbitraria o una existencia única e incommensurable con los hechos y con el mundo de la vida.

C. También la idea moderna del poder humano de transformación de toda naturaleza conduce a una idea de separación frontal entre el hombre y la naturaleza. Aunque, por otro lado, origina una concepción del hombre como prolongación técnico-administradora de las energías naturales (tal como lo ha mostrado la crítica de las derivaciones positivistas del Iluminismo).

Diversas formas de reduccionismo monista antropológico aparecen como intentos de resolver materialísticamente o idealísticamente las hipótesis dualísticas.

2. El desafío del pensamiento biológico.

Entre los diversos intentos de reduccionismo, me limito a confrontar el reduccionismo biologicista, que desde mediados del siglo XIX se viene derivando de la extrapolación antropológica de modelos generados por las ciencias biológicas.

Sus inicios están en la teoría de la selección natural de Darwin y en las teorías económico-sociales de Engels y Marx sobre el hombre como ser viviente de necesidades y de praxis productiva.

Actualmente la ofensiva biológica sobre la Antropología está enmarcada por la teoría sintética de la evolución, y sus hipótesis más significativas provienen de los estudios de genética de poblaciones (genoma y comportamiento adaptativo), la psicobiología (cerebro y funciones psíquicas), la etología, la sociobiología, la teoría de sistemas y cibernética (aplicada en sistemas biológicos y humanos) y las teorías comparadas del lenguaje y el aprendizaje.

Es necesario diferenciar el juicio frente al pensamiento biológico en relación a la Antropología.

Por un lado, son criticables los reduccionismos basados en analogías simplificadas entre algunos fenómenos humanos y otros fenómenos del resto de la biosfera, especialmente del reino animal.

Pero, por otro lado, el pensamiento biológico aporta a la Antropología la matriz teórica adecuada para la comprensión de la diferencia antropológica en el continuum biológico. Metodológicamente nos invita a usar la navaja de Ockam, explicando todo lo posible por las realidades biológicas, y acotando con mayor rigor los caracteres distintivos e irreductibles de la cultura y la inteligencia humanas.

Esta manera de abordar lo humano desde la matriz biológica fue practicada por Aristóteles, quien emplazó el tema de la inteligencia en su escrito de biología *Sobre el alma*, y, con mayor precisión, a continuación del estudio de la sensibilidad animal y humana.

A este acertado enfoque se oponen dos posiciones del pensamiento moderno cartesiano, que es preciso superar.

Descartes fue un filósofo abiótico; no reconoció la especificidad de la vida y su importancia para la comprensión del hombre. Propuso la explicación de toda la naturaleza material por el modelo mecánico de la máquina (idea que está en el origen de las teorías actuales que reducen los organismos y la inteligencia al aparato cibernético), y sostuvo la identificación de lo propiamente humano con una autoconciencia sustentada, inaugurando la línea de pensadores que, como dijimos, conciben un dualismo antropológico de base espiritualista o idealista.

IIª PARTE: La inteligencia animal del hombre

Fundamento mi respuesta sobre la unidad de la realidad humana, y sobre la diferencia del hombre en el continuum biológico, en la idea de inteligencia animal del hombre.

Encontré desarrollada esta idea en los escritos de X. Zubiri acerca de la inteligencia.¹

Grandes tradiciones de la Filosofía centraron el punto del dualismo antropológico en la escisión entre sensibilidad e inteligencia. Claramente fue así en Parménides y Platón, y se mantuvo en Aristóteles, pese a su esfuerzo de unificación. En la época moderna fue retomado y desarrollado por Descartes, por Kant, y por las amplias corrientes de pensamiento que ellos orientan.

Contra estas fuertes tradiciones, se trata de reconocer la continuidad y la unidad de inteligencia y sensibilidad.

Se parte de las características biológicas del hombre y en ese marco, se analiza la intelección en su ejercicio real.

¿Qué clase de ser viviente es el hombre? Para responder, atendamos al fenómeno central de la vida: la relación del ser viviente con el medio, esto es, el control e independencia del medio que exhiben los comportamientos adaptativos (es decir, los procesos de perduración de la diferencia propia en un equilibrio activo con el medio). Desde este punto de vista se destaca una clase de seres vivientes: aquellos que poseen células especializadas en la recepción de estímulos, es decir, alguna forma de sistema nervioso, y por tanto de sensibilidad. Son los animales, y entre ellos, la especie humana se caracteriza por el hiperdesarrollo del cerebro y de la sensibilidad.

En la estructura de la sensibilidad se distinguen tres momentos: la recepción de los estímulos, la modificación del equilibrio activo del organismo y la respuesta motriz.

La modalidad de la recepción de los estímulos determina la estructura total de la sensibilidad propia de las diversas especies animales.

Las recepciones sensibles son impresiones. Y la impresión implica tanto la afec-

¹ Véase de X. ZUBIRI: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985, I Parte: La realidad humana; *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Bogotá, US- TA, 1982.

ción del sentiente por lo sentido, como la alteridad de lo sentido, que queda como "algo otro" en el sentiente.

Volviendo al hombre, advertimos una diferencia fundamental en la percepción de la sensibilidad. En los demás animales, lo otro, presente en la impresión, afecta siempre y únicamente al sentiente, como señal desencadenadora de respuestas motrices preprogramadas biológicamente; solamente se formalizan como estímulos las cosas del medio que están coordinadas a las necesidades y comportamientos de la especie (genéticamente y somáticamente determinados). En el hombre hay una amplificación ilimitada de las posibilidades de la percepción: todo puede ser recibido y no ya solamente como señal desencadenante. La alteridad de lo otro presente en la impresión alcanza independencia de la coordinación al repertorio de necesidades e impulsos de respuesta. Lo otro está aprehendido en lo que le es propio de por sí.

Zubiri designa con el término "realidad" a este carácter no estímulo de los contenidos percibidos, y llama inteligente a la percepción por impresión de realidad.

La intelección es, pues, originariamente percepción de realidad. Y la sensibilidad humana, considerada en la estructura de sus tres momentos, es inteligente: percepción de realidad, sentimiento por lo real, y acción modificatoria de la realidad.²

En este sentido puede definirse con propiedad el hombre como animal inteligente: el animal es el ser viviente dotado de sensibilidad, y la sensibilidad de realidad es inteligencia.

Justamente esta unidad de sensibilidad e inteligencia es inadmisibles para las grandes tradiciones filosóficas occidentales; para ellas raya en la contradicción la expresión: "percepción de realidad".

En la sensibilidad inteligente, o inteligencia sentiente (como dice Zubiri), reside la unidad estructural del hombre y su continuidad y diferencia con el mundo de la vida humana.

Ahora bien, ¿esta tesis de la inteligencia sentiente no recae en un reduccionismo de tipo naturalista-empirista?, ¿no excluye la apertura universal del hombre a la verdad del conocimiento y a los valores de la acción, reclusándolo en la particularidad e inmediatez de la percepción sensible?

No es así en razón de dos aspectos de la inteligencia animal que desarrolla Zubiri.

La aprehensión sentiente intelectual es insuficiente y limitada en su efectividad intelectual, pero a la vez es implicante y expansiva.

La realidad de los contenidos remite a su campo propio de perceptos o perceptibles. Lo común del campo se enuncia en los conceptos y categorías del mismo, y refluye sobre lo primariamente aprehendido por la actividad judicial.³

A su vez, cada campo remite continuamente e ilimitadamente a otros campos, cuyo conjunto abierto forma el mundo. La actividad de la razón consiste en avanzar hacia la intelección de las cosas en cuanto forman parte del mundo, y en sus fundamentos.

Este es el desarrollo de la intelección.

Por la razón nos proporcionamos modelos del mundo y de lo que serían las cosas en él. Esos modelos no pueden estar presentes en la percepción inteligente: constituyen conocimientos problemáticos puestos a prueba por la experiencia. Necesariamente el de-

² Ciertos estudios de percepción estética (cf. Gombrich, Arnheim) confirman el carácter inteligente de la percepción humana.

³ Este paso categorial-predicativo constituye el punto de la implicación de inteligencia y lenguaje.

sarrollo racional de la intelección implica un regreso a las impresiones de realidad. Toda intelección de realidad allende la percepción remite y se funda en la intelección de la realidad presente en la percepción.⁴

No hay un sistema cognocitivo, racional, cerrado del mundo porque la realidad es abierta y evolutiva o expansiva en sus formas; toda fundamentación de algo percibido, por un modelo del mundo, puede ser sustituida por otra en base a la experiencia.

Se trata aquí de una noción ampliada de la razón y la experiencia, que intenta rescatar, además de la experiencia científica, la religiosa y la poético-artística. La legitimación de esta razón ampliada suma a la vastísima problemática de la racionalidad científica, los problemas específicos de esos otros dominios de fundamentación y experiencia.⁵

Podemos concluir, por lo tanto, que la idea de inteligencia animal del hombre se diferencia netamente de las teorías que conciben en la sensibilidad humana átomos aislados y particulares de sensación y de respuestas motrices estímúlicas.

Finalmente, para evitar confusiones en el vocabulario filosófico que estamos empleando, conviene aclarar los siguientes puntos:

- a. Inteligir no consiste en conceptuar, juzgar, o fundar racionalmente; estas actividades son desarrollos o expansiones de la percepción de realidad, y a ella remiten.
- b. Inteligir no consiste en inferir lógicamente. La inferencia es un procedimiento en la marcha de la actividad judicativa.
- c. La conciencia y autoconciencia no constituyen algo sustantivo y fundante de lo humano; son una propiedad que alcanza la intelección.

Así se precisa más la expresión "animal inteligente". No significa lo mismo que animal racional.

Antes de pasar, en la Tercera Parte, al análisis de formas de la cultura humana, conviene enunciar algunas implicaciones del carácter inteligente de la animalidad humana, que se manifestarán en su desarrollo.

- a. La apertura del momento receptivo de la impresión de realidades determina que el momento de la respuesta motriz humana sea de opción entre acciones posibles. Dicho de otro modo: el hombre, a diferencia de los otros seres vivientes, determina fines de su acción.
- b. La acción humana está orientada por intencionalidades cognoscitivas y prácticas, que la inteligencia capta y proyecta, tanto en la vida individual como en la social, y en el desarrollo histórico de formas de vida culturales. Se significa el sentido de las realidades para la vida humana.
- c. El hombre por su inteligencia posee como suya su propia realidad. Este carácter de ser "si mismo", remata la línea de desarrollo de los seres vivientes como centros diferenciados y autónomos de actividad. Esto es lo que hace de los hombres personas.

⁴ Esta concepción implica una teoría gradual de la verdad de la intelección: verdad perceptiva, judicativa y racional.

⁵ Por ejemplo, el interesante problema de la obra de arte, que en su inmediatez material-sensible realiza y pone a prueba el modelo de conocimiento fundado del mundo, generado por el artista, y percibido por el receptor.

IIIª PARTE: La unidad de vida e inteligencia en la sexualidad, la economía, y el lenguaje.

En esta Tercera Parte, intento mostrar cómo la unidad estructural de la inteligencia animal humana explica la génesis y características de la cultura.

El análisis de tres factores universales de la cultura nos reconducirá a la concepción del hombre que hemos expuesto.

Se descubrirá en cada caso tanto el factor de la continuidad con la biosfera, como la apertura ilimitada de la inteligencia a la realidad, su excedencia respecto de la pura sensibilidad estímulo. De donde resultará el rechazo del reduccionismo de las formas culturales a factores puramente biológicos, así como el rechazo de la escisión entre factores biológicos y espirituales en la generación de las actividades culturales.⁶

Entiendo por "cultura" la forma de vida propia de una población humana; o, más explícitamente, la estructura de las acciones, productos, e intencionalidades cognoscitivas y prácticas (como creencias, valores y normas), compartidos por una población humana, y vigentes durante un período temporal.

Toda cultura está integrada por un conjunto de factores o campos: técnica, lenguaje, conocimientos, valoraciones, economía, estructura social, política y jurídica, arte, y religión.

Por estrategia metodológica selecciono tres factores, en los que es más patente la continuidad del mundo humano con la biosfera: sexualidad, economía, lenguaje.

III. 1. La sexualidad humana

La sexualidad humana indica que el hombre es una especie derivada filogenéticamente en la evolución del reino animal.

La diferenciación de una especie en dos sexos y la reproducción por la unión de gametos masculino y femenino es un mecanismo adaptativo y evolutivo antiguo y muy difundido en la biosfera. Respecto de la reproducción asexual y frente a las presiones adaptativas de la selección natural, la reproducción sexual aporta las ventajas de multiplicar la dotación genética de la especie en otros individuos, pero creando siempre diferencias por el fenómeno de la recombinación de genes. Así se acrecienta la individualidad diferenciada propia de todos los seres vivientes, y se van constituyendo variedades adaptativas dentro de las especies.

La diferencia de los sexos plantea para la reproducción el problema del reconocimiento, encuentro y fusión.

En los animales más cercanos al hombre, esta relación de los sexos se efectúa por la complementación orgánica del aparato reproductor y por una gama compleja de estímulos y respuestas sensibles controlados por el sistema nervioso.

Esta realidad biológica de la sexualidad es propia también del hombre, y sin ella no existiría la variedad cultural e individual de formas de conducta sexual con sus experiencias e instituciones.

⁶ La cultura no es la última *ratio* de la diferencia antropológica respecto de lo innato biológico. La cultura, como acción objetivada, se funda en la unidad originaria de vida e inteligencia en los individuos de la especie humana.

¿Cómo se manifiesta la diferencia inteligente, y la unidad de animalidad e inteligencia en la sexualidad humana?

Podemos responder apuntando tres características.

A. En los animales no humanos el impulso sexual es instintivo: tiene un objetivo fijo, y una secuencia fija de actos realizativos para cada especie. En el hombre, como Freud lo analizó, es un deseo multiforme: adopta diversos objetivos, y cambia de objetivos de realización y satisfacción (por ejemplo en las conductas heterosexuales y homosexuales, en el voyerismo o exhibicionismo, sadismo y masoquismo, conducta genital adulta, etc.). Por otro lado, es obvio que no hay una secuencia fija de actos realizativos para las conductas sexuales humanas.

B. La relación sexual de los individuos humanos es una estructura de diversos factores cuya unidad se manifiesta en que el éxito o fracaso de cada uno de ellos afecta a la relación global y a los otros factores. En la relación sexual intervienen: la sensibilidad sexual propiamente dicha, los sentimientos de los participantes, el reconocimiento de la individualidad personal (de cada uno como fin y de sus fines), la intencionalidad buscada en la actividad sexual, y los compromisos y normas institucionales que regulan esa actividad.

Por ejemplo, en la relación de una pareja estable, las dificultades de la fisiología y sensibilidad estrictamente sexológica afectan la relación interpersonal; y, viceversa, las falencias de reconocimiento personal o de afectividad influyen sobre el desarrollo y la calidad de la sensibilidad sexual. Otro ejemplo: en la relación sexual entre prostituta y cliente, la intencionalidad del uso recíproco y la introducción del cálculo comercial determinan la forma y calidad de toda la relación.

C. La actividad sexual realiza intencionalidades, que son propias de la inteligencia y representan opciones diversas culturalmente e individualmente, y cambiantes históricamente. Por ejemplo, la intencionalidad higiénica, hedónica, orgiástico-cósmica, reproductiva, de unión personal. La sexualidad humana es personal, y tiene historia.

En la institucionalización social de las relaciones sexuales (por ejemplo, en el matrimonio y la familia), el juego de los impulsos de raíz biológica se transforma en una reciprocidad conformada por opciones personales, por la intencionalidad cultural de la alianza entre no consanguíneos (prohibición del incesto), por las normas jurídicas que obligan a resultados convenientes para la sociedad.

En resumen. Las figuras efectivas de conductas sexuales humanas constituyen una prolongación de las fuerzas biológicas bajo una modalidad inteligente. El psicoanálisis de la sexualidad es inseparablemente una energética y una hermenéutica de las figuras existenciales de la libido. La misma percepción sexual del cuerpo contiene una comprensión de la realidad, intención y sentimiento; ni el vestido, ni la desnudez son "naturales".

La estructura unitaria de esas conductas no se explica adecuadamente ni por una sexualidad meramente biológica, ni por un paralelismo entre ella y la inteligencia.

III. 2. La economía

Si el hombre no fuera un ser viviente, con necesidades como todos los seres vivientes, no existiría la actividad cultural económica.

En efecto esta actividad consiste en lo esencial en la acción productora de bienes disponibles para el uso de los hombres con el fin de satisfacer sus necesidades.

Otros seres vivientes realizan comportamientos que modifican el medio, y asimilan de él elementos necesarios para su supervivencia.

La diferencia antropológica reside en que la inteligencia modifica esas dos realidades biológicas: las necesidades y la producción.

A. Necesidades.

Las necesidades de las especies animales no humanas están fijadas por la estructura orgánica, y se resuelven por los mecanismos fisiológicos y por los comportamientos adaptativos del organismo, cuyas pautas dependen en parte del genotipo y en parte del sistema nervioso.

En el hombre no existen límites netos y fijos del campo de las necesidades biológicas de supervivencia. Las diversas necesidades se desarrollan y cambian históricamente. Y esto en un doble sentido.

Los productos creados por el hombre y las formas de vida cultural que ellos posibilitan, conducen a la emergencia de nuevas necesidades propias de los sistemas sociales instaurados.

Además los problemas que se plantean los grupos humanos, y que intentan resolver por su acción, no son sólo de supervivencia en sentido amplio, son por ejemplo también de búsqueda teórica, artística, religiosa, etc..

El concepto de necesidad se amplía y se prolonga en el de aspiraciones, proyectos, ideales, que demandan nuevos medios o bienes para su cumplimiento.

La apertura de la inteligencia en la percepción de realidades y de respuestas posibles para modificarlas, crea un conjunto de necesidades sin límites definidos, transformable, y creciente. Ya no es posible definir para toda la especie, las necesidades naturales y auténticas de otras que no lo sean, fuera de un núcleo mínimo indispensable que, por otro lado, admite formas muy diversas de satisfacción y, por lo tanto de requerimiento de producción de bienes.

Al hablar de "lo necesario para la vida" en el caso del hombre, es necesario tomar en cuenta que la vida humana no es sólo la perduración de los genotipos y de los organismos portadores, sino que se trata de formas diversas de vida cultural, cada una de las cuales conlleva la necesidad de bienes diferenciados para su realización y mantenimiento en el tiempo.

B. Producción

La adaptación de los animales no humanos al medio incluye transformaciones de la naturaleza que se ejecutan por el aparato orgánico. Tanto los órganos como la base de los comportamientos asimilativos son resultado del programa genético estructurado evolutivamente por la selección natural. Los instrumentos usados por los animales no humanos consisten en incorporaciones de elementos del medio a la secuencia instintiva de los comportamientos.

Para la producción el hombre desarrolla la acción técnica: se crean instrumentos exosomáticos, y aparece la modificación progresiva ilimitada de los mismos: una modi-

ficación de sus caracteres reales percibidos para adecuarlos a las funciones utilitarias intentadas.

La acción técnica no sólo asimila el medio al organismo, sino que lo controla: produce diferentes medios a partir de las posibilidades históricas reales de transformación de la naturaleza. Fragmentos de la naturaleza se transforman en medios útiles para los fines de la vida humana.

Esta finalización humana de la naturaleza, y su crecimiento histórico ilimitado por la acción técnica indican la presencia de la inteligencia animal en la economía.

C. Sistemas económicos.

La acción técnica productiva es uno de los elementos que integran los diversos sistemas económicos que se suceden históricamente.

Ya en distintas especies animales se observa la cooperación para la supervivencia genética como base para los comportamientos sociales.

En el mundo humano, el ciclo de las acciones económicas, principalmente el momento de la producción, implica la organización social del trabajo. Y en ese proceso surge la exigencia ideal de las relaciones de derecho y deber, de justicia y de ley, de resolución de los conflictos por una negociación racional.

Esta dimensión revela que los individuos de cuya acción se dispone en la organización del trabajo son personas, es decir animales inteligentes con autoposesión de su realidad propia y con opción para modificarla.

La historia de las transformaciones de los sistemas económicos (en los aspectos técnico, social y jurídico) es otro índice de la trascendencia de la inteligencia biológica del hombre.

III. 3. Una alusión al lenguaje

Señalemos brevemente que el análisis de la actividad lingüística es otro de los campos fecundos para nuestro tratamiento del problema antropológico; específicamente, el análisis de los lenguajes naturales hablados, que integran las otras formas de lenguaje.

En este terreno hay una continuidad biológica del hombre con otras especies animales; la de las funciones comunes de lenguaje expresivo y lenguaje-señal, y sus fundamentos biológicos en el sistema nervioso y en aparatos orgánicos especializados como el aparato fónico humano.

Pero en el lenguaje humano, existen además la función conceptual-enunciativa y la función argumentativa. En estos niveles, exclusivos del hombre, opera la intencionalidad tanto cognoscitiva como práctica (fuerza performativa).

La unidad estructural de biología e inteligencia se patentiza en el hecho de que el flujo sonoro mismo, emitido y percibido, es a la vez significante de significados intelectivos.

Además, en base a sistemas relativamente cerrados como son el sistema nervioso, y el sistema reducido de sonidos permitidos y de reglas vigentes de cada idioma, se hace posible una generación semántica sin límites de nuevas frases y discursos con sentido. Y esto a tal punto que los lenguajes permiten simbolizar el mundo en cada época, y

transmitir acumulativamente esa simbolización en el decurso histórico, y en los diversos juegos de lenguaje: científico, poético, jurídico religioso, etc.

En conclusión: el tipo de análisis indicado para estos tres campos de la cultura parece corroborar la tesis de la inteligencia animal del hombre como respuesta al problema de la unidad estructural del hombre y de la diferencia antropológica dentro de la continuidad de la biosfera.

Se ha indicado así una manera de formular el problema antropológico, y un enfoque determinado del método para elaborar las respuestas.

El arte como liberación y metáfora de la existencia

Mario A. Presas

in memoriam Emilio A. Estiú

La presente comunicación se basa en algunas ideas dispersas en varios trabajos de Emilio Estiú,¹ intentando darles una estructura sistemática. En primer lugar se parte de una descripción fenomenológica de la existencia, acentuando la facticidad y el proyecto como los dos polos dialécticos de la situación. Se muestran las diversas vías de liberación de la facticidad —la acción, el conocimiento, la vida religiosa, el arte—, para señalar cómo en definitiva es la vida estética la que coincide con el modo de ser del espíritu, es decir, con la posibilidad.

En segundo lugar, se trata de mostrar cómo la experiencia estética no sólo ofrece la posibilidad de catarsis a modo de una diversión, sino que es en los grandes creadores una re-descripción de la realidad, una metáfora de la existencia que nos da a conocer quizás más de nuestra propia vida que otras formas de saber. En este punto se aludirá a la obra de Ionesco.

¹ No pretendo ser exhaustivo, ni exponer a Estiú con gran despliegue de citas y notas. Más bien trato de seguir el ritmo de sus visiones y argumentaciones, repitiendo lo que él mismo entendió que había sido su modo de escribir: "En los casos en que me he presentado como autor —confiesa—, ... no me he desdoblado en dos. Mi predilección por exponer el pensamiento de otros no estuvo nunca reñida con la preocupación de ir aclarando mis propias meditaciones: he tratado de reencontrar mi pensamiento en otros... Los temas de la posibilidad, la liberación, y la validez metafísica de lo estético me han guiado en la elección de los autores sobre los que he escrito y en ellos —trátase de Goethe, Humboldt, Pirandello, Hebbel o Victoria Ocampo— encontraba, porque conscientemente lo buscaba, la confirmación de mis ideas, si ya existían, o la gestación de las mismas, si todavía no las dominaba. Al rastrear conceptos filosóficos en los artistas, estaba persuadido de que si bien el pensamiento estéticamente configurado no siempre procede de la filosofía, engendra filosofía". E. Estiú, "Autopresentación" en el Ciclo "La Argentina actual, por sí misma" - edit. por el Centro de Historia y Pensamiento argentinos, dirigido por Lucía Piossek P. de Zucchi. Tucumán, 1978, pág. 25 s.

1. La experiencia inmediata de quien *se encuentra* existiendo le revela una situación contradictoria: por una parte se percata de su indisoluble limitación al tiempo y al espacio de su historia personal; por otra, tanto el sentimiento de su ser como la reflexión le muestran que su más propio ser es lo que aún no está realizado, el proyecto, la posibilidad, y la tragedia del existir consiste precisamente en el hecho de que la realización de los proyectos (la transformación de la posibilidad en realidad) destruye la posibilidad como tal.

Así, pues, para llegar a ser lo que proyecto es menester que aniquile la limitación de mi facticidad; para ello cuento con los actos de mi libertad que me liberen del *ahí*:

“Mediante la nada y la negación aligero mi existencia de su peso real y trato de exponerla tal como es, como *posibilidad existente*. Mi existencia es posibilidad y a ella se opone la realidad de su *ahí*. Ahora bien, ¿qué vías pueden conducirme del *ahí* de mi ser al ser? O dicho en otros términos, ¿qué tipos de metafísica se pueden originar en la finitud del hombre, cuyo signo era la liberación?”²

Esa voluntad de liberación que da lugar a tal acepción de metafísica, se objetiva en general en cuatro vías divergentes: la primera busca la superación por medio de la *acción*, y concluye en el ámbito de lo moral: la vía *teórica*, por su parte, va más allá de lo finito intentando la contemplación de lo que es *sub specie aeternitatis*: la experiencia *religiosa* vuelve a ligar al hombre al fundamento absoluto de su ser; por último, en la experiencia *estética*, se opera un cambio radical de actitud, que la distingue de todos los otros caminos; en efecto, se opera allí lo que Aristóteles englobaba en la *catarsis*, entendida como efecto y causa de la obra artística: en vez de vivir inmersos en lo real, el arte nos despega de esa vida, nos desprende, nos des-vive, en suma, nos des-realiza, poniendo así al descubierto la posibilidad, esto es, el modo más propio de nuestro ser.

Las direcciones en que se produce la liberación del *ahí*, por tanto, podrían resumirse del siguiente modo:

“La actividad sin reposo no se satisface con la finitud de lo dado y, al trascenderlo, aspira a la supresión de todo límite; el conocimiento contemplativo se eleva por encima de la existencia determinada para llegar a lo infinito; la religión señala la relación de dependencia entre lo finito del ser —su *ahí*— y la divinidad y, finalmente, la intemporalidad irreal del arte lleva la existencia al plano de la posibilidad pura, que es la aspiración —imposibilitada por la facticidad del *ahí*— de la existencia propiamente dicha, es decir, de la del hombre, de la mía. Y el tipo de liberación que se elija dependerá del hombre que libremente se sea” (*Libertad y lib.*, 36).

Quien elige la liberación por el arte, sin embargo, no escoge por ello la pura evasión, como veremos; se trata en efecto de una vía que tiene mucho de renunciamiento a la vida real pero al mismo tiempo mucho de ahondamiento en lo posible; la obra del ar-

² E. Estiú, “Libertad y liberación”, *Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, Nº 3, 1951, pág. 34. (*Libertad y Lib.*) En varias oportunidades Estiú sintetiza estas ideas recurriendo a la máxima de Goethe “Toda nuestra obra de arte consiste en que renunciemos a existir para seguir existiendo”, que a su juicio significa que “en el contenido de la obra de arte, la realidad de lo vivido es irrealidad existente y de ella participa mi existencia, que es posibilidad” (*Libertad y lib.*, 36). Para una concisa y clara exposición de los temas que desarrollaremos, ver: E. Estiú: “Arte y posibilidad”, *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, págs. 1440-1444.

tista es en tal sentido, como la había visto Aristóteles, más filosófica que la del historiador que describe lo que fue: Proust no se limita a contar cómo fue la vida de un hombre y los sucesos de una época: nos sumerge en la posibilidad esencial de un ser humano, y de un mundo, y nos mantiene en esa posibilidad, en la dimensión irreal de un tiempo que ya no corre sino que se ha recuperado.

En tal sentido, “la purificación artística (...) conduce desde las cosas a las imágenes-cosas; de la confusión a la distinción; desde los sentimientos reales, que nos oprimen y sofocan, a los estéticos, que libremente nos llaman desde el mundo de la posibilidad; nos permite pasar —diría Sartre— de la conciencia realizante a la imaginante, y con ello del sentimiento-pasión al sentimiento-acción. La catarsis es, en el fondo, pasaje del ser a la libertad, o sea, liberación”.³

Desde este punto de vista no es ahora difícil responder a dos interrogantes que el arte plantea a la reflexión filosófica. En primer lugar, ¿cuál es el motivo que lleva al hombre a crear —y a disfrutar— arte? En segundo lugar, ¿en qué sentido la dimensión estética puede enriquecer nuestro conocimiento de nosotros mismos, como tantas veces se ha afirmado?

En virtud del enfoque ontológico que hemos adelantado, podemos contestar la primera cuestión. En efecto, el arte parece ofrecer una especie de *modelo* de la existencia autónoma, si así pudiéramos expresarnos: nos muestra un ser cerrado en sí mismo y no dependiente; pero todo ello, por supuesto, como vimos, al precio de su irrealidad. El arte consume así (en lo imaginario) lo que el hombre necesariamente destruye en la realización de su propia vida: la mostración y conservación de la pura posibilidad. El arte refleja un aspecto esencial de la libertad humana, entendida ahora como ruptura de la confusión óptica propia de las cosas y estar proyectado a posibilidades. Así, pues, “por su libertad, *el hombre tiene en su naturaleza la misma estructura que la experiencia y los actos de creación artística*: aísla, desrealiza y busca satisfacerse en el movimiento que lo libera de las determinaciones ópticas de su ser, cuya *necesaria* prolongación, por consiguiente, se halla en el arte”.

Por otra parte, la libertad “crea nuestro ser con la sustancia irreal de la posibilidad”, de suerte que nuestra vida se encuentra “desajustada” entre realidad e irrealidad, entre los proyectos posibles y los realizados (destruidos como posibilidad). Vivimos así descuartizados por esta tensión sin poder satisfacerla jamás. El arte, en cambio, “*ofrece la presencia* de un mundo posible e irreal, a diferencia del proyecto que nos arroja a lo que no es, es decir, a lo que no puede estar dado en un presente. Su mundo consiste de totalidades acabadas; por tanto, se advierte que lo que el hombre no puede lograr consigo mismo lo consigue en el arte, el cual se manifiesta así como una *necesaria* liberación de lo que impide su plena libertad en la vida real” (*Arte y lib.*, 58).

También por esta misma conexión entre el modo de ser de la existencia y el de la obra de arte, ha de buscarse la respuesta a la segunda cuestión, acerca del tipo especial de conocimiento de nosotros mismos que pueda aportar la experiencia estética. En efecto, las necesidades prácticas y las exigencias éticas nos constriñen a la seriedad de lo real o a la trabajosa realización de lo que debe ser. Nos fuerza la vida, diríamos, con una fórmula que ha llegado a ser común, a ser libres, a elegir, y por ende a desechar los posibles no elegidos y a destruir los elegidos en el curso mismo de su realización. La posibilidad como tal no puede mantenerse en la vida efectiva, y su pérdida —por las realizaciones o por

³ E. Estiú, “Arte y liberación”, *Humanidades*, sección Filosofía, UNLP, La Plata, Nº XXXIV, 1954, pág. 57 (*Arte y lib.*)

los proyectos desechados— va tiñendo la existencia de una esencial nostalgia o insatisfacción. Pero es justamente esa posibilidad esencial y pura la que el arte presenta y preserva en su irrealidad. Por ello el espíritu se siente afín al arte, se siente reconfortado moviéndose en el elemento artístico, porque se mueve en su propio elemento:

“Es esta comunidad entre la vida espiritual y el arte (...) lo que hace posible su comprensión. Si nuestra vida no fuese posibilidad, el arte y la belleza carecerían de todo sentido para el hombre. Pero esta naturaleza profunda de la vida está disimulada por la conducta obligatoriamente finalística y problemática de nuestra existencia trivial, cognoscitiva o moral. La raíz oculta de la existencia es la vida misma como posibilidad infinitamente abierta de existir de uno u otro modo. Claro está que la urgencia de vivir canaliza y torna actual unas pocas disposiciones; pero las demás perduran oscuramente y laten en el fondo del alma aflorando rara vez a la caparazón superficial de la realidad existente. (...) El arte desciende hasta semejante profundidad y al descubrirla nos hace adquirir conciencia de la cara problemática de la existencia, del mismo modo como el ruido se oye por el silencio”.⁴

2. Así, pues, la función principal del arte no es tanto la de reproducir lo que está a la vista, sino más bien sacar a luz, desocultar las invisibles tramas de nuestra existencia. Alguien que mucho sabía de este quehacer, así lo ha expuesto; en las páginas finales de sus *Tagebücher* (1918) y en las primeras de su escrito *Confesión creadora*, dice Paul Klee: “En el arte no es el ver tan esencial como el *hacer-visible*”; con otras palabras: “El arte no reproduce lo visible, sino que *hace-visible*”.⁵

Estiú ha recorrido incansablemente las obras de los grandes creadores —sobre todo Leonardo, Goethe, Pirandello, Proust, Ionesco, para no citar sino unos pocos—, y ha expuesto luego, en conceptos filosóficos, de modo ordenado, los temas descubiertos, las realidades humanas vislumbradas por esos artistas. Sin desfigurar lo entrevisto artísticamente con pedantes teorías filosóficas, sencillamente ha intentado —podríamos decir— ofrecer una guía para el lector (que fue en primer lugar una guía para él mismo), que le vaya indicando encrucijadas y senderos que podrían pasar desapercibidos. A modo de ejemplo, quisiéramos cerrar este estudio con la guía de las lecturas que Estiú hizo de Ionesco. Ofrecemos tan sólo las marcas, como esas señales que en algunos bosques indican, según sus colores, la senda a seguir.

En esta lectura, Ionesco aparece en primer lugar como modelo de un discurso que no se limita a ser parodia absurda de la vida actual, sino que, metafóricamente, exagera y expone sin piedad las mutilaciones del hombre, para así provocar una mayor toma de conciencia sobre la soledad del existir, y la terrible necesidad de decidir lo que queremos ser desde esa soledad.

Para poder *decir cosas*—y no *pronunciar* meras *palabras vacías*— “había que romper con los esquemas de un teatro convencional y decadente, en el que lo esencial estaba en el argumento, en la intriga, en la motivación más o menos clara de las acciones. Era preciso, pues, hacer *anti-teatro*, parodiando al habitual, volviéndolo del revés, para llegar a un teatro sin acciones lógicamente desarrolladas y explicables,

⁴ E. Estiú, “Belleza, arte y metafísica”, *Humanidades*, UNLP, La Plata, Nº XXXI, 1948, pág. 438. (*Bell., arte y met.*)

⁵ Cfr. Mario A. Presas, “Paul Klee, años de estudio y peregrinación”, *Revista de Filosofía*, La Plata, Nº 21, 1969, pág. 23.

sin argumentos que distorsionan la vida, sin ideologías que convierten la obra teatral en un mensaje didáctico o supuestamente educativo”.⁶

Con esta base, lo que Ionesco *hacer ver* es la realidad desnuda del existir, sin las trampas de un lenguaje enmascarador, sin las abstracciones y las ideologías en que *uno* se refugia. Pues de lo que se trata es precisamente de mostrar hasta qué punto el hombre —nosotros, cada uno de nosotros— deja de ser él mismo para dejarse vivir, dejarse representar, por ese omnipotente y omnipresente personaje que es “uno cualquiera” y no es nadie: “el *uno*” de que habla Heidegger en *Sein und Zeit* (*das Man*), el “on” al que alude Marcel.⁷

Para huir de la responsabilidad y de la angustia de la muerte *uno* se refugia en las abstracciones: *la* humanidad, *el* hombre, *el* pueblo... Pero “las abstracciones viven de la sangre de lo que matan, es decir, de la vida concreta e individual” (*Ion.*)

La Tía Pipe, en *Tuer sans gages* encarna al seudo político que vive de alimentar a la gente con abstracciones e ideologías, y que aun cuando alerta en contra de estas mismas abstracciones e ideologías, no ve otro camino para salir de ellas... sino ¡otra mistificación!

“He creado para vosotros todo un rebaño de desmistificadores —exclama—. Ellos os desmistificarán, pues es necesario mistificar para desmistificar”... (Ionesco estaría aquí lanzando sus dardos también contra un teatro como el de Brecht, que busca liberar al hombre inculcándole una nueva ideología). La misma Tía Pipe propone desalienar a la humanidad, aunque para ello, primero, haya que alienar a cada hombre en particular. “Una vez que todos, ustedes y yo, estemos alienados, habremos logrado lo extraordinario: la desalienación de la humanidad,” es decir, ni la mía, ni la de ustedes, ni la de cada uno, sino la de una hueca abstracción, pues, como sigue diciendo este estafalario personaje: “La desdicha de todos los seres humanos constituye la dicha de la humanidad”.

Pero esa vida sin los afeites de las abstracciones y las ideologías, esa existencia en carne viva nos fuerza, contemplada cara a cara —aunque sea en la metáfora teatral— a lo más difícil: elegir la propiedad de la existencia. Pues la impropiedad es un componente básico de la existencia, desde el cual ha de emerger la auténtica decisión. Hay que acentuar y mostrar pues esa dimensión impropia y mostrenca en que habitamos de modo inconsciente, en la cual “nadie tiene un ser en sí mismo, nadie es un yo: por eso, *uno* puede ser reemplazado por *otro*”. Las individualidades sin personalidad constituyen ejemplares indiferentes y neutros de “todo el mundo”. De allí la posibilidad de que un ejemplar ocupe el puesto de otro y lo sustituya, tal como Ionesco hace *visible* en tantas obras, de las que destaca quizá *La cantante calva*, donde hay una familia entera cuyos integrantes —incluidos los animales domésticos— se llaman Bobby Watson...

De pronto *nos vemos* en ese espejo: anónimos, *uno* cualquiera intercambiable, desgastado por la vida, y sin ser *nosotros mismos en propiedad*... “Los viejos” de *Las Sillas* encarnan tal experiencia:

⁶ E. Estiú, conferencia (inédita) sobre Ionesco. (*Ion.*)

⁷ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 7ª ed. 1953, § 27, pág. 126. Si preguntamos quién es el que realmente “domina” en la cotidianidad, veremos que “das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‘Wer’ ist das Neutrum, *das Man*”. Cfr. también Gabriel Marcel, “Remarques sur les notions d’acte et de personne”, en *Du Refus à l’Invocation*, Paris, Gallimard, 10ª ed., 1940, págs. 146 ss. “En premier lieu, par définition, (*le on*) est anonyme, il est sans visage... insaisissable; ... irresponsable”, etc.; y “l’individu (por oposición a la persona) c’est *le on* à l’état parcellaire”.

“¡Ah! ¡sí! si nos hubiéramos atrevido... (Pero) ya no se puede... ¡Ay de mí! Hemos perdido todo. Hubiéramos podido ser tan dichosos..., hubiéramos podido..., hubiéramos podido...” “En primer lugar —dice Estiú, acerca de este punto—, la vida se escurre sin que la podamos atrapar y detener. Casi siempre llegamos tarde: tenemos ahora lo que hubiésemos querido poseer veinte años atrás. Y la posesión tardía, en tiempo inoportuno, lejos de satisfacernos —como hubiera ocurrido si hubiese llegado en el momento preciso— nos vuelve nostálgicos y nos descon-suela” (*Ion.*).

Al desgaste de las posibilidades desaprovechadas, a “todo lo que al vivir hemos perdido”, se añade la sensación de vergüenza por tantos renunciamentos y concesiones: la mostración de estas heridas que no son casuales en el hombre, dejan como saldo “la irri-sión, la angustia, el desamparo en estado puro; es decir, la realidad humana esencialmente trágica. En una palabra: queda la vida” (*Ion.*), queda lo que un personaje de Ionesco pre-cisamente llama “el malestar de la existencia”. Bérenger, en *Tuer sans gages*, cuando va a morir en manos de su asesino, mientras se deja caer de rodillas y baja los brazos, bal-bucea: “¡Dios mío! no se puede hacer nada, ¿qué se puede hacer? ¿Qué se puede hacer?...”

Estiú comenta: “La pregunta de Bérenger difiere de la de Kant. No dice: ¿qué *de-bo* hacer?, sino ¿qué *puedo* hacer? Se trata de algo más primitivo que el deber y, por tan-to, más originario. Se trata de la posibilidad misma de la existencia del hombre. Pues, en el mundo actual, en que las abstracciones y las ideologías suprimen el carácter personal de la existencia de cada uno, la pregunta por el poder tiene preeminencia sobre toda otra cuestión. Cuando los demás viven felices, adormecidos por el narcótico de las ideologi-as y las evasiones, Ionesco está muy despierto, y sufre... Podría muy bien exclamar — como su personaje de *Rinoceronte*—: ‘¡Ah de mí!, ¡soy un monstruo! ¡Ah de mí! Jamás me convertiré en rinoceronte, jamás, jamás... Desgraciado el que quiera conservar su ori-ginalidad. Y bien: ¡tanto peor! Me defenderé contra todo el mundo; ... soy el último hom-bre, y lo seguiré siendo hasta el fin. No capitularé” (*Ion.*).

Ahora bien, el arte no configura hoy en día, en nuestra sociedad funcional, consu-mista y televisiva, sino un modo de diversión entre otros; al menos lo que comúnmente se entiende por “arte”. De hecho vivimos en una época de prosa, en un tiempo prosaico —o, si se quiere, desacralizado, desencantado— para usar los términos de Hegel, de Max Weber, de Heidegger. Pero si bien en esta época el arte ya no representa para nosotros — como decía precisamente Hegel— “la suprema necesidad del espíritu”, sino que “es y si-gue siendo una cosa del pasado”, no por ello ha perdido por completo eficacia en la vi-da del hombre. Por el contrario, el mismo Hegel comprendió que cuando el entendimien-to cobra conciencia de las abstracciones del orden social en que nuestra vida se reduce a un entretrejo de funciones, “se presenta al mismo tiempo *la necesidad* de algo concre-to y también de *lo concreto que es el arte*”. Precisamente entonces —como sucede aho-ra— cuando *la prosa* ha terminado por incorporar a su modo de ver el contenido total del espíritu, cuando esta consideración anti-artística ha terminado por imprimir su cuño a to-das y cada una de las cosas —dice Hegel— “*la poesía* (el arte) *tiene que asumir la tarea de disolver y transformar aquellas acuñaciones prosaicas*”⁸:

⁸ Hegel, *Aesthetik* - hrsg. v. F. Bassenge - Berlin, Aufbau Verlag, 1955, págs. 486 y 882. So-bre este punto de la función del arte en la “época prosaica del mundo”, cfr. Mario A. Presas, “La ‘muerte del arte’ y la experiencia estética”, *Diálogos*, Univ. de Puerto Rico, N° 40, 1982, págs. 61-70, espec. 66.

“Los Viejos”, “Las Sillas”, los “Rinocerontes” no son reales; son seres imaginarios que se nos hacen presentes en un escenario, en medio de nuestra cotidiana existencia trivial y masificada. Pero a través de ellos el artista re-describe la realidad. Son metáforas que recuperan nuestro ser como posibilidad, es decir, como espíritu.

*Universidad Nacional de La Plata y
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, CONICET.*

Libertad Creadora en Henri Bergson

Narciso Pousa

1. Bergson llamó al método empleado por él "empirismo radical". Habló de la experiencia de los "hechos interiores de la conciencia". Los llamó "datos inmediatos". Su pensamiento es eminentemente descriptivo de estos hechos, y también hipotético. Así su fundamento parte de la distinción neta entre hechos físicos y hechos psíquicos. Y su exploración subsiguiente lo llevó a afirmar a) el carácter singular y cualitativo de los hechos psíquicos; b) la "inmediatez" óptica de la experiencia; c) la inexistencia de una conciencia sin hechos de conciencia; d) el carácter "espiritual" de los hechos psíquicos en cuanto son el resorte del *acto*; e) la irreductibilidad del despliegue psíquico a la concreción física.

2. Se renueva así la aporía cartesiana del paralelismo psicofísico. Pero usando el criterio de privilegiar el carácter de inmediatez de la experiencia de la conciencia llama a) realidad fundamental al "dato" inmediato de conciencia; b) el dato de la experiencia se manifiesta como duración; c) saber de la duración es durar en una conciencia; d) el durar se manifiesta en un abrirse a la incesante creación (entiéndase esto como algo distinto de la mudanza o cambio que presuponen "algo" que cambia); e) en el modo de ser de la duración se apoya el acto libre, como acto espiritual.

3. El acto libre es un acto creador de posibilidades que van en el "sentido" de la vida. La vida rechaza todo esquema intelectualístico. La vida *se vive* desde adentro, sin concepto. Para alcanzar el acto libre es necesario 1) apartarse de la actitud pragmática, propia de la inteligencia al servicio de la vida. 2) Realizar el esfuerzo crítico por radicalizar la experiencia tratando de liberarse de conductas prefijadas, prejuicios teóricos y prácticos, pues el acto libre debe resultar de una espontánea respuesta *integral* de coincidencia del *ser* consigo mismo.

El acto libre resulta ser una apertura a lo inédito, por lo cual nos hace integrantes de una sociedad por venir al derogar todo convencionalismo. Por tal acto libre somos traslúcidamente la duración. Si todo es nuevo sin cesar, eso significa creación sin pausa. Por lo tanto al hacer advenir el acto libre traemos al ser lo revolucionario. Movilizamos al yo profundo y al yo superficial. La duración nunca es "objeto" sino "sujeto". Conocer coincide aquí con el acto de ser. Sabemos incoativamente y siempre desde "adentro". Tal sa-

ber nunca se expresa en proposiciones verificables, se hace verdadero por la experiencia participada. El acto libre arrastra a los que *consienten*. El acto libre es "arte" si se entiende por arte una *exis* (manera de ser, *dispositio*). Como manera de ser es acción sin libreto, creadora. Pero tal arte deja de ser "objeto de contemplación". Por lo tanto debemos cuidar de confundirlo con lo estético.

4. La palabra "creación" supone básicamente una referencia a la palabra *nada*. Para Bergson tal palabra es un *proton pseudos*. Sin embargo la historia del pensamiento occidental registra 1. un concepto bíblico de nada. 2 Hay otro en Parménides. 3 Hay la modificación platónica. 4 Hay la apofasis mística (Meister Eckhart). 5 Hay el uso relativo que hace Hegel de esa palabra. 6 Hallamos también la elaboración de Nietzsche/Heidegger de ese vocablo. Bergson al negar toda alternativa, desemboca en la mística.

La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la Razón Vital

Mario A. Presas

“Sólo pido a esas almas juveniles (de mis oyentes) que cuando llegue un día, de cierto no lejano, en que pueblen el aire y parezcan doctrinas oficiales algunas de las cosas que aquí he dicho, despierten ellas el recuerdo de haberlas oído por primera vez al platónico viajero español de 1916”. Ortega y Gasset, “Epílogo y despedida”.*

En este trabajo intentamos 1) reconstruir la recepción, por parte del joven Ortega, de la fenomenología de Husserl, y 2) mostrar cómo ya en esa misma recepción el filósofo español insinúa las críticas que lo llevarían a “superar” la fenomenología en el “sistema de la razón vital”.

Hay que tener en cuenta, a los efectos de valorar correctamente esta recepción y esta crítica, que nos referimos principalmente a textos de Ortega escritos entre 1913 y 1916, es decir, cuando la obra pública de Husserl se limitaba a *Investigaciones Lógicas* (1900/1), *Filosofía como ciencia estricta* (1910/11) y el primer volumen de *Ideas* (1913) y cuando la fenomenología aún no había sido aceptada sin más en las universidades alemanas en que predominaban sobre todo los neokantianos, tanto en Marburg (Cohen, Natorp), como en Heidelberg y Freiburg (Rickert, Windelband). Ortega muestra así cómo supo captar con perspicacia ese nuevo estilo de la filosofía que a él mismo le permitió escapar del círculo neokantiano en el que no se sentía espiritualmente satisfecho.¹

* “Epílogo y despedida de Ortega”, palabras con que concluyó Ortega las conferencias que dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, en 1916, bajo el título *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. *Revista de Filosofía*, La Plata, nº 17, 1966, pág. 100.

¹ Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas* —editadas por Paulino Garagorri—, Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, 1982, págs. 52, 153. (En adelante se indicará a continuación de la cita ‘IP’ y el número de la página).

Por lo demás, es sumamente importante para nosotros recordar que Ortega expuso estas primicias también en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Buenos Aires en 1916, y que gracias a este “importante acontecimiento filosófico”, como confesaba Coriolano Alberini con cierta ironía, pero también con acierto, “la filosofía salió a la calle, por lo menos a la de Florida...”²

*

1. En primer lugar y como síntoma de esa liberación de las escuelas a que aludimos, Ortega admite sin vacilaciones —aunque tácitamente— la consigna con que Husserl concluye *Philosophie als strenge Wissenschaft*.³ el incentivo para la investigación filosófica no tiene que provenir de otras filosofías, sino de las cosas mismas y de los problemas que planteen tales cosas; con lo cual se postula al mismo tiempo una filosofía que se atiene a la intuición, presentando una vía metódica que conduce a tal visión de las cosas.

Esta búsqueda de las cosas y del camino a ellas conducente es, por otra parte, característico de épocas en que cobra conciencia la crisis escéptica, sean sus pensadores Sócrates, Descartes, Kant o Husserl. La filosofía está siempre motivada por estas *crisis de creencias* —dirá Ortega—; como sucede precisamente en la Europa finisecular donde la fenomenología irrumpe con las *Investigaciones lógicas*, cuando ya no estaban en vigor los viejos principios y aún no se han hallado los nuevos y, en consecuencia, no hay interna claridad acerca de los problemas máximos: “Téngase en cuenta que a la sazón estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses” (IP, 26).

“La filosofía nace y renace —dirá más tarde Ortega⁴— cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y por tanto cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo”.

Al no haber creencias ni doctrinas vigentes, tan sólo un método probado puede ser el recurso para volver a examinar la situación, en la medida en que nos permita examinar precisamente las cosas a que habremos de atenemos. Tal es, por lo demás, la respuesta espontánea a la afligida pregunta acerca de qué hacer que plantea quien está en la incertidumbre: “pues lo que se debe hacer siempre: y que el vulgo expresa sabiamente con esta frase: ‘Tomar las cosas como son’” (IP, 24).

Pero “las cosas como son” se presentan en la conciencia de quien las vive como tales —son “vivencias”, para usar esta palabra que Ortega *inventa* precisamente en esta época, aún con ciertos resquemores, para traducir *Erlebnis* (cfr. IP, 233, n. 1. Se trata de una nota a un artículo de 1913). Las cosas mismas, podríamos decir, son en definitiva *conciencia* de las cosas, se agotan en ese aparecer, presentarse en la conciencia.

En tal sentido, “este plano de objetividad primaria en que todo agota su ser en su

² Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Facultad de Humanidades, UNLP, 1966, pág. 127; cfr. también págs. 71 y 139.

³ Cfr. Husserl, “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, *Logos*, Bd. I, 1910/11, pág. 340 s.; ahora en Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, pág. 71.

⁴ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Obras inéditas, Biblioteca de la Rev. de Occidente; Buenos Aires: Emecé Ed., 1958, pág. 349. (citaremos ‘*Leibniz*’ y número de página).

apariencia (fainómenon) es la conciencia, no como hecho tempoespacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como 'conciencia de'" (IP, 232), es decir, como intencionalidad.

En este primer paso por la nueva vía, por tanto, la filosofía se muestra como descripción de las vivencias intencionales de la conciencia, entendida ésta como "fenómeno fundamental", como "el fenómeno de los fenómenos"; pues, en efecto, "todo aquello de quien quepa decir que 'lo hay', 'que es' o 'que existe', todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de la conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto" (IP, 85. Al final veremos que Ortega sostendrá que este fenómeno no es el primario, sino una hipótesis; lo fundamental será la vida misma).

Así, pues, aun cuando la situación escéptica que motiva el filosofar pueda ser similar, esta nueva filosofía que prolonga el estilo de la modernidad, ofrece un marcado contraste con la actitud vital de mundo antiguo. Este contraste coincide en parte —según lo describe Ortega— con lo que Husserl expondrá como el conflicto subyacente en la historia de la filosofía entre el objetivismo y el subjetivismo, en su "*kritische Ideengeschichte*" de 1923/24 y luego, más detenidamente, en su obra sobre la *crisis*.⁵

"Antes, dice Ortega, refiriéndose al mundo antiguo, el pensar era la copia, espejamiento o especulación del ser; era como un ser secundario o sucedáneo, esa virtual existencia que los objetos llevan en el espacio imaginario de un espejo. (Así lo dice Aristóteles: δευτερα ουσια, η κατα τον λογων ουσια). Ahora, en cambio, el ser primario es mi pensar —porque ser quiere decir ser *cierto* y sólo mi pensar *es* ciertamente. El ser de las cosas es un ser virtual, es su parecerme a mí cuando las pienso" (IP, 78).

En cierto sentido este enfoque puede ilustrarse con el modo en que Husserl introduce, por así decirlo, el tema trascendental en el primer libro de *Ideas*. Allí, luego de describir el mundo simplemente y la vida en el mundo en la actitud natural y corriente, anuncia simplemente: "Ahora bien, en vez de permanecer en esa actitud, queremos modificarla radicalmente".⁶

Ortega glosa a su manera este giro husserliano, en un texto que vale la pena citar *in extenso* porque en su reformulación pueden insinuarse ya algunos matices diversos y, además, por tratarse de un texto del mismo año de aparición de *Ideen I*. Dice allí:

"Hay una 'manera natural' de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la 'postura natural' [Ortega remite aquí a *Ideen*, § 27, "La tesis de la actitud natural y su desconexión"] en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos 'mundo' (...) A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos" (IP, 229). Pero si ahora suponemos que la conciencia, habiendo ya efectuado un acto de percepción, vuelve sobre sí misma, se flexiona, reflexiona, y en lugar de vivir en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma, "ésta, con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será defini-

⁵ Cfr. Husserl, *Erste Philosophie*, Bd. I (Hua VII) y *Krisis...* (Hua VI). Acerca de esta singular "historia", cfr. Mario A. Presas, "Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VII, Nº 1, 1981, págs. 61-72.

⁶ Husserl, *Ideen...*, Erstes Buch (Hua III, 1), pág. 61, § 31.

tiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1. no les perturba, la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2. no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo 'natural' íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una 'manera natural', queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esta descripción pura es la fenomenología" (IP, 229 s.)

Así entendida, es probable que la mayoría de los pensadores que un tanto indiscriminadamente llamamos "idealistas" —Platón, Descartes, Leibniz, Kant...— reivindicquen para sí el principio fenomenológico, que en síntesis no dice sino que "los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia"; la novedad de la fenomenología, de todos modos, consiste en haber elevado a método científico esa "detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiera luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como siendo la realidad. La realidad es 'conciencia de' la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad" (IP, 233 s.).

2. Hasta aquí, tanto los artículos como las lecciones de estos años (1913-1916) exponen con bastante fidelidad, según creo, una visión general de la fenomenología, en lo que ésta tenía de novedoso hasta ese momento. Sin embargo, hay ya ahí un germen que llevará a Ortega a ir más allá de esa fenomenología, tal como él la ha entendido. (Por cierto, hay desarrollos posteriores del propio Husserl o manuscritos y clases de esa época, que Ortega no pudo conocer, que hubieran quizá satisfecho en parte la dirección a que apuntaba Ortega.)

Ortega considerará más tarde que la conciencia, tal como hasta ahora la describe, acorde en esto con Husserl, es en realidad una hipótesis y no una mera descripción. Lo primario no sería esa "conciencia de", sino justamente "yo y mi circunstancia", como dirá en *Las Meditaciones del Quijote*, su primer libro de 1914. ¿Sería muy aventurado suponer que esta fórmula desarrolla el título y el contenido del párrafo ya citado de *Ideas I*, "El mundo de la actitud natural", que prosigue con las palabras: "*Ich und meine Umwelt*", "*Yo y mi mundo circundante*"?

El razonamiento de Ortega, en su intento de ahondar y de superar la fenomenología, partiendo no ya de la "conciencia de" sino de "yo y mi circunstancia", sería aproximadamente el siguiente:

Por lo pronto, hemos llegado a mostrar la preeminencia de las verdades eidéticas sobre las fácticas, es decir, de la descripción sobre la explicación. Una vez establecido es-

⁷ Diego Gracia, en su reciente obra sobre Zubiri, aventura que "indudablemente aquí (en el título de *Ideas*) está la raíz próxima del apotegma orteguiano: 'yo soy yo y mi circunstancia'", pero agrega importantes aclaraciones al respecto. D.G., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor Univ., 1986, pág. 66.

to, como lo ha hecho la fenomenología, de lo que se trata es de explorar otras ciencias eidéticas y aun de inventarlas; una de éstas, acaso la más novedosa "ocurrencia" de Ortega, era precisamente una ciencia descriptiva de las estructuras intrínsecas a la vida en su enfrentarse con el mundo o las circunstancias. Esto daría lugar a un sistema de la razón, pero no de la razón abstracta o formal, sino de la razón desplegada en la vida: un *sistema de la razón vital*. La idea no es muy clara, pero está allí, expresamente dicha, casi como una incongruencia en medio de la exposición de las ideas de Husserl, en 1916, en un contexto que también vale la pena citar con algún detenimiento:

"Cuando tratamos de explicar algo, el objeto A —la luz, por ejemplo, o sea el conjunto de los colores—, buscamos tras ese objeto A, tras esos colores que vemos, una como trans-realidad A', las vibraciones etéreas, admitiendo la cual sometemos a leyes el objeto A, los colores. (...) La realidad de la vibración de la luz depende de que explique o no los colores aparentes, fenomenales, pero la realidad de éstos no depende de nada. Los fenómenos son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece. Cuando hemos descrito acertadamente un fenómeno hemos formulado una verdad absoluta". En este preciso sentido, por tanto, podría enunciarse un principio básico: "ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas. (...) Ninguna proposición de las ciencias de realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas y aun otras todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad... Tal vez, entre las nada conocidas, la que yo llamo 'sistema de la razón vital', cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes oscuros y trazos de él han andado y andan rondando por otras ciencias o formando esa zona pelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado 'pragmatismo'" (IP, 84 s.).

Ortega no logró exponer de modo claro y convincente este sistema de la razón vital, si bien efectuó numerosos desarrollos que bien pueden tomarse como las piedras básicas para dicha construcción. Sin ánimo de discutir prioridades, creo que podría admitirse que Heidegger, en *Sein und Zeit*, logró echar las bases científicas de un sistema bastante semejante al intuído por Ortega. En efecto, aunque somos conscientes de las enormes diferencias que separan ambas investigaciones, la intención básica es similar: partir de la descripción del fenómeno primordial —la existencia, la vida humana— para establecer las estructuras a priori de toda posible comprensión del ser.

Muchos años más tarde, cuando el "existencialismo" se convirtió en moda, Ortega se queja de la ignorancia que sus contemporáneos —sobre todo sus compatriotas— tienen de su propia obra, en la que no han sabido descubrir los mismos temas que ahora apasionan, como él dice, a "los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del existencialismo" (*Leibniz*, 332). En unas pocas páginas de su obra póstuma sobre Leibniz, de la que tomamos esa amarga cita, Ortega mira retrospectivamente —estamos en 1947— a sus obras tempranas, y saca la siguiente conclusión, muy valiosa para nuestro tema de la asimilación y superación de la fenomenología.

Frente a todo idealismo, desde 1914, dice, al exponer el fenómeno "conciencia de...", hice constar que "no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional; por tanto, irreal". En ese fenómeno, en la percepción, p.e., si lo describimos rigurosamente, veremos "*la coexistencia del yo y de*

la cosa, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma". De suerte que en la percepción hay, "por un lado, yo siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* 'conciencia de' como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno 'conciencia' se resuelve en descripción del fenómeno 'vida real humana', como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia" (*Leibniz*, 333 s., n. 2. Allí refiere Ortega su encuentro con Husserl, al que su avanzada edad, aclara "no dejaba entrar en temas difíciles de su propia producción", y sus discusiones con Eugen Fink).⁸

Esta comprobación hizo que Ortega, según confiesa, abandonara la fenomenología "en el momento mismo de recibirla" (*Leibniz*, 332). Y este abandono se debió justamente a la necesidad, insinuada en las lecciones y escritos de 1913 y 1916, de encontrar la base *sistemática* del nuevo pensar. Ahora, en la reconstrucción de la vejez, Ortega parece decirnos que el problema estaba mucho más claro desde el principio— y sobre todo, que ya había sido expuesto dos o tres años antes de que Heidegger publicara *Sein und Zeit*—. En efecto, según Ortega, desde 1925 proponía una renovación del problema del ser basada en el método fenomenológico —entendido como pensar sintético o intuitivo, y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; pero, continúa, "es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee", para lo cual "hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir" (*Leibniz*, 332).

Es curioso comprobar, a pesar de las aseveraciones de Ortega y de sus esfuerzos por distinguirse tanto de Heidegger, que un pensador como Zubiri, deudor en grado sumo de las filosofías de Ortega y de Heidegger, al exponer la concepción heideggeriana de la filosofía concluye con la siguiente sentencia que, *mutatis mutandis*, podría tomarse como una descripción del modo en que Ortega concibe la filosofía:

"Será necesario determinar la estructura de la vida natural para ver en qué punto de ella brota, y cómo brota, la filosofía como una posibilidad humana. (...) Este análisis de la vida es una pre-ontología. Heidegger lo llama *ontología fundamental*, donde fundamental significa fundante de la posibilidad de la ontología. La filosofía, esto es, la ontología, es una posibilidad que arranca de la pre-ontología inscrita en el ser del hombre. (...) Es sólo *una* posibilidad, pero una posibilidad incarnada en la estructura pre-ontológica de nuestra existencia, y libremente aceptada por el hombre. (...) La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural."⁹

*Universidad Nacional de La Plata, y
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas, CONICET.*

⁸ Husserl no da muestras de estar tan imposibilitado de reflexionar y discutir sobre sus ideas como parece haberlo encontrado Ortega. Sobre esta visita, Cfr. *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann (Den Haag, Nijhoff, 1977), pág. 453 (noviembre de 1934), así como Husserl, *Briefe an Roman Ingarden* (Den Haag, Nijhoff, 1968), pág. 90, carta del 26 de noviembre de 1934. Husserl se muestra admirado por el conocimiento que Ortega tiene de sus escritos ("Er ist ganz tief eigearbeitet in meine Schriften"); lo llama "Educador de la nueva España" y "director de una escuela fenomenológica".

⁹ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 3ª ed., 1980, págs. 263 y 269.

Metafísica y axiología en Alejandro Korn

Diego F. Pro

La Metafísica

Alejandro Korn establece una separación decisiva entre ciencia, filosofía y metafísica. La ciencia se ocupa del conocimiento del mundo objetivo que aparece en los límites de la conciencia. La filosofía se ocupa del mundo subjetivo, del yo y sus actividades y valoraciones. Mientras en el mundo objetivo rige la ley de la necesidad, en el mundo subjetivo reina la libertad. La lógica, la psicología, la ética, la estética, la filosofía del derecho, son disciplinas filosóficas porque estudian diferentes actividades y valoraciones de la subjetividad humana. Todo este dominio pertenece a la axiología. La filosofía es, según Korn, exclusivamente axiología. La metafísica, que en los científicistas de su generación tenía como misión la unificación de la totalidad del saber o darnos hipótesis del horizonte inexperiencial, como quería Ingenieros, aparece totalmente desligada de la ciencia y la filosofía en Alejandro Korn.

Toma Korn la metafísica como una disciplina que pretende conocer precisamente lo que trasciende la experiencia, las supuestas realidades transempíricas, el problemático mundo real, su naturaleza, el alma, Dios. El idealismo gnoseológico de Korn perfila la respuesta al problema de la posibilidad de la metafísica como ciencia o como filosofía. Esa respuesta es naturalmente negativa. No hay manera de recabar en el terreno de la ontología, supuesto de que exista tal terreno, porque conocemos la realidad dentro de nuestro sistema de representaciones y en los lindes de la conciencia. Supone aquella disciplina un conocimiento inteligible sin contenido empírico, lo cual contradice la concepción gnoseológica de Korn. Sólo existe conocimiento de lo empírico. Intuición y concepto constituyen los goznes del conocimiento científico y filosófico. En el conocimiento científico, la intuición es exterior, espacial; en el conocimiento filosófico la intuición, sin dejar de ser empírica, es interior. Pero no existe intuición intelectual ni espiritual de las problemáticas realidades que trascienden la experiencia externa e interna. No hay posibilidad de que los conceptos de la metafísica, sean metafísicos, es decir que vayan acompañados de representaciones sensibles. La metafísica no es ciencia ni filosofía. ¿Qué es entonces?

El contenido de la metafísica está formado por mitos racionales. Esos mitos tienen el mismo origen que los mitos religiosos: la necesidad de dar respuesta al enigma de la existencia. Pero se diferencian de los mitos religiosos por el predominio de las interpretaciones racionales conscientes y reflexivas, que tratan de vincular lo efímero con lo eterno. Responde la metafísica al anhelo de incondicionado, al hambre de absoluto del corazón humano, y en ese sentido la metafísica siempre existirá. Forma parte de la cultura de todo hombre cultivado. Pero lo que dice Korn es que las convicciones metafísicas no se pueden proponer a los hombres como se proponen las proposiciones de la ciencia o de la axiología. La metafísica es para cultivar en el fuero interno, pero no para irrumpir con sus proposiciones en la acción, la filosofía o la ciencia. Aún cuando construyésemos una metafísica enteramente lógica, sin elementos de creencias, se trataría de un andamiaje débil desde el punto de vista del conocimiento y sus exigencias. "El racionismo —arguye Korn— es un instrumento admirable cuando parte de un hecho empírico y cuando sus conclusiones pueden ser objeto de una comprobación empírica. Si estas condiciones faltan, la lógica, aun la lógica matemática, no puede suplirlas con las construcciones abstractas. Este es el caso de la metafísica. En el dominio de la realidad tiempo-espacial, la razón aplicada a la experiencia manifiesta su capacidad. Pero cuando no se apoya en este sólido fundamento, por fuerza recurre a la hipóstasis. Así logra crear "entes de razón", mitos exángeos que fluctúan entre lo trivial y lo genial. Sólo la fe en la racionalidad del universo les presta algunas veces la apariencia de vida o la emoción estética les atribuye la verdad relativa de una metáfora o de una alegoría. Si por semejantes caminos se pretende hallar la razón suficiente de la realidad, surge un cúmulo de contradicciones, dualismos y antinomias inconciliables. Luego el gran problema —el problema ontológico— es escamoteado o disuelto en una serie de problemas menudos.¹ El problema ontológico, o mejor dicho, óntico, es inasible dentro de la concepción gnoseológica idealista de Korn.

También tiene la metafísica cerrado el camino hacia dentro del hombre. Si bien Korn admite que el tiempo del yo es la duración y no el tiempo espacializado de la realidad física, con todo no admite que por aquí se vaya a dar con los datos inmediatos de lo absoluto, tal como quería Bergson en su *Introducción a la Metafísica*. El tiempo de la experiencia interna es una forma de representación, que mediatiza y aleja toda posibilidad de contacto con lo incondicionado. Puede existir una psicología de la conciencia, de la experiencia interna, pero no puede haber una metafísica con pretensión de saber científico o filosófico. En este sentido Korn se acerca a Kant, pero sin admitir ninguna conciencia noumenal, ni el tiempo tal como lo entendía Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. En suma: la metafísica es necesaria, pero la metafísica es imposible como ciencia y como filosofía.

Las hipóstasis metafísicas

Las hipóstasis metafísicas consisten en creaciones extrañas a la realidad espacio-temporal. Los conceptos que se hipostasían carecen naturalmente de contenido intuitivo, pero no son arbitrarios. No pueden ser objetos de experiencia y para Korn la afirmación de los mismos es un acto de fe. El motivo es, en el fondo, "el carácter fragmentario del conocimiento. Si la experiencia satisficiera el anhelo de razón suficiente, si nos diera el

¹ ALEJANDRO KORN: *Apuntes filosóficos*. Cap. XIII, pág. 324. En *Obras Completas*. Edic. cit.

por qué de la existencia del mundo y de la nuestra, si en lugar de un conocimiento acabado no nos planteara un problema, seguramente no buscaríamos fuera de ella una solución". En resumen: Las hipótesis son conceptos a los cuales dotamos de existencia y fuerza ontológica, olvidando las condiciones que hacen posible el conocimiento humano, olvidando que el hombre conoce según lo que él es y no más allá de ese límite.

La Axiología

El dominio propio de la filosofía, según Korn, es el mundo subjetivo, el del yo, sus actividades y valoraciones. La filosofía, es pues, axiología. El yo, el sujeto, realiza valoraciones de conocimiento, y es gnoseología; de belleza, y es estética; de utilidad, y es economía; de bondad, y es ética; de justicia, y es derecho; de santidad, y es religión. Korn considera un error cartesiano pretender que el yo es eminentemente racional, "une chose qui pense". El microcosmos es mucho más rico de lo que supone el racionalismo moderno.

El primer carácter de la axiología de Korn es el subjetivismo. Las valoraciones y actividades son subjetivas y no trascienden los límites de la conciencia. "La valoración —dice Korn— es la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento". Y agrega: "Esta reacción subjetiva que concede o niega valor es la manifestación de la voluntad: "quiero o no quiero", dice. Valor es el objeto —real o ideal— de una valoración afirmativa.² Las valoraciones son, primero, reacciones subjetivas de nuestra conciencia. El sujeto, el yo reacciona frente al mundo objetivo, al no-yo, o frente a los demás sujetos, pero siempre en tanto que aquéllos se presenten dentro del marco de la conciencia. Las valoraciones son siempre subjetivas, porque emergen del sujeto y porque el término de las mismas, aunque tiene la objetividad que caracteriza al mundo, esa objetividad se constituye en la inmanencia de la conciencia. Este primer carácter de la axiología de Korn revela que se trata de una axiología subjetivista.

El segundo rasgo es el voluntarismo axiológico. Las valoraciones son reacciones de la voluntad. Esta es, según Korn, una función psíquica de carácter sintético. En ella se conjugan elementos "conscientes, o subconscientes, necesidades biológicas, atavismos heredados, hábitos o prejuicios adquiridos, reminiscencias persistentes, impulsos emotivos, éticos o estéticos, reflexiones ponderadas, sugerencias extrañas, intereses pragmáticos, y tantos otros". La voluntad es el eje de nuestra vida subjetiva, es el factor hegemónico que imprime dirección a nuestra vida, a nuestra acción. La vida se define por la voluntad, por la acción. Tomando una expresión de Bergson, podríamos decir que en Korn vivir es actuar: "vivre c'est agir". De allí el voluntarismo axiológico de esta doctrina. Es como si el gigante de la voluntad empujase al enano de la inteligencia.

El mundo de la subjetividad, centrado en la voluntad, es el mundo de la libertad y se opone al mundo objetivo de la ciencia, que es el mundo de la necesidad, en todo caso de la necesidad y la contingencia. En cambio el mundo subjetivo es el mundo de la libertad y la coerción. La libertad es la raíz misma de toda nuestra vida interior y de sus valoraciones. Pero en Korn no se trata de la libertad metafísica, como raíz de todas las libertades. Para Korn la voluntad y la libertad son empíricas y se presentan en la experiencia interna de cada cual. No se trata de la voluntad noumenal kantiana ni de la voluntad me-

² ALEJANDRO KORN: Apuntes filosóficos. Cap. XVI. Valoración. Pág. 336. En Obras Completas. Edic. Claridad, Buenos Aires, 1949.

tafísica, gran madre de todas las cosas, según Schopenhauer. “Empleamos el término voluntad —escribe Korn— para designar una función psicológica sin hipostansiarla. No es una facultad autónoma y mucho menos una entidad metafísica. Es la resultante última del proceso psíquico, y más acertado sería llamarla volición.”³ Coerción y libertad son estados de ánimos empíricos, de orden subjetivos, son datos de nuestra vida anímica, como lo cual Korn evita embarcarse en la reyerta metafísica entre el determinismo y el indeterminismo o librearbitrismo.

Entre coerción y libertad, el hecho primario es la coerción. La libertad es la ausencia de coerción. Por donde advertimos que estamos en presencia de un concepto negativo de la libertad, como lo ha puesto muy bien de relieve Rafael Virasoro.⁴ Es decir, que más que de libertad cabe hablar de liberación. Korn lo dice así: “La coerción es el hecho primario, la libertad es la ausencia de coerción. En un acto —raro por cierto— en el cual la coerción se reduce a cero, experimentamos en su plenitud la dicha de la liberación. En caso contrario, cuando el acto es enteramente obligado y opuesto a nuestro querer, nos oprime, hasta nos envilece la conciencia de la servidumbre”. Esta concepción de la libertad como ausencia de coerción presenta serias dificultades a la consideración crítica. La coerción aparece provocando la reacción libertadora cuando aquélla llega a ser un estado de conciencia. Pero es el caso que para tener conciencia de la coerción es preciso tener previamente conciencia de la libertad, de la libertad como raíz positiva de la personalidad humana. En la doctrina de Korn se da la paradoja de que la conciencia de la coerción engendra la conciencia de la libertad, sin tomar en cuenta que para que exista conciencia de la coerción es preciso ser libre. Aquí aparece el lado débil de toda la axiología de Korn, que es como decir de toda su filosofía, porque para él ésta se reduce a axiología. Paradójicamente Korn habla de libertad creadora y su incitación a ella es constante, cuando la libertad es ausencia de coerción y no libertad positiva, que es la única que puede justificar la libertad creadora.

Otro rasgo de la axiología de Korn es su relativismo. Como los valores no constituyen objetos independientes de las valoraciones, como el ser o el valer de los valores se confunde con las valoraciones mismas y, como por otra parte, la axiología de Korn no se funda en ninguna ontología o metafísica, resulta que los valores son siempre relativos con respecto a los sujetos que valoran, a las épocas, lugares y comunidades. “Como cada sujeto reacciona a su manera —dice el autor—, las valoraciones, por fuerza, divergen. La apreciación de un mismo hecho por sujetos distintos ofrece las contracciones más inesperadas; para éste es bueno lo que para aquél es malo. El hecho mismo es inocente de semejante altercado. Sobre la realidad empírica de las cosas es difícil discutir: se observa, se comprueba. Sobre su valoración se discute sin tregua y no se llega a conclusiones concordantes”. Y más adelante añade: “Las valoraciones ante todo son individuales; cada uno es dueño de aceptarlas o rechazarlas. Pero la comunidad gregaria de la especie, la comunidad de la estructura psicológica, la comunidad de los intereses, la comunidad de los intereses históricos, determinan valoraciones colectivas en círculos más o menos extensos. A la par de las valoraciones personales, se hallan valoraciones locales, gremiales, nacio-

³ ALEJANDRO KORN: Apuntes filosóficos. Cap. XVI. Valoración. Pág. 336, Edic. cit. También en Libertad creadora. Cap. XXIV, pág. 231 y ss. Edic. citada.

⁴ RAFAEL VIRASORO: Alejandro Korn en la evolución del pensamiento argentino. En la revista “Universidad”, Nº 45, Santa Fe, 1960. También Eugenio Pucciarelli: Alejandro Korn y el pensamiento europeo. En la “Revista de la Universidad de La Plata”, Nº 12. La Plata, setiembre-diciembre, 1960.

nales. Por otra parte, varían en el individuo mismo en las distintas épocas de la vida o en circunstancias distintas. Inútil recordar las mutaciones históricas, ni que cada seis meses las modas alteran las valoraciones corrientes. Y no sólo hay modas de la indumentaria". En los pasajes transcritos Korn afirma su relativismo axiológico. Las valoraciones son relativas al individuo (relativismo individualista), a las épocas (historicista), a los lugares (geográfico), a las comunidades (social). No obstante en algunos pasajes hay escapes de objetivismo, como cuando habla de valoraciones superiores e inferiores sin más, a menos que este distingo quepa dentro de un relativismo final, situación que no aparece aclararla en los textos.

La axiología o teoría de los valores, o filosofía, según hemos visto, es la disciplina que examina, clasifica y sistematiza las valoraciones. Pero la axiología o filosofía resulta así un sistema de valoraciones de segundo grado y reflexivas, y en este sentido son tan relativas como las primeras e inmediatas, y tan subjetivas y voluntaristas como ellas. De ahí que como el conocimiento teórico de la ciencia no atrapa la dimensión ontológica u óptica de la realidad, y nos deja huérfanos de un saber de profundidad, el conocimiento axiológico, el conocimiento del mundo subjetivo, resulta tan relativo y carente de onticidad y valor como el primero. En el fondo se trata de un excepticismo acerca del valor ontológico del conocimiento científico y del conocimiento axiológico o filosófico. En carta a Alberto Rougés, que data del año 1927, vemos estos resultados en el mismo Korn; "Cuando entrego el mundo objetivo —o sea espacial— a la interpretación causal y aritmética de la ciencia, por fuerza determinista y mecanicista, no entiendo haber resuelto un problema ontológico ni me refiero a la esencia desconocida del proceso cósmico. Si luego atribuyo a la personalidad humana como finalidad la conquista de la libertad, tampoco entiendo referirme, como el idealismo romántico de los alemanes, a una libertad noumenal, opuesta a la necesidad fenomenal". Y agrega: "Tomo ambos conceptos, el de necesidad y el de libertad —sin hipostasiarlos— en un sentido relativo, no como integrantes de la "realidad en sí", sino como integrantes de nuestra concepción de la realidad sin comillas. Pues, kantiano relapso, no identifico el Ser con el Yo aprisionado en los moldes del entendimiento humano. La realidad, reflejada en el tiempo y en el espacio, la concibo como un conflicto, no como una armonía". Nada hay cognoscible fuera de la conciencia: existir es estar en la conciencia y valorar es una reacción de nuestra voluntad. Cuando deseamos, queremos, juzgamos, imaginamos, sentimos, pensamos, percibimos o recordamos son fenómenos psíquicos. Por eso, Korn propone la acción como un modo de cortar este nudo gordiano hecho a la base de idealismo gnoseológico y axiología subjetivista y voluntarista.

En su trabajo *Axiología* y en sus *Apuntes filosóficos*, Korn presenta una clasificación y una escala de valores. En el primer estudio clasifica las valoraciones en nueve grupos, que en los *Apuntes filosóficos* aparecen concentradas en tres clases: valoraciones biológicas, sociales y culturales. En la primera clase entran las valoraciones económicas, instintivas, eróticas. En la segunda, las valoraciones vitales y sociales; y en la última, las valoraciones religiosas, éticas, lógicas y estéticas. Acompaña estas clasificaciones con los conceptos básicos de valor (útil-nocivo, etc.), la realización histórica de las mismas (técnica, derecho, saber, etc.) y la finalidad ideal (bienestar, dicha, poder, justicia, etc.).

Tiene Korn a los valores estéticos como valores superiores. En este sentido participa del esteticismo. Así como la acción encierra la salida y la respuesta de vida a los problemas insolubles de la ciencia y la filosofía, la obra de arte encierra los mejores impulsos desinteresados de la vida humana. En la mística de los grandes religiosos de todas las épocas y en las obras de arte de los grandes artistas, Korn veía una hendidura para aso-

marse a ese mundo de lo absoluto que no se puede aferrar ni en la ciencia, ni en la filosofía, ni en la metafísica. De allí sus lecturas de místicos y poetas, a las cuales era tan dado Alejandro Korn, y que él velaba con íntimo recato.

Hemos señalado que la acción constituye la salida y la apertura del subjetivismo axiológico de Alejandro Korn y de su relativismo gnoseológico. El examen teórico del conocimiento científico echa abajo el mundo de las representaciones y convicciones comunes de los hombres. Los hechos dados, los conceptos puros, las hipótesis, los mitos se esfuman y el ser es inasible. Las valoraciones son relativas. "La acción corta ese nudo gordiano", dice Korn. La acción es una exigencia de vida, es ineludible, no podemos dejar de actuar. En la acción entra en juego nuestra libertad, ya sea en relación con el mundo de la naturaleza, causal y determinado en la interpretación de la ciencia, ya sea en relación con la coerción que ejercen las trabas interiores de nuestra vida psíquica. La libertad es siempre relativa y condicionada por las particularidades históricas y geográficas. Podemos con nuestra libertad utilizar el conocimiento de las leyes de la naturaleza, pero no la podemos violar. Podemos sí liberarnos de la coerción de los demás y de la de nuestras propias necesidades. Este camino de liberación es la ruta que debe seguir el hombre y la humanidad. Mediante la acción, que crea la técnica, la industria, la economía, las artes, las ciencias, la cultura en suma, el hombre se libera del imperio de la necesidad de la naturaleza. Liberarse interiormente, desatarse de las servidumbres interiores, realizar propósitos elevados, ser cada vez más personal, es el camino del hombre individualmente considerado. Por una senda se marcha hacia la emancipación de la humanidad y por la otra hacia la liberación de nosotros mismos, hacia una mayor autarquía y autodomínio, que no es otra cosa que el consciente ejercicio de la libertad. En ambos casos se trata de la libertad creadora, de que habla Korn.

Conclusiones

1) La interpretación epistemológica de las ciencias en Korn, sólo da cabida a las ciencias exactas y a las físico-matemáticas, pues entiende que el conocimiento científico es la interpretación matemática de la realidad empírica. La ciencia nos da esquemas empobrecidos de la realidad. Quedan fuera de su concepto de ciencia, las ciencias que llamamos del hombre, del espíritu y la cultura, cuyos conocimientos son de carácter axiológico. Entre ellos la historiografía.

2) Concibe Korn el conocimiento en general como relación entre sujeto y objeto. Fuera de la relación esos términos no son realidades independientes. No conocemos la realidad tal como es en sí misma, sino en la medida en que entra en la relación de conocimiento. Todo conocimiento es relativo. "Conocimiento absoluto" es una expresión contradictoria en sus términos.

3) La metafísica no tiene valor de conocimiento científico. Los sistemas metafísicos son "poemas dialécticos". Responden a una exigencia o afán de incondicionado del espíritu humano. Forman parte de la cultura personal, pero no se pueden proponer o imponer a los demás con validez universal y necesaria.

4) La filosofía se reduce a axiología. Y la axiología de Korn es voluntarista, subjetivista y relativista. Identifica valor y valoración, y ésta es una actividad del querer, actividad volitiva, relativa al sujeto individual, a los grupos sociales, a las épocas históricas.

5) El arte tiene más contenido ontológico que la ciencia, la filosofía y la metafísica. Por eso Korn coloca a los valores estéticos en la cima de su tabla de valores. La obra

de arte es la concreción de la vida del artista, de su actividad teórica y práctica. También la mística bucea en la oscuridad insondable de los problemas ontológicos.

6) El voluntarismo de Korn acrece a expensas de la razón. Su imagen del hombre es la de un gigante de la voluntad, como si el hombre se hubiese vuelto todo brazo o puño actuante.

7) El proceso histórico resulta casi acéfalo, pues su motor, el hombre, sólo actúa con la voluntad y la acción, y no hay ideas-fuerzas. La ciencia nos da un conocimiento relativo de los valores. La metafísica construye poemas dialécticos. El nudo gordiano lo corta la acción, escasa de pensamiento.

8) La filosofía de Korn suprime muchos legítimos problemas filosóficos, quedándose con un problematismo elemental, expresado en forma concentrada, incisiva, categórica. Su voluntarismo tiene parentesco con el de Schopenhauer, de quien Korn era asiduo lector y admirador. Su interpretación de la vida psíquica debe mucho a Bergson, y su tono literario contundente proviene del profeta Zarathustra de Nietzsche.

Un modelo de enseñanza/Aprendizaje para un enfoque crítico de la filosofía

E. Rabossi, C. González, N. Stigol

1. El modelo vigente

El modelo vigente de enseñanza/aprendizaje suele expresarse institucionalmente a través de dos tipos de clases: la clase teórica y la clase práctica.

Habitualmente, la clase teórica (a cargo del profesor titular, asociado y/o adjunto) consiste en la llamada "clase magistral". En ella el profesor desarrolla alguna o algunas de las siguientes actividades:

- a) expone las ideas de un filósofo tal como éste las expuso en alguna de sus obras;
- b) expone a comentaristas de la obra del filósofo en cuestión;
- c) expone, a veces, sus puntos de vista propios sobre el significado de alguna o algunas tesis del filósofo estudiado;
- d) evalúa la relevancia y/u originalidad del planteo formulado por el filósofo;
- e) asume la defensa del filósofo frente a las posibles críticas o ataques que se le formulen;
- f) rastrea la evolución de un concepto a lo largo de la obra del filósofo, limitándose a su comprensión histórica.

Esta lista de actividades no aspira, por cierto, a ser exhaustiva, pero, puede concebirse que se han enumerado conductas docentes habituales.

Las clases prácticas, suelen estar a cargo del personal docente auxiliar aunque la dinámica empleada suele ser más fluida, por tratarse de grupos menos numerosos. También suele recurrirse a la clase magistral. La actividad fundamental es el comentario de textos, es decir, la lectura de fragmentos de una obra filosófica y su paráfrasis, con el agregado de interpretaciones de comentaristas, si las hubiere. Además se relaciona el fragmento leído con otros de la misma obra (o de otras obras) para señalar semejanzas y/o diferencias en la presentación de determinado concepto o conceptos, buscando una comprensión histórica.

El docente del modelo vigente espera del alumno:

- a) que tome nota, de la manera más detallada posible, de lo dicho en clase. Esta práctica dio nacimiento a los apuntes y más recientemente a la grabación magnetofónica de las clases, consagrando así una actitud pasiva por parte del alumno.
- b) que pregunte sólo en caso de necesitar una aclaración a propósito de la exposición.

Llegada la ocasión de la evaluación parcial y/o final para promocionar la materia, se espera del alumno adaptado al modelo vigente

- a) que exponga las ideas del filósofo tal como fueron expuestas en clase.
- b) que repita puntualmente a los comentaristas mencionados en las clases.

En general, se presta atención y se pondera con altas calificaciones la fidelidad en la transcripción oral y/o escrita de las ideas del filósofo elegido. Lo dicho vale también para los llamados trabajos monográficos.

La vigencia de este modelo no es casual, está asociada a la concepción de la enseñanza de la filosofía que sustenta el llamado "enfoque ecléctico". Este enfoque, predominante en las facultades de filosofía latinoamericana, identifica el filosofar con la exposición, glosa y, en el mejor de los casos, interpretación de la filosofía "hecha por otros", recurre al pasado filosófico como sucedáneo de una actividad filosófica creativa y alienta una actitud de pasividad crítica.

Si se rechaza el enfoque ecléctico y se adhiere a una concepción de la filosofía como actividad crítica y creativa, se impone cambiar el modelo de enseñanza/aprendizaje. El punto de partida es la tesis kantiana de que no cabe proponerse enseñar filosofía sino enseñar a filosofar. (Cf. E. Rabossi, "Enseñar filosofía y aprender a filosofar", *Cuadernos de filosofía y letras*, VII (1984), ps. 3-8.)

2. El Enfoque crítico y los objetivos de un modelo de enseñanza/aprendizaje

El modelo de enseñanza/aprendizaje que se describe en este trabajo se está aplicando en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, durante el cuatrimestre en curso, en ocasión del dictado de Antropología Filosófica. Hasta 1984 el plan de estudios incluía a esta materia en el conjunto de materias de cursado obligatorio; a partir de 1985, el nuevo plan de estudios la incluye como materia optativa en la orientación Gnoseología y Metafísica.

Los objetivos que orientaron y finalmente dieron lugar a la organización e implementación de este proyecto son los siguientes:

- 1) proponer una situación de clase que se aparte completamente del modelo vigente promoviendo la participación efectiva del alumno en la situación de enseñanza/aprendizaje que incluya:
 - a) el análisis crítico de tesis filosóficas,
 - b) la reconstrucción de argumentaciones filosóficas,
 - c) la discusión y evaluación crítica de posiciones teóricas,
 - d) la defensa de puntos de vista personales;

- 2) sustituir los instrumentos estandar de evaluación (exámenes parciales escritos y exámenes finales orales) que valoran prioritariamente la memorización, la retención y la capacidad de resumir limitados al azar de un breve intervalo. Los instrumentos de evaluación sustitutos son: las guías de actividades y los trabajos críticos, a través de los cuales se incita a desarrollar la capacidad de análisis, la reflexión, la autocorrección y la imaginación creadora;
- 3) fomentar la exposición crítica de cuestiones filosóficas;
- 4) fomentar la adopción de puntos de vista individuales firmemente fundados en la argumentación racional;
- 5) generar el hábito de la reflexión dialógica, no como una actividad azarosa y circunstancial sino progresiva, producto del decantamiento que requiere un intervalo prudente.
- 6) valorizar las contribuciones filosóficas clásicas desde una perspectiva actual.
- 7) asignar a los docentes un papel activo ante los alumnos, a) como un grupo de transmisores de una práctica teórica de carácter crítico, racional y dialógica, y b) como promotores de una comunidad de iguales que valora la participación y la creatividad.

Es importante mencionar que objetivos similares a los arriba enumerados están en el ánimo y en la actividad de otros docentes de la carrera de Filosofía. Valga citar las metodologías desarrolladas desde hace tiempo por el profesor Francisco Oliveri en el curso de Historia de la Filosofía Antigua y la experiencia realizada por la profesora Margarita Costa en el curso de Fundamentos de Filosofía durante el primer cuatrimestre de 1985, con el asesoramiento pedagógico de la profesora Edith Litwin.

3. Aspectos formales de la experiencia.

Participan en esta experiencia los siguientes profesores: Eduardo Rabossi (titular), María Cristina González y Nora Stigol (jefes de trabajos prácticos) y Samuel Cabanchik, Alejandro Cassini, María Luisa Femenías y Florencia Luna (auxiliares docentes).

La cátedra solicitó autorización a las autoridades para incluir la materia Antropología Filosófica en el régimen de promoción sin examen final. Los requisitos exigidos fueron los siguientes:

- a) el dictado de seis horas semanales de clase durante el cuatrimestre.
- b) la concurrencia obligatoria del alumno al 80% de dichas clases.
- c) la obtención de un promedio de siete puntos a partir de los trabajos previstos por la cátedra para ser promocionados sin examen final.

Para cursar la materia se inscribieron 104 alumnos, de los cuales 65 se presentaron a la reunión preliminar en la que se informó la dinámica del curso. De ellos el 80% tienen aprobadas más de la mitad de las materias de su plan de estudios; para el 10% de los asistentes ésta es su última materia.

4. El funcionamiento del modelo.

4.1. Un diagrama operativo.

A continuación se ofrece un diagrama del funcionamiento tal como se visualiza desde la perspectiva de los alumnos y desde la perspectiva de los docentes.

4.2. Tareas de los docentes.

Semanalmente la cátedra se reúne para decidir sobre los textos a trabajar y para elaborar las guías de actividades correspondientes. Por regla general se eligieron artículos y/o capítulos de libros. (4.2.1).

Tanto los textos como las guías de actividades están a disposición de los alumnos con una semana de antelación. (4.2.2).

Parte del personal se reúne, además, para considerar las posibles respuestas a las guías, para comentar sus propias dificultades, para discutir distintas interpretaciones de los textos y para anticipar las dificultades que pueden plantear los alumnos (4.2.3).

Semanalmente los docentes auxiliares evalúan las respuestas a las guías de actividades, indicando aciertos y errores (4.2.4).

Los trabajos críticos son comentados y evaluados por los jefes de trabajos prácticos conjuntamente y con la colaboración del profesor titular. (4.2.5).

4.3 Tareas de los alumnos

Los alumnos entregan semanalmente en las reuniones de elaboración sus respuestas escritas a la guía de actividades (4.3.2) entregada oportunamente, que consta de cuatro a cinco ejercicios de los siguientes tipos:

- a) ejemplificación con casos propios diferentes a los textos o haciendo uso de la técnica del ejemplo imaginario;
- b) explicitación de criterios de clasificaciones, de caracterizaciones y/o de definiciones que en el autor se hallan implícitos;
- c) inferencia de dificultades de las tesis sostenidas en el texto;
- d) reconstrucción de argumentos;
- e) formulación de ventajas y/o desventajas de las tesis examinadas;
- f) evaluación del alcance de las tesis propuestas por el autor;
- g) adopción de una posición frente a las tesis del texto, justificando su aceptación o rechazo;
- h) fundamentación de compatibilidades y/o incompatibilidades entre las diferentes propuestas del autor;
- i) formulación de posibles objeciones y sus respectivas réplicas;
- j) comparación de tesis alternativas sobre algún punto particular;
- k) rastreo de posibles ambigüedades terminológicas;
- l) evaluación de las estrategias del autor en el tratamiento de un tema.

Además de estas entregas semanales los alumnos deben escribir dos trabajos críticos sobre cuestiones puntuales. (4.3.4). Estos no deben ser ni expositivos ni de mero resumen y su extensión no debe superar las diez páginas mecanografiadas a doble espacio.

A las seis semanas de iniciado el curso 42 alumnos entregaron los trabajos críticos (es decir, casi el 75% del grupo inicial). De ellos se seleccionaron seis para llevar a cabo un debate a realizarse en las reuniones de ampliación (tipo 2) (4.4.4), organizadas de la siguiente manera:

- a) el autor del trabajo dispone de quince minutos para exponerlo:
- b) con algunos días de antelación otro alumno tiene acceso a una copia con el objeto de discutirlo. La exposición de su crítica se realiza en quince minutos.
- c) el autor dispone a continuación de cinco minutos para responder a las objeciones y/o interrogantes planteados por el discutiador.
- d) a continuación se generaliza a toda la audiencia la discusión a lo largo de veinte minutos bajo el control de un coordinador que también es un alumno.

4.4. El Régimen de reuniones

Las reuniones son de tres tipos: de elaboración, de seminario y de ampliación.

Reuniones de elaboración (4.4.1): estas reuniones duran dos horas y se realizan una vez por semana. A ellas concurren los alumnos divididos en grupos, en horarios y días distintos (lunes, martes y miércoles) a fin de que medien algunos días entre estas reuniones y las de seminario (4.3.3).

La coordinación de estas reuniones está a cargo de los jefes de trabajos prácticos con la colaboración de los auxiliares docentes.

Durante estas reuniones se discuten y comentan los textos y las guías de actividades que los alumnos han recibido una semana antes (4.3.1). Hacia el final de la reunión los alumnos corrigen sus propias respuestas, en caso de querer hacerlo, y las entregan (4.3.2). Vale la pena destacar que en ningún caso los alumnos han escuchado exposiciones teóricas sobre los textos que deben trabajar; de manera que responden cuestionarios, por escrito, antes de cualquier clase. Así, a la reunión de elaboración traen sus propios problemas y sus propias reflexiones, generándose una discusión fluida con sus pares y con los docentes.

Reuniones de seminario (4.4.2): también de dos horas de duración, estas reuniones se realizan los días sábado con la totalidad del curso y son coordinadas por diferentes miembros del cuerpo docente. El coordinador tiene a la vista los trabajos de esa semana ya supervisados por los auxiliares y sistematizadas las respuestas (4.2.4). Esto le permite identificar concordancias y/o incompatibilidades de las respuestas así como comentarios personales y originales de los alumnos.

En estas ocasiones se generalizan las discusiones, se comentan cuestiones particulares surgidas en las distintas reuniones de elaboración, se analizan nuevas ideas, producto del intervalo de reflexión, y se incorporan puntos de vista tanto de los alumnos como de los integrantes del equipo docente que participan en calidad de asistentes.

Reuniones de ampliación (tipo 1) (4.4.3): a continuación de las reuniones de seminario se llevan a cabo las reuniones de ampliación que están a cargo del profesor titular y algunos profesores invitados. También duran dos horas. Ellas tienen por objeto presentar y discutir los marcos teóricos generales y algunos temas específicos relevantes y ampliar la bibliografía pertinente.

Conclusiones

Si bien no ha concluido la aplicación del modelo propuesto —faltan aún cuatro semanas de clase— se puede ya formular un balance positivo inicial que incluye los siguientes puntos:

- A medida que se sucedieron las reuniones los temas previstos en el programa fueron integrando redes conceptuales con los enfoques y las tesis discutidas.
- Inicialmente, sobre todo en las reuniones de seminario, se notaba poca participación de parte de los alumnos. Esta situación se revirtió en pocas semanas. El 35% de los alumnos que entregaron el primer trabajo crítico tuvo una participación activa.
- La actitud crítica y la capacidad de réplica argumentativa fue acrecentándose notoriamente en gran número de alumnos. En las reuniones de ampliación de tipo 2 fue llamativo el hecho de que algunos expositores, acicateados por sus discutidores, aguzaron su ánimo crítico superando el nivel de sus propios trabajos. Otro tanto ocurrió con los discutidores.
- Los alumnos comenzaron espontáneamente a asumir posiciones personales contraponiéndolas con las de sus compañeros y con la de los docentes.
- Las reuniones se desarrollaron en un ambiente progresivamente menos tenso y más espontáneo, donde primó una relación docente-alumno más fluida y cordialmente dialógica.
- El abandono de la actitud pasiva y la mayor actividad por parte de los alumnos influyó a su vez en el equipo docente. Se puso de relieve el valor del trabajo en equipo y la necesidad de un afinamiento informativo y crítico, lo que significó una mayor exigencia personal.
- El modelo presentado es, sin duda, perfectible y complementable con otras técnicas de enseñanza/aprendizaje. Básicamente, es un intento de contribuir a la reforma pedagógica en las facultades de filosofía. Esa reforma es el eje sobre el que descansa la posibilidad de producir un cambio profundo en la práctica filosófica; un cambio que nos mueva a filosofar con autenticidad y con originalidad.

*Eduardo Rabossi
Cristina González
Nora Stigol*

A priori, inercia y acción motriz en la dinámica de Leibniz

Prof. Dr. Alberto Guillermo Ranea

La prueba *a priori* de la conservación de la acción motriz en el universo fue elaborada por Leibniz en el contexto del debate con los físicos cartesianos en torno de la medida y conservación de la fuerza. Argumento imprescindible para comprender tanto el origen de la querrela de las fuerzas vivas que conmoviera al siglo XVIII, como la disputa por la prioridad en la enunciación del principio de menor acción, la prueba *a priori* ha sido foco privilegiado de las críticas contra la dinámica de Leibniz, por ser considerada expresión paradigmática de un proyecto leibniziano de reducir la física a la geometría y a la lógica. Considero que tal interpretación de la prueba *a priori* no hace justicia al propósito seguido por Leibniz al elaborarla ni, en general, a su dinámica. Quisiera por ello ofrecer una explicación de la prueba *a priori* que difiere en algunos puntos de la expuesta por Martial Guérout en su imprescindible *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*,¹ y que sintetiza el modo habitual de recepción del argumento leibniziano. Para sustentar mi propuesta me basaré en dos elementos de juicio que, hasta donde conozco, no han sido tomados en cuenta a la hora de estimar la prueba *a priori*. En primer lugar, recurriré a los manuscritos inéditos y aún inexplorados del epistolario entre Leibniz y el inventor e ingeniero francés Denis Papin, cuyos originales, atesorados en el Leibniz-Archiv de Hannover (República Federal Alemana), encierran una amplia y rica discusión sobre la prueba *a priori*. El segundo elemento de juicio que quisiera introducir es el significado que *a priori* tiene en los textos leibniziano dedicados a la lógica y a la teoría del conocimiento. Con estos datos, intentaré mostrar que la interpretación establecida de la prueba *a priori* no concuerda con el significado que *a priori* tiene en la demostración de verdades contingentes.

Leibniz no publicó nunca la prueba *a priori*. En privado y con mucha cautela la hizo conocer a los principales matemáticos y físicos de su tiempo. He aquí una transcripción libre de la versión silogística enviada por Leibniz a D. Papin, B. de Volder, Christian Wolff y Jacob Hermann. En la correspondencia con Johann Bernoulli y en un texto

¹ Guérout, Martial, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, 1967, pp. 110-154.

escrito por Leibniz en Florencia en 1689, publicado póstumamente por Carl Gerhardt con el título *Dynamica de Potentia*, el silogismo es distinto, pero las diferencias son irrelevantes para mi propósito.² Definamos primero nominalmente la *actio motrix* como el ejercicio de la fuerza en el tiempo. Si es correcto el siguiente silogismo, entonces la fórmula de la fuerza, cuyo ejercicio en el tiempo ofrece la proporción establecida en la conclusión entre las acciones, ha de ser mv^2 :

la acción de recorrer 2 kilómetros en 2 horas es el doble de la acción de recorrer 1 kilómetro en 1 hora;

la acción de recorrer 1 kilómetro en 1 hora es el doble de la acción de recorrer 1 kilómetro en 2 horas;

la acción de recorrer 2 kilómetros en 2 horas es cuádruple de la acción de recorrer 1 kilómetro en 2 horas.

No discutiré la validez del razonamiento ni tampoco la atinencia de su contenido. Quisiera simplemente limitarme a preguntar por qué Leibniz lo llamó *a priori*. Es evidente que el conocimiento previo de la fórmula leibniziana de la fuerza viva, mv^2 , juega un papel decisivo para la aceptación del silogismo. Guérout demostró convincentemente que si partimos de la fórmula cartesiana rival de la medición de la fuerza, mv o cantidad de movimiento, llegamos por iguales vías lógicas a demostrar que la medida de la fuerza es mv .³ De la argumentación de Guérout me interesa analizar si es cierto que el hecho de depender la prueba del previo conocimiento empírico *a posteriori* de la fórmula de la fuerza, cualquiera sea ella, mv o mv^2 , inhabilita la aprioridad de la prueba leibniziana. La respuesta requiere que demos precisión al significado que *a priori* tiene para Leibniz en este contexto.

En primer lugar, considero que Leibniz nunca ocultó que sea necesario aceptar previamente el conocimiento *a posteriori* que conduce a la fórmula mv^2 . En todos los casos conocidos, Leibniz no comunica la prueba *a priori* a menos que el contrincante admita con anterioridad la fórmula leibniziana de la *vis viva*.⁴ Los fenómenos que conducen a las pruebas *a posteriori* de su estimación de la fuerza dependen de la ley galileana de la caída libre. Todos ellos resultan de la acción motriz de la gravedad, y sus propiedades básicas son la aceleración y la desaceleración del movimiento en trayectorias verticales — dirección privilegiada en el análisis del movimiento en el siglo XVII debido a lo que Richard Westfall bautizara con acierto como la “tiranía” del modelo de fuerza de la palanca.⁵ La prueba *a priori*, en cambio, considera al movimiento abstraído de estos fenómenos que dependen de la *pesanteur*, colisiones o resortes. Se refiere a movimientos uniformes, horizontales y rectilíneos ajenos a toda aceleración, desaceleración o cambio de dirección. Asimismo, con el fin aparente de evitar las sugerencias estáticas de la concepción galileana del plano horizontal entendido como equilibrio de la tendencia de los *gravi* a caer y la resistencia opuesta por un plano material, Leibniz supone que el móvil carece de peso. Considero que Leibniz nunca sostuvo que podríamos “descubrir” mv^2 co-

² Leibniz a Papin, 14 de abril de 1698, LBr 714, f. 137 r; Leibniz a de Volder, 24 de marzo de 1699, GPII, p. 172; Leibniz a Christian Wolff, 1711, *Briefwechsel*, p. 130; Leibniz a Jacob Hermann, 9 de septiembre de 1712, GM IV, 378-379; Leibniz a Johann Bernoulli, 26 de enero de 1696, GM III, 240-241; *Dynamica de Potentia*, GM VI, 291-2 y 345-369.

³ Guérout, M., *op. cit.*, p. 131-2.

⁴ Leibniz a Johann Bernoulli, 26 de enero de 1696, GM III, p. 240; cf. Leibniz a Papin, 16 de enero de 1698, LBr 714, f. 127 v.

⁵ Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics*, New York, 1971, cap. 1.

mo medida fáctica a partir de la prueba *a priori* y la definición de acción motriz, tal como la objeción de Guérout sugiere. La intención de Leibniz parece ser la de “justificar” teóricamente dicho conocimiento de experiencia apelando a principios teóricos y mediante el uso de recursos formales de la lógica clásica.

Pero la presentación silogística y el hecho de aparecer la expresión *a priori* en estrecha referencia al “movimiento abstraído de los fenómenos”, es decir, considerando las variables de espacio, tiempo y velocidad, sugieren a primera vista que la prueba *a priori* lo es en tanto puramente formal, geométrica, en oposición a los argumentos físicos y mecánicos en los que siempre interviene, en la física del siglo XVII, la materia y su propiedad inanalizable geoméricamente, la gravedad. Si estas apreciaciones son ciertas, entonces es justo que Guérout haya criticado a Leibniz por haberse dejado seducir por el espejismo de la ciencia pura, formal del movimiento, la *phoronomia elementalis*.⁶ Si tal fue el objetivo de Leibniz, debemos admitir su fracaso: ninguna de las premisas posee la evidencia que requiere un axioma geométrico; en ambas la acción se confunde con magnitudes empíricas.⁷ Esta interpretación de Guérout depende por tanto de que podamos probar que Leibniz pretendió efectivamente fundamentar la mecánica sobre axiomas evidentes mediante la prueba *a priori*. Dicho con otros términos, Guérout tiene razón sólo si es verdad que Leibniz intentó reducir las verdades contingentes de las leyes de la mecánica a verdades regidas por el principio de identidad. Pero si podemos probar que Leibniz no quiso reducir la dinámica a geometría con la prueba *a priori*, no podremos afirmar con Guérout que el fracaso de la prueba *a priori* condenó a la dinámica a ser un conocimiento *a posteriori* de verdades contingentes, y a la acción motriz, a tener el estatuto de mera definición nominal.⁸ Intentaré seguir el hilo de esta última sospecha acerca del proyecto leibniziano con el fin de señalar que el *a priori* de la prueba plantea la fundamentación de los principios de la dinámica a partir del plano de entidades teóricas que recibe a su vez de la metafísica justificación y contenido.

Para sustentar mi posición apelaré a un elemento ofrecido por el epistolario inédito con Papin. Gracias a él sabemos que el silogismo no es la verdadera prueba, sino sólo un ejemplo de la misma, adelantado, escribe Leibniz a Papin con mucha ironía, porque “os gustará (...) a causa de su simplicidad, porque está al alcance de toda suerte de gentes”.⁹ Para conocer el verdadero argumento *a priori* hay que estar preparado por argumentos más fácilmente accesibles a la imaginación.¹⁰ Cuando Papin rehúsa admitir que hay más acción en recorrer 1 kilómetro en 1 hora que en hacerlo en 2 horas, reconociendo sólo que hay más velocidad, Leibniz comenta: “me puede así contentar el haber hecho mi estimación tan cierta como esta proposición. Arquímenes en su libro sobre el equilibrio, se ha contentado con suponer que lo que está más lejos del centro pesa más, lo cual, si no lo supiéramos por experiencia, parecería menos claro que mi suposición”.¹¹ Las premisas del silogismo, ejemplo orientado a nuestra imaginación, son aceptables con la sola certeza del conocimiento *a posteriori*. Nada indica en estos comentarios que Leibniz pretendiera para ellas la evidencia *a priori* de las verdades primeras de la geometría.

⁶ Guérout, M., *op. cit.*, p. 153.

⁷ *ibidem*, p. 141.

⁸ *ibidem*, p. 154.

⁹ Leibniz a Papin, 29 de julio de 1698, LBr 714, f. 309 r.

¹⁰ Leibniz a Papin, 14 de abril de 1698, LBr 714, f. 136 v: “Comme il est si abstrait, je juge qu’il n’est propre qu’à ceux qui ont déjà l’esprit préparé par quelq. argument qui entre mieux dans l’imagination”.

¹¹ Leibniz a Papin, 14 (?) de junio de 1699, LBr 714, f. 177 v.

Pero si el silogismo es sólo un ejemplo, ¿cuál es la verdadera prueba *a priori*? Dado un móvil sin peso, desplazándose en un medio no resistente con movimiento rectilíneo uniforme, y dado que e =espacio, t =tiempo, v =velocidad y a =acción, entonces, si

$$1. e = t v$$

$$2. a = e v$$

entonces, $3. a = tvv$, por sustitución en 2. de e por vt .¹²

Las diferentes versiones del silogismo no son sino "interpretaciones" numéricas de este argumento "por combinación de razones". La esperanza de estar frente al *a priori* de las verdades de razón se debilita cuando leemos los comentarios de Leibniz a su argumento. Sostiene que esta prueba es *a priori* porque viene de "la más pura fuente del interior de la cosa",¹³ "de más alto",¹⁴ donde "más alto" identifica "una substancia superior que actúa de la manera más perfecta".¹⁵ Por otra parte, la explicación *a priori* de las leyes del movimiento que se logra mediante la prueba hará ver a los cartesianos que la dinámica de Leibniz es capaz de dar razones "par les efficientes"¹⁶ de las reglas establecidas empíricamente por Galileo, Marci, Wren, Wallis, Jungius, Mariotte y Huygens. Pero a su vez, Leibniz aclara que si bien todo se hace según las eficientes, ellas "tiennent du Metaphysiq. et la Geometrie n'est que leur instrument".¹⁷

Esta referencia a las causas eficientes de índole metafísica parece alejarnos un paso más de la prioridad de las verdades de razón. Hurguemos un poco más en los comentarios que Leibniz envía a Papin acerca de la prueba *a priori* para ver si es posible salvar esta distancia con la geometría. Leibniz sostiene que la *actio* no resulta, en la prueba *a priori*, del esfuerzo de vencer una resistencia: no es una acción "de la segunda especie" - entendiendo por tal la acción que se manifiesta en aceleraciones o cambios de dirección del movimiento. La prueba *a priori* habla acerca de la acción formal, la que se expresa en el movimiento uniforme rectilíneo, y que es la dimensión de la potencia capaz de producir cualquier acción de la segunda especie. Por tanto, la acción formal o de la primera especie, está siempre presente, es "íntima a la fuerza y la acompaña siempre":¹⁸ actúa aún cuando nada empírico sucediera en el reino de los fenómenos. Se trata de la causa formal del movimiento fenoménico, cuyas causas "real-accidentales" son los obstáculos y densidades de los medios que, mediante colisiones, provocan el cambio de dirección y de velocidad.

Estas observaciones de Leibniz muestran que la prueba *a priori* indaga la causa generadora de la posibilidad de la acción en el reino fenoménico. La prueba expresa la conservación de una actividad substancial esencial y constante cuya modificación por parte de causas accidentales son los fenómenos medidos por mv^2 . Por consiguiente, Leibniz

¹² Leibniz a Papin, 14 de abril de 1698, LBr 714, f. 136 v; cf. Leibniz a Johann Bernoulli, 8 de marzo de 1696, GM III, p. 259.

¹³ Leibniz a Papin, 17 de julio de 1698, LBr 714, f. 138 r.

¹⁴ Leibniz a Papin, 14 de abril de 1698, LBr 714, f. 136 v.

¹⁵ Leibniz a Papin, 16 de enero de 1698, LBr 714, f. 128 r: "il importe même plus que toute la mecaniq. de considerer que les dernieres raisons des loix de la nature viennent de plus haut, non pas qu'elles soyent arbitraires comme le P. Malebranche le semble croire, mais parce qu'elles viennent d'une substance suprieure qui agit de la maniere la plus parfaite."

¹⁶ Leibniz a Papin, 21 de junio de 1696, LBr 714, f. 75 r.

¹⁷ Leibniz a Papin, 16 de enero de 1698, LBr 714, f. 128 r.

¹⁸ Leibniz a Papin, 28 de agosto de 1698, LBr 714, f. 145 r: "et par consequent où il y a l'action de la premiere Espece il y a pouvoir d'exercer les Actions de la seconde espece si l'occasion se presente".

quiere fundamentar con la prueba *a priori* un principio general de la dinámica a partir del cual derivar las propiedades fácticas conectadas con la fuerza viva. Creo que los ejemplos engañosamente empíricos del silogismo hacen difícil advertir que la prueba se mueve en este plano de los principios de la ciencia. La auténtica prueba, en cambio, desnuda las intenciones de Leibniz. La velocidad no tiene igual significado en ambas premisas. En $e=vt$, la velocidad es el cociente del espacio sobre el tiempo. Pero en la evaluación de la acción en la premisa menor, donde $a=ev$, se trata de una magnitud no reducible al cociente e/t , sino de una magnitud intensiva que expresa la "perfección" del movimiento en el instante. Esta perfección resulta de la interacción de dos entidades postuladas para justificar teóricamente la conservación: la entelequia y la inercia natural. La primera se requiere para explicar la resistencia a la disminución del movimiento; la segunda, para justificar la resistencia al aumento del movimiento. En el plano de los fundamentos, de las causas formales, en el que las causas "reales" de los fenómenos han sido abstraídas, la única manera de justificar la imposibilidad tanto del aumento como de la progresiva disminución de la cantidad de acción motriz es postular que cada substancia individual está constituida a la vez por la actividad de la entelequia y por la resistencia a su propia actividad propuesta por la inercia natural. La postulación de la pasividad kepleriana de la *inertia naturalis* es la otra cara de la actividad esencial de la substancia; no es sino otra forma del rechazo de la idea cartesiana de la indiferencia al movimiento de la materia reducida a pura extensión. En suma, no hay principio de conservación según Leibniz si los principios de la física son puramente geométricos.

Sobre la base de estas breves referencias a la controversia con Papin quiero señalar que estamos lejos de la verdad si pensamos que Leibniz intentó reducir mediante la prueba *a priori* la física a la geometría. Pero si *a priori* no significa el análisis resolutorio completo de una noción, propio de las verdades idénticas, ¿qué significa en el contexto de la dinámica? Recordemos que en las cartas a Papin, Leibniz caracteriza la aprioridad de la prueba mediante la referencia al poder causal de la *actio formalis* respecto a los fenómenos. Considero que esas observaciones coinciden con los rasgos de toda prueba *a priori* de la posibilidad de las verdades contingentes, que consiste en explicar su generación o causa,¹⁹ es decir, en señalar la regla de construcción del objeto, su *modus operandi* o *modus producendi*.²⁰ La prueba *a priori* se fundamenta aquí sobre el principio de razón (*reddendae rationis*), el cual rige en física y mecánica pero no es necesario en aritmética y geometría,²¹ dado que ofrece para lo contingente razones que inclinan pero que no obligan por necesidad.²² La prueba *a priori*, de acuerdo con esto establece la causa formal o posible que constituye la posibilidad de la generación de los fenómenos. Con palabras de las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, "conocemos *a priori* la posibilidad de algo... cuando captamos el modo por el cual puede ser producido".²³

Considero que el objetivo de la prueba *a priori* es cumplir con los requisitos de es-

¹⁹ Leibniz, G. W., "De Organo sive Arte Magna Cogitandi", C, p. 432: "Exempli gratia... iridem definire licet arcum in nubibus coloratum, satis enim constat experimento hujusmodi conceptus esse posibles, tametsi non statim initio possimus ostendere [eorum] possibilitatem ejus à priori, explicando generationem seu causam".

²⁰ Schneider, Martin, *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Diss., Bonn, 1974, p. 117.

²¹ Leibniz, G. W., "Specimen Inventorum de Admirandis Naturae Generalis Arcanis", GP VII, p. 309: "Hoc principio non indiget Arithmetica et Geometria, sed indiget Physica et Mechanica".

²² Leibniz, G. W., GP VII, pp. 300-1.

²³ Leibniz, G. W., GP IV, p. 425.

ta noción de *a priori* para verdades contingentes. Así como el *modus producendi* es sólo un modo posible según el cual el objeto puede producirse si se dieran las ocasiones fácticas adecuadas, así la prueba *a priori* trata de establecer el modo posible de generación de la acción violenta en el mundo de los fenómenos. Asimismo, como toda prueba *a priori* de lo contingente remite a una experiencia posible, así también la prueba *a priori* de la conservación de la acción motriz se refiere a una *actio formalis* que asegura la posibilidad de la actividad permanente en el universo, sin que ella deba ser efectuada en lo empírico.

Concluyo proponiendo que la prueba *a priori* no forma parte de un fallido proyecto de reducción de la física a la geometría, sino de un intento de establecer los principios de la dinámica dentro de los requisitos del conocimiento de lo contingente. El plano en el que se mueve no es el de lo fenoménico pero tampoco el de la mónada, sino el intermedio de las entidades teóricas²⁴ que justifican el conocimiento *a posteriori* mediante una necesidad establecida *a priori* por razonamientos metafísicos.²⁵ Creo que a partir de esta diferente evaluación de la prueba *a priori* podemos identificar mejor el problema de la dinámica de Leibniz: la dificultad a resolver no habría sido la de dar carácter de verdad de razón al conocimiento de la naturaleza, sino la no menos ardua de conectar los principios de la dinámica con las leyes empíricas de la vis viva, lo "primitivo" con lo "derivativo". En el intento de dar exactitud a la relación entre fundamento y fenómeno, entre lo teórico y lo empírico, y no en el sueño de una ciencia de la naturaleza sin experiencia, debemos ver la dificultad principal del proyecto leibniziano de fundamentación de la dinámica.

Abreviaturas

- C Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits... par Louis Couturat, Paris 1903 (Hildesheim 1961)
- GM Leibnizens mathematische Schriften. Hrsg. von Carl Gerhardt. Berlin, Halle 1849-1863 (Hildesheim 1962)
- GP Die philosophischen Schriften von Leibniz. Hrsg. von Carl Gerhardt. Berlin 1875-1890 (Hildesheim 1960-1961)
- LBr Niedersächsische Landesbibliothek Hannover: Leibniz-Briefe
Briefwechsel Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff, Hrsg. von Carl Gerhardt, Hildesheim 1971

²⁴ Esta tripartición se debe a George Gale, "The Physical Theory of Leibniz", *Studia Leibniana*, II, 2, (1970), pp. 114-27.

²⁵ Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687, GP II, p. 98: "On peut expliquer machinalement... les particularités de la nature, mais c'est apres avoir reconnu ou supposé les principes de la mécanique même, qu'on ne sçaurait établir a priori que par des raisonnemens de Metaphysique".

La “inversión de la filosofía de la historia” en el pensamiento latinoamericano

Arturo Andrés Roig

En nuestros estudios sobre la filosofía de la historia, hechos básicamente desde una evaluación de esa forma de saber tal como la encontramos en Federico Guillermo Hegel, descubrimos que podía hablarse en más de uno de nuestros hombres de pensamiento de una “inversión” de aquella filosofía. Lo habíamos notado, entre otros, en los escritos de Simón Bolívar. “La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos —decíamos— se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse “de lo que ha sido y de lo que es”, sino “de lo que es y de lo que será”, enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico”.

También habíamos notado que junto con ese fenómeno de “inversión de la filosofía de la historia” se daba de modo interesantemente relacionado una cierta apertura hacia lo utópico, que es, precisamente, lo que nos ha llevado a hablar de una “utopía magna bolivariana” como una de las más relevantes dentro de las grandes utopías que ha vivido y vive nuestra América y que Leopoldo Zea desde un horizonte más amplio ha denominado “utopía bolivariana de integración planetaria”.

Así, pues, “inversión de la filosofía de la historia” europea y a la vez puesta en ejercicio de la función utópica, posiciones que sin sugerir para nada una presencia de la obra de Hegel a comienzos del siglo XIX, implicaban de hecho un anti-hegelianismo esencial. No olvidemos la suerte que la utopía tiene en manos del filósofo alemán que se negaba, justamente, a hablar de “lo que es y de lo que será” y que, de acuerdo con esta tesis había lanzado la famosa metáfora del buho de Minerva levantando el vuelo en el atardecer de los tiempos.

En relación muy estrecha con aquella “inversión de la filosofía de la historia” y con la actitud de apertura hacia el ejercicio de lo utópico —con los inevitables altibajos que muestra— habíamos visto también que había otro tema que podía ser considerado como casi constante en los diversos “re-comienzos” de nuestro pensar filosófico: nos referimos a la categoría del “olvido” y a los ricos planteos teóricos y prácticos con los que se mues-

tra a lo largo de nuestra historia intelectual. La problemática del “olvido”, presente en tantos escritores nuestros básicamente como una “crítica de la razón política”—recordemos el “olvido” que el hombre de ciudad ejercía sobre el campesino en el célebre texto de José Martí “Nuestra América”— implicaba un ejercicio que es diferente del que nos ha venido a hablar en nuestra época la Escuela de Frankfurt, el “ejercicio de la sospecha” que fácilmente se convierte en “denuncia” y señalamiento de “olvido”.¹

La problemática señalada, en los aspectos a los que hemos hecho referencia: la “inversión de la filosofía de la historia”, la apertura hacia “un ejercicio de la función utópica” y la “crítica de la razón política” desde la noción de “olvido” que implica toda la problemática de lo ideológico, nos pone en la pista de tres grandes temas de lo que es nuestra filosofía latinoamericana y que nosotros, de alguna manera y en la medida de nuestras fuerzas hemos intentado llevar adelante.

Ahora quisiéramos señalar un momento ciertamente auroral del primero de los temas señalados cuya presencia histórica no responde a un hecho accidental. En pocas palabras, no es una casualidad que el hombre de las colonias invierta el discurso colonialista, como no es casual que el hombre “que hace causa común con los oprimidos” y “milita en el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”, como decía José Martí, descubra, como lo hizo el héroe cubano, que la “denuncia del olvido” expresada como mera praxis a nivel de las luchas sociales, podía y debía ser elevada a categoría filosófica dentro de lo que hemos denominado “crítica de la razón política”. ¿Y cómo puede escapar a estas consideraciones la relación íntima que hay entre aquella “inversión” y esta “crítica” con un determinado ejercicio de lo utópico? Diríamos que todo esto tiene sus raíces en una praxis, que es la praxis liberadora de los pueblos y que ahí se encuentra la raíz de una filosofía como la nuestra.

Pues bien, la “inversión de la filosofía de la historia” no es fruto de un mero esfuerzo teórico. Restablecer esas “inversiones” es nada menos que reconstruir en buena medida una línea de pensamiento que no necesitó de academias para nacer, una línea de pensar que si se la hubiera percibido no se habría llegado a negar —en algunos casos de modo tan radical— una filosofía de nuestra América.

Por otra parte, el fenómeno de la “inversión” es ciertamente importante, toda vez que es por medio de su “mecanismo” que se elaboran las formas antitéticas dentro del uni-

¹ Sobre la “inversión de la filosofía de la historia” en Simón Bolívar, véase nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 134-135 y 184 y también nuestro trabajo *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito, Ediciones de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1984 (Colección Ensayos, 2), capítulos titulados: “Simón Bolívar y las dos revoluciones de la Independencia” (p. 27-48) y “Bolívar y la filosofía de la historia” (p. 63-75). En cuanto a la problemática de Hegel en América Latina, véase el artículo de Gregor Sauerwald “¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana como aporte a la exposición de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual”, en *Cultura*. Revista del Banco Central del Ecuador, número 14, 1982.

Sobre la utopía bolivariana, véase nuestra ponencia leída en el Primer Congreso Mexicano de Filosofía, realizado en Guanajuato, titulada: “La experiencia latinoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una *utopía para sí*”, publicada en la *Revista de Historia de las Ideas*. Quito, Segunda Época, número 3, 1981. p. 53-67 y Leopoldo Zea *Filosofía de la Historia Americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, cap. “La utopía bolivariana”.

Respecto del tema del “olvido”, véase nuestro libro *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, ya citado, p. 33-34; 36-37, etc.

verso discursivo de una época. Por cierto que esa "versión" puede quedarse en el mero marco de una modificación de la tabla axiológica que ponga lo bueno como malo o viceversa, aun cuando no siempre sea así y en más de un caso se superen las simples formas antidiscursivas y se avance hacia la formulación de un discurso otro, que posee todo el poder de una dialéctica creadora.

Pues bien, dentro de la tradición intelectual de nuestros países andinos-amazónicos existe un impresionante y ciertamente bello monumento, no debidamente valorado a nuestro juicio desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana: nos referimos a la obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1650) de Antonio de León Pinelo (1596-1660).² Lamentablemente, el editor y prologuista no supo valorar el significado del esfuerzo teórico y bibliográfico de León Pinelo, hijo, sin duda, de la más rica tradición humanista. Nos habla de la "espantable obra de erudición" fruto de una "fiebre erudita y documental" que tendría su origen en "rasgos atávicos" provenientes de los abuelos hebreos de León Pinelo y concluye caracterizándolo como "un tipo de coleccionista o de millonario frustrado, extraviado en el camino polvoriento de la bibliografía". Nada se ve del para nosotros increíble impulso poético y la genial imaginación de este hombre que supo justamente, en medio de un mar inmenso de autoridades, adoptar una línea discursiva que nada tiene de oscuro, ni de gusto decorativo barroco, a pesar del barroquismo inevitable del estilo.

Frente a lo que "espantó" al editor de la obra, cabe que nos preguntemos de qué otro modo podría haber invertido un humanista culterano de nuestra América, que ya pensaba y sentía como americano, la gigantesca masa de material literario acumulada con la que venía justificando, desde siglos, el eurocentrismo. Frente a eso, surgen las únicas respuestas: mediante una contra-erudición, que deja por eso mismo de ser erudita en el sentido banal o trivial y mediante el recurso a algo que para los europeos o, simplemente los anti-americanos, se salía de lo establecido, lo "peregrino". El concepto de "historia peregrina" se convierte de este modo en uno de los esfuerzos teóricos más bellos de inversión de los códigos vigentes, nada "peregrinos" por cierto.

¿Cómo se lleva a cabo la "inversión de la filosofía de la historia" tal como venía siendo elaborada por la cultura europea en expansión desde el siglo XV? Echando mano, precisamente, de elementos teóricos y de presupuestos míticos que esa misma filosofía de la historia presentaba. El primero de ellos, el que la "marcha" de la historia (la "marcha" de la "luz", de la "revelación", del "cristianismo", y, más tarde, la marcha de la "cultura", de la "civilización" y con todo ello de la filosofía, etc.) va siempre desde el Oriente hacia el Occidente (Tomo I, p. 163), verdad de fe que nuestro León Pinelo no pone en

² Antonio de León Pinelo. *El paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*. Lima, Imprenta de Torres Aguirre, 1943, dos tomos de 396 y 532 p. respectivamente, con un prólogo del editor Raúl Porras Barrenechea.

La obra se escribió en Sevilla y permaneció inédita en los Archivos de la Biblioteca Real de Madrid, desde 1650 hasta 1943, su primera y que sepamos única edición.

Porras Barrenechea llega a decir de la Primera Parte de la obra, que es para nosotros tan valiosa como las restantes por su audacia imaginativa y a la vez teórica que "salvo su curiosidad y su estilo de época, es casi inutilizable en nuestros días y sólo puede leerse dentro de un ánimo de amabilidad y entretenimiento semejante a lo que podríamos poner en la lectura de un libro de caballería" (p. XXVIII del Tomo I) y más adelante agrega: "como pensador original... carece de vuelo especulativo y de inquietud metafísica y no se hallan muchas opiniones suyas que citar" (p. XLIII del mismo Tomo).

duda en ningún momento.³ Más, en contra de los mismos portadores del mito que entendían que esa “marcha” se había detenido en Europa —idea que habría de alcanzar su máxima expresión en el siglo XVIII y comienzos del XIX con Hegel, quien acabaría asumiéndola y hablando de un “Occidente absoluto”, o como lo dice para darle mayor ropaje ontológico, un “Occidente kat’ exojén”— León Pinelo insistirá, con fuerza, en la relatividad de los términos y nos dirá, de modo claro y terminante que las “voces Oriente y Occidente... son de tal acepción según sus propios significados que se pueden verificar... en cualquier lugar del Mundo, excepto en los dos puntos polares” (I, 324); “... porque cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que *me* nace y en que *me* pone el Sol” (los subrayados son nuestros); y todo ello porque y en esto radica lo decisivo “el Oriente y el Occidente no son puntos fijos” (I, 325). “En cualquier lugar del orbe hay Oriente y Occidente (II, 5-6) y por tanto el Nuevo Mundo, al que llaman “Indias Occidentales” es tanto occidental como oriental (I, 332). De esta manera el mito ha quedado relativizado y podrá ser puesto al servicio de una nueva humanidad, la nuestra americana.

Esa relativización le habrá de permitir a León Pinelo incorporar al Continente Americano dentro de la Historia Mundial; valorarlo frente a los otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico dentro de aquella Historia y, por último, justificar la integración de América a la Corona Imperial española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integraban.

En el fondo se trataba de enfrentar lo que Antonello Gerbi denominó la “Calumnia de América” y que el investigador italiano rastreó durante toda su vida. “... admiro cuán desobligados se hallan los españoles —decía León con palabras que bien podríamos enunciarlas para nosotros en nuestros días— de saber las cosas de las Indias, no excusándose de averiguar las de Babilonia, Egipto, Persia y Turquía, como si éstas fueran más nuestras que aquéllas, y más permitido o menos culpado ignorar lo propio que lo extraño” (II, 290).

¿Cómo hacer cambiar de parecer a los que miraban las colonias con tanto desprecio aun viviendo en ellas? La respuesta fue la de elaborar un discurso en el que se invirtiera, como ya anticipamos, la tabla de valores vigentes. Se trataba de proposiciones sobre nuestras cosas que se movían en el mero nivel de la opinión. Para ello había que elaborar la “opinión diversa”, la “otra opinión”, la “para-doxa” y volverla sobre la opinión imperante, momento en el que no podía ya ser paradoja: “que no parezca paradoja —dice— lo que es verdad llana” (I, 200). De ahí el concepto ciertamente bello, como hemos dicho, de lo “peregrino” de nuestras Indias, en donde aquella categoría es señalada respecto de la naturaleza como de los hombres. América es “peregrina” porque es “singular”, “extraordinaria”, “rara”, “misteriosa”, “admirable”, “sutil”, “novísima”. De ahí que el Paraíso Terrenal —como ya lo había sospechado Cristóbal Colón— haya estado en su cuenca amazónica; que la Historia Mundial se haya desplazado desde esta nuestra Amé-

³ Hemos dicho que León Pinelo no discute el mito del avance de la cultura humana desde el oriente hacia el occidente. Transcribimos aquí algunos textos sugerentes: “Crió Dios toda la máquina celeste sujeta al curso y movimiento raptó —es decir, el primer movimiento que dio el “impulso” (raptó)— del primer Motor que es de Oriente a Occidente. Crió al hombre en el Oriente para que siguiendo con todas las cosas naturales... conociese en sí en ellas que caminaba siempre al Occidente de la vida y al fin y paradero de su camino natural” (I, 163); “... los caminos que Dios dirige siempre siguen el orden natural y moral del Universo...” (ib.); “El camino del Occidente es el que Dios nos enseña...” (I, 164); “... que siempre Dios envía sus dones, sus favores y su noticia del Oriente, y que los hombres le habemos de buscar examinando al Occidente...” (I, 196).

rica, oriente, hacia el occidente, es decir el Asia, atravesando, como lo hizo el Arca de Noé, el inmenso Océano Pacífico, el Mar del Sur de nuestros abuelos; América, cuna de la humanidad, "oriente" del Asia y el Asia, cuna de Jesucristo, "oriente" de Europa; y por último, España. la heredera de la cristiandad, la más católica de las naciones del mundo, "oriente" de América. Se ha cerrado el gran círculo de la Historia Mundial, que comenzó en nuestros Andes ecuatoriales y concluyó en ellos en el momento de su incorporación a una nueva e inmensa ecumene, después de un periplo gigante de siglos, de hechos y de espacios geográficos.

Palabra y cosa (de Magistro)

Roberto Rojo

Con algunas excepciones como el *Cratilo* y ciertos textos memorables de Aristóteles, no hay tal vez en el pensamiento antiguo una obra como el diálogo *De Magistro* de San Agustín que plantee los problemas de la filosofía del lenguaje tan explícitamente y con más clara conciencia de sus múltiples implicaciones. Brotan de él, en efecto, como de un hontanar cuestiones tras cuestiones, propuestas tras propuestas muchas de las cuales siguen vigentes en la filosofía de hoy, y otras ponen al descubierto sus propias debilidades y limitaciones. Sería muy largo desplegar en unas pocas páginas el contenido de sus diversos análisis porque nos saldrían al paso las funciones del lenguaje, la teoría del signo, la diferencia entre lenguaje y metalenguaje, la definición ostensiva, el uso, el aprendizaje de las palabras y, por último, la palpitante cuestión acerca de la relación entre lenguaje y realidad, esto es, la relación entre *signo* y *cosa* (*signum - res*) o en forma más específica entre *palabra* y *cosa* (*verbum - res*).

En este trabajo me atendré a este último problema y sólo aludiré a los otros en la medida en que coadyuven a su esclarecimiento. Mi lectura del Diálogo no será, por ende, religiosa ni teológica, en la cual la teoría de la Iluminación ocupa una posición central vinculada a la enseñanza del Maestro interior, sino filosófica y asumida, además, desde una perspectiva actual. Voy a sostener la tesis de que la respuesta negativa o escéptica de Agustín al problema de la relación entre la palabra y la cosa procede de la primacía que confiere a lo religioso sobre lo filosófico, a la actitud del creyente sobre la actitud del filósofo. Podrán verse así cómo quedan a la vera del camino, hechos trizas, los logros filosóficos previos cuando en el "hombre interior" lanza sus destellos la luz de la verdad.

Como dije, el problema que me ocupará es el siguiente: ¿qué relación hay entre el lenguaje y la realidad? Hay un abismo insalvable entre la palabra y la cosa? o más bien, es la palabra el mejor testimonio de la cosa? Más allá de los matices, las dos respuestas extremas son: 1) El lenguaje funda el conocimiento de las cosas, sin lenguaje no hay mundo y, en consecuencia, en él se transparenta el ser mismo de la realidad. 2) Al no ser la palabra la vía apta para alcanzar el conocimiento de las cosas queda reducida al papel de instrumento, de auxiliar o colaborador del entendimiento. Y debido a la preeminencia de la

cosa sobre el nombre, del ser sobre el decir del ser, el lenguaje no representa el *locus* apropiado en que puede hacerse patente la esencia de las cosas ni es una condición de posibilidad —kantianamente hablando— para lograr que el mundo se constituya como tal.

La respuesta de Agustín se inscribe en la tónica de 2) y está a la postre exigida más que por análisis filosóficos por fuertes supuestos religiosos. El esquema de las reflexiones agustinianas, por lo que hace al tema aquí examinado, sigue esta trayectoria: teoría del signo - teoría del lenguaje - relación de los signos - relación de los signos (o palabras) con la cosa - exaltación del saber de las cosas sin mediación de los signos.

Para ponderar el sentido y los alcances de la respuesta de Agustín es menester poner de relieve que el núcleo de su argumentación filosófica está dado por su análisis del *signo*, su naturaleza, clases y relaciones, y este interés está potenciado en grado tal que cabe hablar de un enfoque semiótico del Diálogo en términos del lenguaje de hoy.

Si bien es cierto que no hay en el diálogo una teoría de la significación ni las distinciones que hubieran zanjado más de una cuestión, hay que reconocer la coherencia del planteo al partir de la definición de signo y aplicar luego las consecuencias extraídas a una suerte de constelación conceptual integrada junto al *signo* por el *nombre* y la *palabra*. He aquí, pues, los tres términos de la semántica de Agustín.

En su definición de *signo*, que rezuma un hábito de hoy, “toda cosa que significa algo” (... omnia quae significant aliquid IV, 9) o “un signo no puede ser signo sin una cosa significada” II, 3 subyace, creo, lo que bien podría denominarse intención *significativa* la cual hace que la cosa —ajena como tal al proceso de la significación— se inserte dentro de un marco significativo cobrando el peculiar carácter de *significable*, término que complace a Agustín y del cual expresa: “Llamamos *significables* aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos.” (IV, 8)

Algunas de las dificultades de estas convicciones semánticas de Agustín provienen de la ausencia de una teoría clara de la significación, vista por el sólo desde el lado de la cosa significada o, en mi interpretación, desde el término de la intención significativa. No distinguió como los estoicos entre signo o significante (το σημαινον) significado (το σημαινόμενον) y objeto significado (το τυγχανον). Con la distinción entre significación y cosa significada, hoy familiar, o con la diferencia fregeana entre sentido y referencia habría podido resolver, por ejemplo, su perplejidad de que la partícula *nada* (nihil) sea por un lado signo y, por otro, no apunte a ninguna cosa, lo cual contradice su definición de signo que exige siempre la existencia de la cosa significada. Y a fin de dejar a salvo el carácter indudablemente significativo de “nihil” acude al expediente del sesgo pragmático de hacerla significar una particular afección del alma producida cuando no se ve la cosa que se busca y se descubre su no existencia.

Después del esclarecimiento del signo, avanza la tesis en el sentido de una mayor especificación al encarar la índole de la *palabra* (verbum) o del lenguaje: la palabra es un tipo especial de signo cuya diferencia específica, digamos, es la de ser voz articulada. “Palabra, dice, es lo que se profiere mediante la articulación de la voz y significa algo” (... ut verbum sit quod cum aliquo significato voce profertur, IV, 8). Agustín considera así la palabra desde una perspectiva semiótica, esto es, su teoría del lenguaje es una inflexión, una modalidad de su teoría de los signos, y con ello acaba comprometiéndose con el sentido y las limitaciones de éste. Si las palabras son sólo signo de las cosas, si aquí empieza y termina el papel que desempeñan en el proceso del aprendizaje y enseñanza es fácil advertir que su valor significativo no puede rebasar el ámbito propio a su condición de signo.

Luego de asistir a interesantes esclarecimientos de sabor actual sobre la distinción

metalógica de signos que se significan a sí mismos —“signo” es un signo, “palabra” es una palabra— y los signos que no se significan a sí mismos— “conjunción” no es una conjunción— distinción que abre las puertas a lo que hay llamamos paradoja de autólogo y heterólogo, nos topamos con la tesis fuerte que reza: *todas las palabras son nombres (omne verbum nomen)*.

Agustín no parece haber percibido las consecuencias ontológicas de tamaña afirmación porque postular que, p. ej. “si”, “o”, “y” son nombres es comprometerse con la tesis de que en el mundo hay dimensiones objetivas que constituyen la denotación de esas partículas. Por otra parte, nos veríamos arrastrados inevitablemente —a despecho del propio Agustín— a plantearnos el problema de “no” y de los hechos negativos o negación de la existencia.

Establecida ya la conexión entre *signo, palabra y nombre* —palabra y nombre son signos, pero no todo signo es nombre— la cuestión filosófica que cuenta aquí puede plantearse en términos de *signo y cosa* o bien en términos de *nombre y cosa*. Y en esta relación, la humilde tarea del signo consiste en transportarnos hasta las cosas, no en alumbrar la entraña misma de la realidad. Con ello queda instituido el divorcio ontológico entre signo y cosa, tajante separación, irremediable fisura provocada por el hecho de que la función significativa del primero deja intacta a la segunda.

Al detallar los vericuetos de esta relación adviértense oscilaciones en el pensamiento de Agustín debido a actitudes disímiles ante el problema del lenguaje. Sus reflexiones lo conducen a sostener la preeminencia de las cosas sobre los signos y, por tanto, la del conocimiento de las cosas sobre los signos mismos. Y del principio filosófico que una cosa vale menos que aquello gracias a lo cual es deriva la consecuencia estimativa o axiológica de que las cosas deben ser más valoradas o apreciadas que los signos. Más he aquí que San Agustín debe atenuar este principio ante cosas que por su índole concitan no la preferencia sino el rechazo a favor de los signos que las representan. No da, sin embargo, razones suficientes para sustentar esta atenuación porque el ejemplo que aduce —preferir la palabra *cieno* a la cosa significada por ella— no constituye en realidad una impugnación sino la presencia en este caso de un enfoque no lingüístico sino ético. En definitiva, la preeminencia ontológica debe mantenerse aun tratándose de cosas feas o desagradables, pues la dignidad teórica del saber es independiente de la condición atractiva o repulsiva de la cosa conocida. Esta solución está ya anticipada en el *Parménides* (130 c) cuando se discute sobre la posibilidad de que las cosas viles o desdeñosas tengan en el mundo celeste sus correspondientes ideas.

Pero si eliminamos de su teoría todo matiz ético o estimativo, si nos atenemos sólo a la función cognoscitiva del signo o la palabra la cuestión queda planteada en los siguientes términos: ¿pueden mostrarse las cosas sin el auxilio de los signos, esto es, cabe un acceso a la realidad fuera de la mediación de los signos?

En esta suerte de dialéctica socrática en que se conceden algunas tesis y se señalan las dificultades que al cabo las hacen insostenibles, una primera aproximación nos dice que hay cosas que pueden mostrarse por sí mismas como *comer, beber, estar sentado*, y las hay que requieren la intervención de signos como la preposición *de*, cuya significación sólo puede exhibirse con la mediación de otras palabras. Es interesante destacar la presencia aquí de un criterio lingüístico para distinguir estos dos tipos de palabras, pues en el segundo caso asumimos una actitud metalingüística al explicar con palabras el significado de palabras, mientras que en el primero se trata de palabras o signos que significan actividades no de cualquier género, por cierto, sino de aquellas que no hacemos *cuan-do se nos pregunta acerca de ellas*. (IV, 7). Y en estas distinciones vale la pena subrayar

la de *hablar* con relación a *comer*, pues ante la pregunta ¿qué es comer? se responde, ostensivamente, comiendo, pero ante la pregunta ¿qué es hablar? respondemos hablando. Podríamos decir en términos modernos que el acto lingüístico de *preguntar* es en el segundo caso, pero no en el primer idéntico al acto de *responder*.

Para alcanzar una conclusión acerca de la ya mentada relación entre signo y cosa, propone, para rechazar después, la teoría según la cual nada se enseña sin signo, apoyándose en los siguientes principios: a) nada puede mostrarse sin signos, b) hay signos preferibles a las cosas por ellos significadas, c) el conocimiento de las cosas es mejor que los signos y d) el pensamiento va de los signos a la cosa significada.

Pero este relativo privilegio del signo sobre lo significado, de la palabra sobre la cosa se esfuma en la tesis final, requerida por motivaciones religiosas más que por convicciones filosóficas, en que la relación se invierte decididamente en favor de la realidad significada o de la cosa y se condensa en la bien perfilada afirmación: *no conocemos nada por medio de los signos*. Y como, según ya señalé, la teoría del lenguaje de Agustín es una aplicación directa de su teoría semiótica la palabra, interpretada esencialmente como nombre, aparece menesterosa, herida de flaqueza irremisible en este su vano intento de alcanzar la realidad. Este escepticismo acerca de las posibilidades ontológicas del lenguaje se trasluce en el enunciado que es como un epítome de su tesis filosófica: "Las palabras nos *estimulan* sólo a buscar las cosas, pero *no las exhiben* para que las conozcamos" (XI, 26).

De esta especie de axioma extrae Agustín consecuencias que para su mejor intelección ordenaré de la siguiente manera:

- 1) Sobre las cosas y no sobre el nombre se basa todo aprendizaje constituido por obra de la reiterada asociación del signo y de la cosa, y esta asociación es de tal índole que no es el signo el que alumbró la presencia de la cosa sino es la cosa la que hace conocer el signo.
- 2) El signo nada enseña: si ignoro lo que el signo significa nada puede enseñarme, y si sé lo que el signo significa no tengo ya nada que aprender.
- 3) No siempre la palabra manifiesta el pensamiento y revela muy a menudo su poder falaz y encubridor.

Con estas precisiones comprendemos bien la idea de Agustín tocante a las limitaciones internas del lenguaje, confinado al papel subsidiario o deleznable de conducir el pensamiento hasta las cosas, abandonándolo tras de esbozar cierto gesto de impotencia. Esta impotencia del decir, que recuerda la solución de Platón al final del *Cratilo* (439 b) donde Sócrates señala que para conocer lo real no hay que partir de los nombres sino de las cosas mismas, arrastra consigo el menoscabo del lenguaje en la constitución del conocimiento y la implícita negación de su carácter creador. Esta desvalorización de la palabra finca en último término en el sentido religioso del aprendizaje, pues ni el lenguaje ni el maestro humano hacen comprensibles las cosas significadas sino el Maestro divino porque, dice, "Cristo es la verdad que enseña interiormente" (XII). Este lanzamos cara a cara con la realidad, lejos de las redes mediadoras de los signos, tiene el sentido religioso de la verdad que colma con sus resplandores la interioridad del alma. Esto es, el *foris* de la palabra frente al *intus* de la verdad interior marca el sentido religioso de las menguadas posibilidades expresivas del lenguaje.

Si en Agustín el enfoque del lenguaje está supeditado a la teoría del signo, las adquisiciones semióticas, a su vez, palidecen frente a los divinos fulgores del Maestro in-

terior. Queda, en conclusión, trazado un abismo, producida una fractura entre nombre y cosa, o lenguaje y ser, pues la palabra no alumbra las reconditeces de la realidad sino es apenas un instrumento cuya mengua se hace patente todas las veces que Agustín exalta la experiencia religiosa o la verdad interior que estalla en el espíritu del hombre por encima de la reflexión estrictamente filosófica.

Eikós lógos y diánoia en Platón

María Isabel Santa Cruz

En el *Timeo*, uno de sus últimos diálogos, Platón presenta su concepción física. El discurso puesto en boca de Timeo —de quien se dice que es un eminente filósofo (20a 5), astrónomo y físico (27a 4-5)— “comenzando por la generación del mundo, deberá concluir con la naturaleza del hombre” (27a 5-6; cf. 90e 1-3 y 92c 5-6). Ya desde la Antigüedad se discutió sobre el modo en que debía tomarse este relato sobre la generación del universo por obra de un artesano divino, y esa discusión se mantiene aún hoy entre los estudiosos del *Timeo*.¹ En contra de quienes sostienen la necesidad de interpretar literalmente el diálogo, nos parece indudable que el propósito del relato de la “creación” es dar una explicación sistemática de la naturaleza del mundo y del hombre, más que narrar cronológicamente cómo el mundo se ha formado.² La cosmología se presenta a manera de una cosmogonía: para explicar la constitución del universo, Platón lo construye, lo va haciendo crecer ante nuestros ojos.³ Decir que el mundo ha nacido no significa en realidad decir que ha tenido un comienzo en el tiempo, sino que está sujeto al tiempo, que es una

¹ Entre los numerosos trabajos sobre el tema, nos limitaremos a citar los siguientes, que nos parecen importantes: VLASTOS, G., “The disorderly Motion in the *Timaeus*”, *Classical Quarterly* XXXIII (1939) 71-83 (reed. en ALLEN ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 379-99); VLASTOS, G., “Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?”, en Allen ed., *Studies...*, pp. 401-19; HACKFORTH, R., “Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27D ff.)”, *Classical Quarterly*, N. S. IX (1959) 17-22; TARÁN, L., “The Creation Myth in Plato's *Timaeus*”, en ANTON-KUSTAS ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Un. New York Press, 1971, pp. 372-407; WITTE, B., “Der *iekós lógos* in Plato *Timaios*. Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), p. 1-16; HOWALD, E., “*Eikós lógos*”, en *Hermes* 57 (1922), 63-79; HADOT, P., “*Physique et poésie dans le Timée* de Platon”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983) 113-33; MEYER-ABICH, K. M., “*Eikós lógos*: Platons Theorie der Naturwissenschaft”, en *Einheit und Vielheit*, Festschrift für C. F. V. Weizsäcker zum 60. Geburtstag, ed. E. Scheibe - G. Süßman, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

² cf. TARÁN, L., *ob. cit.*, p. 373.

³ cf. CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1937, pp. 31.

serie que se desarrolla en el tiempo y tiene una existencia dependiente.⁴ En tal sentido, el relato de Timeo es una ficción, no expresa una verdad, pero no por ello es falso. Platón mismo indica claramente cómo debe tomarse la exposición de Timeo: como un *eikós lógos*, un discurso verosímil, único modo de explicar de modo sistemático lo que está sujeto a devenir. Veamos cómo introduce Platón el *eikós lógos*, al que considera, sin lugar a dudas, como un tipo bien determinado de discurso explicativo, que no constituye una aproximación a la verdad ni una hipótesis provisoria que pudiese llegar, por sucesivas correcciones, a la verdad, sino que tiene sus propias características y se adecua a la naturaleza de su objeto.⁵

Timeo comienza su exposición distinguiendo el ámbito de lo que siempre es y jamás deviene y aquel otro de lo que siempre deviene y jamás es. El primero, siempre idéntico y constante, es aprehendido por intelección racional (*nóesis meta lógou*), mientras que el segundo, que nace y muere, es objeto de opinión unida a sensación no racional (*dóxe met' aisthéseos alógou doxastón*) (27d 5-28a 4). Trazada esta distinción, se introduce la figura del demiurgo como la mejor de las causas, que copia mirando un modelo eterno, y se señala luego el carácter de copia o imagen (*eikón*) que es propio del universo visible (28a 4-29b 2). Establecida la distinción entre modelo y copia, Timeo afirma ahora que todo discurso explicativo tiene necesariamente un parentesco con aquello que él explica;⁶ en consecuencia, los discursos que expresan lo que es inmutable, estable y transparente a la inteligencia tendrán que ser, también ellos, inmutables, fijos y, en la medida de lo posible, irrefutables. Aquellos discursos, en cambio, que expresan lo que está hecho a imagen de lo inmutable y que es, entonces, un símil (*eikón*) de él, ya no serán verdaderos sino verosímiles (*eikótes*). “Si, pues, Sócrates —prosigue Timeo—, en muchos puntos y sobre muchas cuestiones que conciernen a los dioses y a la generación del universo, no logramos ser capaces de aportar discursos coherentes y enteramente exactos, no te sorprendas; pero si podemos ofrecer discursos que sean del todo verosímiles, debéis felicitarnos, recordando que yo que hablo y vosotros que juzgáis tenemos naturaleza humana, de modo que nos basta con aceptar en tales asuntos un relato verosímil (*eikóta mython*) y no debemos buscar más allá” (29c 3-d 1).⁷

En este pasaje se dice con toda claridad que para hablar del universo visible, que es un símil, un *eikón*, del inteligible, habrá que apelar a un tipo de discurso que le esté emparentado, un discurso que no podrá ser preciso, exacto ni estrictamente verdadero, sino que será verosímil, *eikós*. El juego de palabras en griego entre *eikón* y *eikós* resulta difícil de traducir y apenas puede mantenerse en castellano recurriendo a los términos “símil” y “verosímil”. Platón está señalando acá las limitaciones con las que se enfrenta un tratamiento de carácter físico: toda explicación que se ensaye sobre la constitución del mundo y del hombre tiene que conformarse con ser un “relato verosímil”, tanto debido al carácter de sus objetos cuanto a las posibilidades de la naturaleza humana.

⁴ cf. MOREAU, J., *L' Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, Hildesheim, Olms, 1971, p. 5, quien señala con acierto que en el *Timeo* Platón presenta una “génesis trascendental” del universo.

⁵ cf. CORNFORD, F. M., *ob. cit.*, pp. 29-31.

⁶ cf. *Filebo* 59a-c.

⁷ HADOT, P., *ob. cit.*, aclara que en este caso mito y lógos se identifican y que tal identificación no debe llamar la atención, porque la verosimilitud del discurso en cuestión exige un esfuerzo de ficción imaginativa que corresponde bastante bien a la fabulación mítica (p. 118). MEYER-ABEND, K. M., *ob. cit.*, en cambio, intenta distinguir en el diálogo lo que corresponde al *eikós lógos* de lo que corresponde al *eikós mythos*. Para los lugares y la cantidad de veces que aparece la expresión *eikós lógos* o *mythos* en el *Timeo* cf. WITTE, B., *ob. cit.*

Tratemos de precisar cuáles son los alcances de este tipo de explicación o de discurso al que Platón recurre para hablar del universo visible; con ello tal vez pueda aclararse qué lugar concede Platón a la física dentro del saber. El discurso verosímil es, sin duda, expresión de un determinado modo de conocimiento. Se trata entonces de examinar cuál es ese modo de conocimiento. Si tenemos en cuenta que el ámbito de lo visible es objeto de opinión unida a sensación, podríamos suponer, apresuradamente, que el discurso verosímil, por referirse al ámbito del universo visible, se corresponde con la *dóxa* es expresión de una *dóxa*, de una opinión.⁸ Pero tal suposición no es acertada. El *eikós logos*, como trataremos de mostrarlo, no es contrapartida de la *dóxa*, sino de un modo de saber superior a la *dóxa*, al que Platón, en la *República* denomina *diánoia*.

Recordemos cómo caracteriza Platón a la *diánoia*. El libro VI de la *República* se cierra con un famoso pasaje sobre el paradigma de la línea (509d-511e), en el que nos detendremos un momento. Luego de seccionar una línea en dos segmentos desiguales, el de lo visible y el de lo inteligible, Platón traza una distinción en el segmento inferior entre dos tipos de objetos: 1) imágenes o *eikónes*, que son las sombras y las figuras que se forman en el agua y sobre toda superficie pulida y brillante, y 2) los seres naturales y los objetos artificiales, de los cuales las imágenes son imágenes. Imágenes y cosas son ambas visibles y son ambas objeto de opinión, *doxastá*. Hay dos modos posibles de *dóxa*: la *eikasía* o “imaginación”, que corresponde a las imágenes, y la *plstis* o “creencia”, que corresponde a los objetos. Platón pasa luego a dividir el segmento superior, el de lo inteligible, pero no recurre ahora, como en el caso del segmento inferior, a una distinción entre objetos, sino a una distinción entre dos modos que tiene el alma de tratar con sus objetos, que son inteligibles y cognoscibles, *gnostá*. En la sección inferior de este segmento de lo inteligible, el alma parte de hipótesis, tomándolas como principios de los cuales no se ve necesitada de dar razón alguna, y a partir de ellas deduce hasta alcanzar una conclusión; por otra parte —y esto es lo que ahora nos interesa subrayar—, el alma se sirve, “como de imágenes (*eikósi*), de aquellas cosas que antes eran imitadas” (510b 5-6). En la sección superior del segmento de lo inteligible, reservada a la dialéctica, el alma parte también de hipótesis, pero no las toma como principios sino como peldaños que le permiten ascender hasta lo no hipotético que, por ser su fundamento, da razón de las hipótesis; ella, además, no recurre para nada a lo sensible y se maneja sólo con Ideas tomadas en sí mismas. El primer modo de conocimiento recibe el nombre de *diánoia*, pensamiento discursivo, mediato, mientras que el segundo se denomina *nóesis*, pensamiento intuitivo, directo, inmediato. Platón ilustra al saber dianoético con las ciencias matemáticas, que proporcionan una visión del ser más oscura que la dialéctica, pero más clara que la *dóxa*. Interesa a nuestro propósito destacar que el modo de proceder de los matemáticos necesita indefectiblemente apoyarse en imágenes visibles, en *eikónes*, en símiles. Pero estos símiles no son las sombras ni los reflejos en el agua u otra superficie, sino que son los seres naturales y las cosas artificiales de los que el alma se sirve y a los que utiliza como ilustración imprescindible, como símil, de sus contrapartidas inteligibles. Platón habla explícitamente de las figuras dibujadas sobre las que trabaja el geómetra, por ejemplo; sobre ellas hace sus razonamientos, aunque esté en realidad discurrendo (*dianooúménon*) sobre los objetos inteligibles de los cuales las figuras visibles son símiles, “buscando ver

⁸ No podemos entrar acá en un análisis del significado que tiene en Platón la *dóxa*, que debe ser entendida fundamentalmente como el juicio que se elabora sobre la base de la percepción sensible. El estudio más completo sobre la concepción platónica de la *dóxa* es el libro de Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

aquellas cosas que no podrían verse sino por medio del pensamiento discursivo (*te diánoia*)” (510e 4-511a 1). También el astrónomo debe servirse de los astros visibles en el cielo, pero no para describirlos, sino para poder aprehender los movimientos y las relaciones armónicas que ellos encarnan. Ni en los astros captados por la mera visión ni en las figuras visibles, aún cuando estuvieran exquisitamente dibujadas por un Dédalo, puede hallarse la verdad; ésta sólo es aprehensible por medio de la *diánoia* y reside, no en lo que se ve, sino en las relaciones invariables e inteligibles cuya contrapartida es lo que se ve (*Rep.* VII 529d-530d). La *diánoia* es, pues, un tratamiento de objetos inteligibles, pero que no puede verificarse sino a través de la recurrencia obligada a lo sensible.

Podemos ahora regresar al *Timeo* y tratar de mostrar la conexión entre el *eikós lógos* y la *diánoia*. Dos pasajes del diálogo pueden traerse a colación. El primero son las palabras de Timeo al iniciar su discurso e invocar la asistencia divina, según la costumbre habitual: “En lo que nos concierne, invoquemos a los dioses para que vosotros comprendáis fácilmente y para que yo, por mi parte, exponga lo más claramente posible lo que discurre —y acá utiliza el término *dianoounai*— sobre nuestro tema” (27d 2-4). Timeo hará, pues, una presentación verosímil de algo que él conoce dianoéticamente. El segundo pasaje corresponde a la exposición sobre la visión. “La vista, en efecto, —dice Timeo— según mi razonamiento, ha sido creada para ser, en nuestro beneficio, principio de la mayor utilidad. Por cierto, ninguno de los discursos que se pueden hacer ahora sobre el universo podría haber tenido lugar, si los hombres no hubieran podido jamás ver los astros ni el sol ni el cielo. En el estado actual, son el día, la noche, los meses, los períodos regulares de las estaciones, los equinoccios, los solsticios, cosas todas que vemos, que nos han procurado la invención del número, nos han provisto el conocimiento del tiempo y nos han permitido especular sobre la naturaleza del universo. Así, hemos sido dotados de este tipo de filosofía, tal que ningún bien más grande nunca fue acordado ni lo será jamás por los dioses a la raza de los mortales” (47a 1-b2). También la audición —dice enseguida— nos ha sido dada por la misma causa y con el mismo fin que la visión, para poder advertir la armonía “cuyos movimientos son de la misma especie que las revoluciones regulares de nuestra alma” (47c5-e2). Son aquellas cosas que vemos las que nos permiten hacer una especulación de carácter físico sobre aquellas relaciones que no vemos y que constituyen el andamiaje de la realidad visible y tangible. La física, inseparable de la matemática, se apoya en lo visible, pero no para examinar ni describir lo visible por sí mismo y en tanto que visible, sino para aprehender por intermedio de lo visible, sus principios constitutivos, que dan razón de él y permiten explicarlo. El discurso físico tiene por objeto un símil de lo inmutable y verdadero, que, si bien no puede reproducir a éste en su absoluta perfección, tampoco lo falsea, puesto que refleja y hace visibles las proporciones o la simetría del modelo en el ámbito espacio temporal.⁹ Esas relaciones estructurales son cognoscibles dianoéticamente, puesto que para conocerlas es preciso recurrir imprescindiblemente a lo sensible, y son expresables sólo a través de un discurso verosímil, porque sobre lo sensible no cabe un discurso de otro tipo.

La física es para Platón un saber filosófico, aunque no es filosofía en el más alto y noble sentido. En su más alto grado, la filosofía es dialéctica, saber de lo inteligible por lo inteligible mismo; en un grado menor, también la física es filosofía, saber de lo inte-

⁹ En *Sofista* 236a, Platón traza una distinción entre dos tipos de *eídola*; *eikón* y *phántasma*. El *eikón*, a diferencia del *phántasma*, es aquel símil, aquella copia, que reproduce exactamente las proporciones de su modelo. Un *eikón* es *eikós* respecto del modelo, precisamente porque no falsea la simetría de éste.

ligible encarnado en lo sensible y sólo cognoscible a través de él. Platón mismo dice que la especulación física es “un tipo de filosofía” en el pasaje sobre la visión que antes citamos (47 b 1). Filósofo es quien tiene que tratar con objetos inteligibles y cognoscibles, lo haga noética o dianoéticamente, y en ello se distingue del filodoxo, que es aquél que se inclina a las múltiples cosas particulares y sólo busca formarse sobre ellas un juicio, una *dóxa*, tal como Platón lo dice en el libro V de la *República* (475d- 480a).

Podríamos agregar, para concluir, que tal vez Aristóteles esté en este aspecto más cerca de Platón de lo que pudiera parecer, cuando distingue dentro de las disciplinas o *diánoiai* teóricas la física, la matemática y la teología, en el primer capítulo del libro E de la *Metafísica*, así como en el pasaje paralelo del capítulo 7 del libro K. La física es aquella disciplina filosófica que se ocupa de objetos móviles e inseparables de la materia, pero que los estudia prevalentemente en su aspecto formal. La física, como lo indica Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica*, es un cierto tipo de sabiduría, pero no un saber primero, sino un saber de segundo rango (1005b1-2), porque examina los principios del ente sensible natural, y no al ente en tanto ente, que es objeto de lo que, algo después de Aristóteles, comenzó a llamarse “metafísica”.

Paradigmas y programas de investigación en ciencias sociales

Félix Gustavo Schuster

El “principio de tenacidad”, que para Popper representa en cierto sentido una excepción a la mejor práctica científica, se convierte en una cuestión central de la explicación dada por Kuhn del comportamiento científico. La “ciencia normal” o actividad de resolución de problemas en el contexto de una estructura teórica aceptada es considerada por Kuhn como la regla en la historia de la ciencia y la “ciencia revolucionaria” o sustitución de un “paradigma” por otro, como consecuencia de la acumulación de anomalías en uno de ellos, puede verse como una excepción.

Como sostiene Blaug, es tentador afirmar que en Popper la ciencia está siempre en un estado de “revolución permanente” y que, en consecuencia, la historia de la ciencia consiste en continuas “conjeturas y refutaciones”. Para Kuhn, en cambio, la historia de la ciencia se caracteriza por presentar largos períodos de refinamiento uniformemente constante interrumpidos en ocasiones por saltos discontinuos desde un “paradigma” predominante a otro sin ninguna relación con el precedente.

Entre los varios significados que pueden atribuírsele, Kuhn emplea frecuentemente el término ‘paradigma’ para referirse a ciertos casos ejemplares de logros científicos que tuvieron lugar en el pasado. Por otro lado, también utiliza el término, en un sentido diferente, cuando lo refiere tanto a la elección de problemas como al conjunto de técnicas utilizadas para analizarlos, que van configurando una manera de “ver” la realidad y que llevan al significado aún más amplio de cosmovisión. Kuhn se está refiriendo, en este sentido, a la constelación total de creencias, valores, técnicas, etc., compartidas por los miembros de una comunidad científica dada. Correspondería a su vez diferenciar — aunque Kuhn a veces los ha asimilado— el concepto de paradigma (que sería más amplio) del de teoría, y también quizás del de escuela o corriente científica.

Lakatos parece preocupado tanto por el relativismo kuhniano como por el ahistoricismo popperiano y el resultado de ello es un compromiso entre la “metodología agresiva” de Popper y la “metodología defensiva” de Kuhn, como afirma Blaug. Para Lakatos, como para Popper, la metodología no pretende establecer los procedimientos habituales para manejar los problemas científicos, sino que se interesa por la “lógica de la

evaluación”, es decir por el problema normativo de aportar criterios de progreso científico. En lo que Lakatos se diferencia de Popper es que su “lógica de la evaluación” se emplea al mismo tiempo como teoría histórica que permite retroceder el desarrollo de la ciencia. Como metodología normativa de la ciencia es empíricamente irrefutable, ya que es una definición, pero como teoría histórica que implica que la mayor parte de los científicos del pasado se comportaron de acuerdo con la metodología de la refutabilidad es perfectamente refutable. Si la historia se ajustase a la metodología normativa, entonces tendríamos razones adicionales a las puramente lógicas para adherirnos al refutabilismo. Si no fuera así, tendríamos posibles razones adicionales para abandonar nuestra metodología.

Lakatos niega que sea lógicamente posible evaluar el carácter científico o cualquier otra característica de las teorías individuales consideradas aisladamente, ya que solamente se pueden evaluar conjuntos de teorías interrelacionadas, es decir, “programas de investigación científica”. Lakatos afirma que la historia de la ciencia es la historia de programas de investigación más que la historia de “teorías” y todos los programas de investigación científica se componen de un núcleo central rodeado de un cinturón protector de hipótesis auxiliares que deben soportar la peor parte de las contrastaciones. El núcleo central es irrefutable por la decisión metodológica de sus protagonistas y contiene, además de creencias puramente metafísicas, una “heurística positiva” consistente en un conjunto parcialmente articulado de sugerencias e indicaciones sobre cómo modificar y desarrollar las “variantes refutables” del programa de investigación, es decir, cómo modificar y reelaborar el cinturón protector “refutable”.

Las ciencias sociales han sido criticadas desde diversos ángulos: por la dificultad de la confrontación empírica, la carencia de leyes, la dificultad —si no imposibilidad— de explicar y de predecir. Se ha planteado la irrefutabilidad de muchas teorías sociales o humanas —en un sentido popperiano—, el carácter no maduro de estas ciencias lo que impide que puedan constituirse paradigmas en sentido estricto, por lo que cabría hablar solamente de escuelas rivales (no se podría detectar la vigencia de un paradigma dominante) y, si se recogen estos aspectos negativos, hasta podría llegar a dudarse de que puedan encontrarse en las ciencias sociales o humanas programas de investigación.

Sin embargo, hay requisitos del trabajo científico (que, en sentido amplio, podrían corresponder a cualquier tradición, o ideología científica) del que las ciencias sociales o humanas no están excluidas.

Uno de ellos sería, por ejemplo, el caso de la confrontación (que puede adjetivarse de maneras varias: empírica, con la realidad —sea ésta lo que fuere—). Las teorías sociales, aún las que pudieran resultar supuestamente más cuestionadas, no son ajenas a la preocupación por la confrontación. Recordemos la constante referencia de Freud a los casos (que tantas veces no estimaba suficientes), tanto a favor como en contrario (con respecto a esto último puede mencionarse “Comunicación de un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica”, en el que señala cómo habría de modificarse la teoría de la paranoia si el caso en cuestión se mostrara efectivamente como contrario; dificultades referidas a la confrontación entre teoría y realidad que lo llevaron a formular, en “Más allá del principio del placer”, su teoría de la dualidad instintiva); o Marx, que formula predicciones que lo llevan a afirmar las crisis periódicas del capitalismo hasta que se produzca la revolución, en Inglaterra (y la hipótesis del imperialismo adosada a la concepción marxista, que lleva a explicar por qué no ocurrió lo anteriormente señalado). Un caso límite a los señalados (la introducción del instinto de muerte por Freud para salvar a su teoría y la incorporación de la hipótesis del imperialismo) podría estar dado por la introduc-

ción, por parte de Malthus en la segunda edición de su "Ensayo sobre la población", del concepto de *restricción moral* (que para él quería decir estricta continencia anterior al matrimonio, postergación de la edad de casamiento y que no haya gratificación irregular posterior al matrimonio) que tornará, en principio, irrefutable a su teoría: cuando se produzca un hipotético aumento de la población y un aumento similar de los niveles de vida se dirá que la clase trabajadora estaba practicando restricción moral (y por ello la población no aumentó en realidad en progresión geométrica), y si, en cambio, se detecta una disminución de los niveles de vida, dirá que la clase trabajadora no está practicando restricción moral. Digamos, sin embargo, que se podría reintroducir la refutabilidad en la teoría con buenas estadísticas que mostraran por ejemplo, en el mismo momento que Malthus sostiene que hay restricción moral, que la edad promedio de casamiento no ha aumentado, ni el promedio de hijos ilegítimos ha efectivamente disminuído, lo que mostraría que no hay restricción moral, en el mismo momento en que Malthus sostendría que sí la hay.

Detrás de esta ejemplificación hay una pregunta que estimo de interés, y que permitiría revelar una preocupación común tanto para las ciencias naturales como sociales o humanas, por un lado, como para las metodologías popperiana, kuhniana y lakatosiana, por el otro. Y esa pregunta es: ¿cuál es el límite para salvar a las teorías (o a los paradigmas, o a los programas de investigación)? Y pareciera que en cada caso se pudiera, y se quisiera, dar una respuesta: que la teoría se torne irrefutable (Popper), que haya una acumulación insostenible de anomalías en un paradigma (Kuhn), que no haya novedades fácticas ni predicciones, lo que transformaría en regresivo a un programa de investigación (Lakatos). A lo que estamos apuntando es a una doble cuestión, cuyo análisis indudablemente debe ser afinado: por una parte, que las ciencias naturales y las sociales o humanas tienen una preocupación similar por requisitos tales como la confrontación (aunque no solamente por este requisito), más allá de las dificultades propias de cada una de ellas y los modos de solucionar los problemas que se presenten; pero que se presupone (o debiera presuponerse) la pregunta acerca del límite, y, por otra parte, que dicha pregunta es en realidad común (pese a las diferentes respuestas) a las metodologías de Popper, Kuhn y Lakatos.

Además, también se pueden registrar preocupaciones comunes con respecto al universo de los valores y el de los hechos. En el caso de Popper puede recogerse a través de la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, en Kuhn a través de su concepción de los paradigmas como cosmovisión (o, en sentido más estricto, como matriz disciplinar) o como ejemplar, y en Lakatos, mediante su distinción entre el núcleo central y el cinturón protector de los programas de investigación.

Aquí se tratará de reconocer la carga valorativa que puede estar presente en los enunciados de la base empírica y al mismo tiempo ponderar los límites de perturbación. Las ciencias sociales están en condiciones de considerar esta doble perspectiva.

La noción de progreso no deja de estar presente en los desarrollos mencionados, lo que incluso puede pensarse en el caso de que haya paradigmas en pugna (y no meramente escuelas rivales), si se elabora un criterio de confrontación adecuado. Por de pronto, pareciera que en cualquiera de las metodologías señaladas se incorpora de alguna manera lo fáctico (en el caso de Kuhn a través de las anomalías), lo que constituye una base para posibles confrontaciones.

La noción de natura

Manuel B. Trías

Adoptamos una posición filosófica fundados en una intuición primaria que consideramos irrefutable y definitiva. Quien no considere válida tal creencia en la posibilidad de trascender a lo mutable, negará a la vez la posibilidad de filosofar. Ocurre que, tras haber emitido un juicio con plena certeza, experimentamos gran satisfacción al verificar que otros hombres coinciden con nosotros en el objeto de una aseveración. Aunque todos los hombres, de hecho, contradijeran los principios y las conclusiones fundadas a que hemos asentido, no renunciaríamos a éstas. Sin embargo, sería necesario considerar el hecho mencionado: nos alegra que otros hayan tenido impresiones como las nuestras. Esto explica la inclinación que tenemos de hacer *citas*. La mayoría de las citas literarias se deben a que no queremos estar solos. Un amigo, un discípulo, un extraño y lejano pensador han pasado por nuestras mismas experiencias, y su coincidencia añade firmeza a nuestras ya muy firmes convicciones.

1. Se trata aquí de la aseveración, que consideramos absoluta, según la cual hay algo en el ser que llamamos "naturaleza". Es algo irreductible y su negación es un error.

Tratándose de un "principio", carece de demostración. Pero se puede inducir a nuestro interlocutor a alcanzar nuestra misma intuición mediante ciertas "mostraciones", y conquistar así su adhesión con nosotros.

La cita que se nos presenta aquí es la de la gente de la tribu *bwá* de Malí, a las puertas del desierto de Sahara. No se puede decir que estos hombres estén influidos por Aristóteles o por Santo Tomás de Aquino. Otro debe ser el fundamento que tienen para afirmar la "natura" de las cosas.

El testimonio nos llega por expresiones de la misionera argentina radicada allá, quien las pronuncia sin ninguna intención filosófica¹: "Admiten la convivencia siendo cada uno como es", en sus costumbres, por ejemplo, no pretenden que los blancos prueben la comida típica. "Sintetizan esa visión en una frase —dice la hermana Adriana Pertusi—: 'Aunque un tronco de árbol pase cien años en el agua, no va a ser nunca un cocodrilo:'".

¹ V. *La Nación*, Revista, 3 de agosto de 1986, p. 34-37.

No piensan lo mismo nuestros evolucionistas. Pareciera que en éstos, cuando todo lo explican mediante el azar, la adaptación y la supervivencia del más apto, falta la visión de la *unidad* de lo específico. Se niega realidad a la *naturaleza*, entendida como principio determinante de un comportamiento teleológico.

Physis, natura son términos que acaso no tienen equivalente en lenguas indígenas. Pero no es atinado negar que los hombres de un grupo social, puedan pensar algo sólo porque en su idioma no existe la palabra singular correspondiente a esa determinada noción. Cuando no hay en una lengua un vocablo para designar un concepto —el cual, como tal, apunta a su vez a una realidad óptica— el modo de expresión es el circunloquio, el sobreentendido, la referencia alusiva. Sería erróneo inferir que algunas personas no *piensan* como otras solamente porque la lengua de su grupo no registra determinados vocablos. No sólo con vocablos nos entendemos. Mucho se ha fantaseado acerca de una metafísica social, fundándose en la existencia de los vocablos “estar” y “ser” en castellano.

2. ¿Qué fundamentos tenemos para afirmar que existen esas naturas: madera, cocodrilo, agua, carne hueso ...? Esos entes podrían ser, como sostienen los filósofos empiristas, meras construcciones del sujeto cognoscente, “haces de sensaciones” cuya unidad se debe a la simultaneidad y a la yuxtaposición en tiempo y espacio; o sea, la supuesta unidad se debería al azar, y no afectaría al ser trans-subjetivo de *lo que se ve*. La *natura*, o sea la *unidad del todo* que atribuimos al leño y al cocodrilo, sería efecto de una alucinación. Como es evidente para las alucinaciones —que de hecho existen— nada objetivo corresponde a *lo que se ve*; pero se *lo* ve por el alucinado, quien falsamente lo atribuye al ser real.

El fundamento para afirmar la realidad de las naturalezas, por el que hemos preguntado, es también —como en el caso de la alucinación— una aprehensión indemostrable e irreductible. Captamos las naturalezas.

La fuerza del empirismo se halla en que, en efecto, hay ocasiones en que confundimos la simple simultaneidad y la yuxtaposición con las naturalezas. Lo sabe muy bien el labrador constructor de espantapájaros, quienes montan *camouflages*, los cosmetólogos, los falsificadores. Pero es preciso observar que estos engaños no son la regla. Quienes los extrapolan y los consideran universales se engañan.

La mujer barbuda es *mujer*. Sólo por esa naturaleza subyacente es ella una curiosidad y se exhibe en las ferias. Locke y Leibniz conocían el hecho de las mujeres barbudas.

3. Hay una falsa interpretación del accidente que lo asimila al *disfraz*. Se piensa la substancia “materialmente”, o sea como un *soporte sobre el cual se superponen* los accidentes. Estos —en esa interpretación— serían como ropajes, coberturas, añadidos, capas de pintura o pegotes semejantes. De procedencia extrínseca, caerían sobre un núcleo interior como caen las ropas sobre un maniquí, o los revoques de yeso sobre las paredes...

El vivo color naranjado de las naranjas sanas y sabrosas ha sido imitado taimadamente por ciertos distribuidores de frutas. Recubren las naranjas descoloridas con un baño de tintura. Lo hacen, claro está, para engañar a los posibles compradores. Y, sin embargo, tal fraude parece no recibir condena de las autoridades que gobiernan en la sociedad. Se lee en el diario que se admiten esos colorantes químicos; se *autorizan* después de ser analizados en un laboratorio y de haber comprobado que “no son dañosos para la salud de los consumidores”. No son dañosos, tal vez, para la salud corpórea; pero el uso de ellos para engañar ¿no es dañoso? Muchos hemos caído en el engaño.

Excluído el problema moral, este fraude con colorantes tiene por fundamento la convicción metafísica de cualquier hombre de que los accidentes arraigan en la substan-

cia: por el accidente se accede a un trasfondo óptico —la substancia—, se lo juzga y aprecia. El accidente —aquí un color— no se adhiere a *lo que la cosa es* (o sea a su naturaleza) como una substancia pingosa a otra, no se le suma como un estuco, una pintura, un remiendo o una capa.

4. Una prueba vivencial, que todos tenemos, de la existencia de esas naturalezas subyacentes a las cualidades, es el hecho cierto del amor personal. “Mi” amor es, *en esencia*, el mismo que siente cualquiera, y por eso cualquiera podría inferir de su propio amor lo que yo infiero del mío. Pero no cualquiera lo hace, aunque ame, si no reflexiona. No difiero yo de ellos por tener el privilegio o la virtud graciosa y singular de amar mejor o de otro modo. No. No difiero de nadie en eso. En lo que sí me diferencio es, supongo, en la capacidad de análisis. Por esta capacidad puedo *abstraer* lo que está implícito en el acto de amar, que no es exclusivamente mío, sino acto *común* a muchos hombres.

Una de las inferencias ciertas es que lo que se ama primordialmente es un *estrato* no aparente del hombre. A él se llega, es verdad, a través de lo aparente. Lo aparente es *condición*; pero no es el *término*: el punto determinante y final del amor. Término es aquello en que algo termina.

Esto se complica, porque, a veces, ese estrato invisible —sin el cual, como término, nadie amaría— es *puesto* por la imaginación del amante. Dulcinea es una bienaventurada idea platónica.

Esto requeriría mayor desarrollo. Sería falaz concluir que el objeto del amor es ilusorio sólo porque hay casos de gran enamoramiento centrados en un objeto sin existencia real.²

El polo sexual a que se pertenece arraiga en la “naturaleza” de todo ser humano. Como el color de la naranja se puede simular. Pero tras la simulación está la realidad. Medite cada uno si, puesto en el trance de cambiar su inclinación sexual (polarizada hacia uno de los dos sexos), podría, por un acto de su voluntad, hacerlo. Podría ser amenazado de muerte; muchas simulaciones podría efectuar; pero *en el fondo* no conseguiría tener instintos femeninos si *por naturaleza* es varón, o instintos masculinos si es mujer radicalmente. Sería como empeñarse en sentir sabor amargo a la miel o sentir dulzura en un puñado de sal metido en la boca.

5. ¿Qué quedaría de la bellísima ciencia llamada Química si se desvanece de la realidad lo que llamamos *natura*?

En los lindes de una extensión exigua, aparece la *unidad* óptica que denuncia, por ejemplo, un metal precioso o una gema. Tal unidad no se debe a la circunscripta *cantidad*, sino a cierto *corazón* invisible. Ciertamente, es no-visible; tampoco la captan el tacto, ni el oído, ni la lengua. Sin embargo, algo en nosotros, que no es un sentido ni suma de sen-

² Convendría analizar a fondo el hecho real del joven de Bahía Blanca que se enamoró perdidamente de la mucama, la cual resultó ser un varón disfrazado con fines de robo y buscado por la policía. Habría que recordar también la tesis de Etienne Gilson en su obra *L'Ecole des Muses* (Paris, Vrin, 1968). Sería ocasión de analizar amores reales o imaginados por literatos en los cuales el sujeto existente es únicamente un punto material neutro que sostiene al objeto del amor, sin tocarlo. Otra cosa sucedía con el marido de la mujer barbuda exhibida en un circo que pasó por San Juan. La amaba intensamente. Jamás pensó en cambiarla por otra de tez lampiña. El objeto de su amor no eran pelos y colores; existía y era visto en cierto modo, a semejanza del modo de ver al hijo contrahecho que explica el amor de su madre. Era coja una criada y campesina; sin embargo poseía tanta atracción que muchos hombres se enamoraron de ella, y, sobre todo, aquel que sacrificó por ella fortuna, clase social y otros bienes.

ticos, aprehende ese núcleo. A éste atribuimos el poder de irradiar cualidades. Estas cualidades informan acerca de aquel corazón primordial; lo expresan y hacen que no dudemos que, por algo en el seno de algunos entes, el oro es oro; el diamante, diamante; el mercurio, mercurio ...

Nada dice contra la natura el hecho de que el oro tenga sus impostores: el oro falso y el diamante su *Ersatz*. Se dice que en la Unión Soviética se ha producido el "diamante de probeta"³. ¿Por qué se lo llama "diamante"? Sólo por su comportamiento. Como hombres, no tenemos otros medios para conocer las "naturalezas" fuera de los datos accidentales. Si esos accidentes manifiestos fuesen tan lábiles, tan fugaces y mutantes que no los pudiéramos referir a un único centro del que provienen, no pensaríamos en este núcleo al que llamamos "natura". Un chisporroteo caótico de accidentes no nos conduciría a una causa común de ellos. Pero nos induce a pasar de lo visible a la causa invisible un cierto *instante de quietud*, en el cual la fluidez de accidentes se detiene. Nos referimos entonces a su *causa*, una para lo múltiple.

La quietud a que me refiero es aprehendida como acontecida *en el ser*, no como puesta por alguna actividad del sujeto. El instante de coincidencia simultánea de las propiedades del oro, persiste cuanto tiempo un trozo de oro sigue permitiendo llamarlo oro.

Hay ocasiones, es verdad, en que un acto del sujeto inmoviliza y pone unidad en lo múltiple. Tal sucede, por ejemplo, si ante un chisporroteo caótico, cierro y abro los párpados y los vuelvo a cerrar. Lo visto en el breve lapso del parpadeo lo puedo retener en la memoria y grabarlo de tal forma que más adelante me sea posible evocarlo. Quieto está, pero por voluntad mía que resolví paralizarlo. Sería erróneo juzgar que la quietud de ese complejo de cualidades pertenece al ser. Pero el diamante de probeta "crea sobresaltos en el mercado de las joyas". Hasta podría no diferir del legítimo en nada. El niño de probeta no es menos hombre en su naturaleza que el otro.

6. La existencia de lo espurio parece probar que la substancia (natura) no existe, que no hay substancia real. Lo único que prueban esos hechos es que en la naturaleza puede existir engaño, máscaras, fraudes y hechos ilusorios, pero hay que añadir, de inmediato, que esas supuestas realidades existen parasitariamente. Se apoyan, para poder sostenerse en el ser, sobre lo contrario de ellas, o sea sobre lo *real*, lo no ilusorio, lo auténtico, lo no simulado, lo legítimo. No es fácil hacer comprender esto a quien sólo enfoca lo superficial de las cosas. Esa existencia parasitaria de que hablo, es común al juego, al ensueño nocturno, al mimetismo biológico y a muchas conductas patológicas y delictivas. Si todo ser vivo fuese parásito, no podría serlo ninguno. Es necesario que en algún punto la cadena se rompa, o sea que haya un ente que no necesite otro sobre el cual parasitar. Sueño, juego, mimetismo, apariencia empírica, delito, se desvanecerían y convertirían en nada si no existiesen sus contrarios: el no-sueño, el no-juego, el obrar honesto, el derecho.

³ Federico B. Kirbus, "El diamante de probeta", *La Nación*, Buenos Aires, 27 de agosto (1986), secc. 2a. p. 5.

El sentido moral como esencia de la persona humana

Anna-Teresa Tymieniecka

Primera Parte

1. El sentido moral de la vida como esencia de la persona humana

La Persona como Sujeto / Agente en el mundo

En discusiones recientes se enfatiza mucho el rol de la persona en la organización individual de la vida articulándola y actuando; esto es, mi perspectiva en el funcionamiento a través del cual desarrolla el curso de su vida individual. Sin embargo, cuando se llega al punto en el que este curso de vida toma un giro específicamente humano, parece más difícil singularizar entre los factores del acontecimiento, aquel que pueda ser considerado como la causa específica del cambio que diferencia al hombre de otros seres vivientes, a la vez que mantiene la línea de continuidad con otros circuitos funcionales. Cuando preguntamos: ¿Qué es lo que cuenta para la especificación del ser humano?, no podemos considerar un grupo abstracto de características por medio del cual se “presenta” él mismo; tenemos que buscar esta especificación en la red de funcionamiento a través de la cual se producen sus manifestaciones. Esto es, tenemos que buscar en el mundo lo que él establece como sistema de valores de su existencia. Tenemos que buscar los varios tipos de interrelaciones, valores y correspondientes “lenguajes” (es decir, el lenguaje del arte, el lenguaje moral, el lenguaje religioso, etc.) que sirven como medio de comunicación en el mundo humano. Además, como es obvio por los dos primeros modelos de personas presentados anteriormente, la persona se mueve y participa en todo el sistema de la vida y de la naturaleza. A diferencia de las nociones de “sujeto”, “conciencia” o “ego”, que fuerzan una separación en la naturaleza concreta, ve resultados de la abstracción del

pensamiento humano, la persona enfatiza la *unidad de los factores vivientes en el hombre*. Aunque podríamos decir que la filosofía contemporánea en general concuerda en que es el factor ético o el espiritual lo que cuenta en la especificidad de la manifestación humana (Husserl, Scheler, etc), el problema está lejos de ser resuelto de una forma satisfactoria. Esto depende *primero* de cómo concebimos el origen y la naturaleza de la moralidad, y *segundo* del grado de validez que le atribuimos a esto. El asunto del factor humano específico en la "vida-mundo" sigue siendo un problema abierto. Hemos preparado el terreno para tratarlo de nueva forma. Primero, lo enfocaremos como el asunto que concierne al origen y naturaleza únicos de la valorización (meaningfulness) de la existencia humana y del mundo. Segundo, nos aproximaremos al tema en la medida en que se relaciona con la función específica de "dar significado" a la persona como sujeto/agente en el mundo social. Aparecerá por nuestro análisis que depende de la persona humana introducir el sentido moral en la comprensión de la "vida-mundo" como mundo social.

La auto-consciencia del hombre, una vez establecida, incluye la consciencia de las condiciones de su progreso, es decir, la responsabilidad del hombre por la supervivencia de la vida.

Individualización auto-interpretativa del hombre

De hecho, podríamos buscar la fuente de la moralidad volviendo a las fases de individualización auto-interpretativa del hombre en el curso de la vida. En mi trabajo anterior sobre el progreso de la auto-individualización (interpretativa) del individuo real he distinguido las siguientes fases:

1. Las virtualidades "previas a la vida" (pre-life) se manifiestan en conjunto (coming together) en el proceso de individualización de la vida;
2. La fase orgánica/vital orientada entelequialmente;
3. La fase sensible/vital;
4. La fase sensible/síquica;
5. La fase síquico/consciente, iniciada por la "experiencia originaria", también uno de mis términos propios, en la que todas las "virtualidades" del hombre se despliegan. En cada una de estas fases de progreso constructivo dinámico del individuo, esto es, en la complejidad desarrollada de los sistemas y mecanismos funcionales, se presentan las siguientes secuencias cruciales: Primero, los varios tipos de vías y medios de coordinación de los elementos que ingresan a los sistemas generativos y operativos; segundo, los principios de estas coordinaciones; tercero, las potencialidades de los elementos (y de los segmentos operacionales) para desplegar su funcionamiento y asumir sus roles respectivos en el avance constructivo del proceso auto-interpretativo. He sostenido que es por estos varios tipos de articulaciones de procesos, por los que el individuo se diferencia de las condiciones del circunambiente —mientras se beneficia de otros elementos neutrales, debido a que puede transformarlas en recursos esenciales de su propio progreso— en el que él establece la valorización (meaningfulness) de su progreso y crea la valorización de las condiciones del circunambiente con respecto a la relevancia de sus necesidades. Esto es el elemento de diferenciación constructiva de sus "condiciones de vida", mientras las transforma en sus condiciones de "vida-mundo". En la primera fase de las condiciones pre-vida (pre-life), podemos considerar esta coordinación de necesidades y medios como una respuesta automática de elementos pre-vida virtualmente cargados que se relacionan en forma "experimental" o aparentemente accidentales. No existe valoración ni aún en forma germinal.

Sin embargo, podríamos referirnos a un principio de "idoneidad", de acuerdo con el cual se producen las coordinaciones. Comienza, como parece, con el origen del proceso de individualización del ser en su fase orgánica/vital. Estamos tratando de una situación "solicitud/respuesta", en la que la "necesidad" del complejo emergente de elementos de individualización —bajo la égida del principio intrínseco entelequial a éste— busca y "solicita" otros elementos para su "satisfacción" hacia el progreso de la vida en su desarrollo.

Con la fase compleja de auto-individualización vital/sensible del proceso ingresa en el principio de consentimiento/rechazo de la discriminación constructiva de elementos vitalmente significantes —una significación más compleja. Aquí la necesidad de la vida de más elementos que "impulsan la vida" no es satisfecha automática ni mecánicamente: es calificada por la discriminación sensible del individuo, quien califica los elementos de su medio ambiente, distinguiendo aquellos que lo pueden satisfacer, o que congenian o no con sus necesidades. Sin embargo, es sólo al alcanzar la complejidad de la fase sensible/síquica de la autodiferenciación del hombre en el proceso de construcción, que atestiguamos una significación específica introducida por el principio de articulación consentimiento/rechazo. Por cierto, más allá de la funcionalidad mecánica presente en la búsqueda sensible/vital del individuo y el "reconocimiento de" los elementos necesarios para sus funciones orgánicas hasta el punto donde se produce la satisfacción-observada en la segunda y tercera fase de la diferenciación constructiva de la vida descubrimos la función sensible/síquica introducida por una interacción existencial más compleja. Esto involucra una compleja evaluación de reconocimiento/estimación/apreciación por un lado, y una aceptación correspondiente o rechazo calificado por otro lado.

El sistema de discriminación/idoneidad prosigue en una "sensibilidad" pluri-direccional, y establece que la "significación" consiste en relaciones "síquicas" con los elementos de ejecución virtual de las necesidades existenciales del individuo. Este sistema de necesidad/satisfacción se cristaliza en la red de gregarismo existencial de los más elevados (higler) seres vivientes. Su significado existencial radica en la comunicación por reflejos protectores, señales, actos singulares y en actos en cadena de cuidado ("pertenece" a un grupo protector instintivo/síquico de la vida) el mismo "interés de la vida" existencial es compartido por los individuos. Sin embargo, su raíz radica exclusivamente en el auto-interés de cada miembro del grupo, con la adición de una seguridad existencial-afectiva bajo la presencia afectiva de otros individuos.

Los tipos de coordinación de elementos "promotores de vida", segmentos operacionales y funciones, establecen el orden de distribución del proceso de individualización. En cada una de las fases ellas establecen el significado de los elementos que intervienen en el proceso de individualización. Cada tipo contribuye al establecimiento del "sentido dado". Sin embargo, su sentido proviene, primero de lo vital y segundo, del significado *gregario* de la vida en el proceso de "sustentación" de la vida (life-serving process). En su forma orgánica/coalescente/fusional, funciona como un "dador de sentido", como dador de sentido vital en los mecanismos vital/síquico de selección; como el dador de sentido vital/gregario en la apreciación sensible/síquica y en la selección de intereses compartidos. En cada una de estas frases emerge un apropiado significado *novum* que ha sido liberado de la complejidad que progresa en el funcionamiento, el cual estimula las virtualidades intrínsecas a sus componentes.

Los principios de coordinación enumerados previamente son llevados en el proceso (progress) de la vida en todos los tipos de selectividad que ellos sirven, sea por respuesta, consentimiento o aún por una iniciativa individual. Para existir ellas sólo necesitan po-

ner en operación una razón de “existencia” (existing reason). Pero aún el toque de “devoción” al cuidado de los pequeños muestra que la conducta del animal, tiene sus “razones” en el instinto y afectividad que “excitan” el sistema funcional e impulsan las “acciones” operacionales y directas del animal hacia esos objetivos. La razón-excitante es aplicada en toda su extensión en el uso de la afectividad e instinto como complejos funcionales específicos que “impulsan la vida”

Con la emergencia en la última fase mencionada del funcionamiento (full-fledged) consciente del individuo, la razón excitante, que impulsa su mecanismo selectivo hacia el consentimiento o rechazo, no lo satisface más por obra de sí mismo. La consciencia completa significa no solamente el compartir instintivo de los propios intereses con otros individuos, sino además la propensión a expandir su propia significación individual en “transacciones” con otros individuos. La limitación dominante en el esquema universal de la vida-idéntica para cada especie se quiebra y desiste ante la función inventiva, por la que el individuo proyecta su propia vía existencial de auto-expansión. Esta expansión puede ser cumplida sólo en transacción con otros.

En las transacciones entre los individuos tratamos con intereses en conflictos múltiples y parciales; cada uno de ellos demanda lo propio, cada uno de ellos es impulsado por intereses individuales de vida, cada uno de ellos busca promocionar el nuevo significado de sus recursos (devices) para su propia auto-interpretación en la existencia; cada uno de ellos va, por su propio ímpetu espontáneo en su expansividad existencial —y aún mientras se avanza gradualmente sobre aquellos— en direcciones que están naturalmente impulsadas para interpretar los componentes transaccionales de acuerdo a sus propios intereses de vida, “llevados” por su espontaneidad en expansión. Así, él es impulsado a interpretar su propio significado bajo la red transaccional: el mundo social transindividual, que es sin embargo común a todos ellos. Cuando nosotros abandonamos los principios de coordinación de la razón excitante, (exciting reasib), hasta aquí válidos, en los cuales el factor decisivo es la orientación (drive) hacia el interés propio de la vida —ya expandido significativamente en el compartir el significado de preservación y propagación de la vida con otros individuos— la expansión, en primer lugar podría haber permanecido limitada a la circunferencia funcional de la sensibilidad/vital. El individuo compartiría con otros seres la “ley de la jungla” tal como fue analizada penetrantemente por Kipling. En su análisis el orden gregario aparece en parte como una “ley”, basada en el circuito instintivo/vital/sensible/síquico/operacional, en el que el compartir el interés vital común de sobrevivencia y, los instintos de propagación, las necesidades afectivas, etc., establecen un circuito de interés vital que armoniza con todo el sistema de la vida. Con el advenimiento de la experiencia consciente, en la que emerge el sentido intelectual, se marca una nueva fase de individuación del proceso de la vida individual, se libera un orden objetivo de “proceso de la vida”. A esto se añade la función inventiva de la consciencia y de cooperación; una comunicación entre los individuos es instigada y se despliega espontáneamente. El surgimiento de la función inventiva del ser humano no sólo explora el esquema direccional de la vida, útil para la coordinación de operaciones funcionales, sino que da un nuevo enfoque, un inventario de auto-extensión de medios posible para desplegar y estrechar el carácter existencial auto-significativo en la red de vida intersubjetiva. La remisión de estos factores impulsarían por cierto compromisos transaccionales de individuos en concertación. Sin embargo serían adecuados para tal esfuerzo común, los principios de coordinación disponibles. Los principios de coordinación operativa que dan significación a las operaciones promotoras de la vida orgánica, vital, gregaria, están engranadas al auto-interés de cada uno de ellos separadamente. Ellos establecen en la

auto-interpretación del individuo su *sentido vital*. La razón objetivamente (objectifying) (intelectual) libera un nuevo sentido - el *sentido objetivo*. Este último es neutral a los intereses de supervivencia del individuo. La deliberación racional, que avala los propósitos de estimación, medios, circunstancias para la acción y empresas en común, aprecia la inclinación individual hacia un "acuerdo" o una decisión individual para comprometerse uno mismo a su implementación. En tal acuerdo, el interés de la vida del individuo sería, necesariamente, tan satisfactorio como la controle o la niegue. Las "razones excitantes" que sirven al esfuerzo individual y expresan las necesidades registradas por el instinto y la afectividad, hacia la preservación de la vida, quedarían cortas. En el esfuerzo de los intereses del individuo, ¿podría tener lugar un acuerdo transaccional? Al contrario, prevalecería la "ley" del fuerte o del astuto.

Segunda parte

2. El Sentido Moral en la interpretación intersubjetiva de los asuntos de la vida

Buscando un nuevo factor del sentido intelectual versus la agresividad individual de una situación pretransaccional, parece indispensable ingresar en un análisis deliberativo neutral e inspirar un giro interpretativo hacia el mutuo acuerdo, el consenso y el compromiso al implementar sus términos, y descubrimos el Sentido Moral. De hecho, el surgimiento del *Sentimiento Benevolente* del Sentido Moral dota a la interpretación de las variantes del componente transaccional de una razón justificatoria. Es por el actuar del Sentido Moral que el sentimiento benevolente se aplica a la interpretación de situaciones de conflicto. Surge de y se diferencia cualitativamente en el progreso auto-interpretativo del propio individuo. Su efecto se manifiesta primordialmente en la importancia de la transacción. La *autointerpretación transaccional* va junto con la información "neutral" y un grupo de elementos cognitivamente objetivizados para la deliberación. El sentimiento benevolente es introducido en la validez de estos elementos, porque el significado del resultado de la transacción tiene que ser establecido no estrictamente en forma individual sino en común; no por el bien de cualquiera de los copartícipes, sino para trascender sus intereses estrictamente egocéntricos. Esta valuabilidad reside en la triple aplicabilidad (relevance) de los intereses transaccionales de los individuos involucrados. Primero, reside en la aplicabilidad de la transacción dada a cada descripción interpretativa individual desplegada y en el prospecto (con una necesidad implicada) de promocionar por completo o en parte, el significado de la vida de cada individuo. Segundo, reside en la valuabilidad de los elementos de este complejo "negociado" de esfuerzo/ajuste/renuncia con referencia a la situación del "mundo-vida" dada en el medio ambiente (ecología, sistema social, etc.) de cada copartícipe en la negociación. Por último, reside en la valuabilidad de los elementos para la selección del "sistema de vida universal", que la selección podría servir simplemente por acomodación o arriesgando de alguna manera.

Sin embargo, el switch de la categoría de coordinación existencialmente significativa de mera "idoneidad" en las fases automáticas o "excitantes" de la complejidad auto-individualizante, al de significado evaluativo en el proceso selectivo de coordinación es una indicación adicional de la transformación radical de este proceso. Aquí estamos de-

terminando el umbral del pasaje a través del cual —como una fase discreta y progresivamente extendida en el progreso espontáneo auto-interpretativo de la vida individual— desde el significado promotor de vida de la vida auto-individual, llegamos al significado humano de la vida. La sutileza de este umbral está marcada por la pregunta: ¿Sobre qué base un individuo hace una selección deliberada de alternativas que están en contra, en conflicto o simplemente implican la renuncia de sus propios intereses, por el bien de otros?. En otras palabras, qué da la “valoración” a las alternativas que se oponen al auto-interés y en términos de qué podríamos justificar nuestra selección? Si el umbral del significado humano de la vida está marcado por la aplicabilidad de deliberación de gestionar la vida al significado eje de “correcto” y “equivocado”, ¿cómo se origina este eje en el Sentido Moral? Como el factor significativo básico en la deliberación y contexto de valuación, el eje correcto/equivocado eleva este significado del nivel de los mecanismos estrictamente “excitantes” —que sirven a la conducción del auto-interés del individuo en sí mismo— al de “justificación” intersubjetiva.

Es el Sentimiento Benevolente en funcionamiento, el que introduce el último eje moral de lo correcto/equivocado y establece la vida intersubjetiva compartida. Permite el balance de conflictos de auto-interés.

La razón justificante que dirige la decisión del significado transactivo, no puede por cierto ser establecido en la aplicabilidad automatizada; es el resultado en un paso concluyente, de un proceso deliberativo. Aunque la deliberación involucra todas las facultades conscientes —que tienen que ser liberadas en la fuente de experiencia— ninguna de ellas es capaz de introducir este novum. ¿Dónde hace su aparición original? Sugiero que descubrimos su presencia primero en el proceso valorativo. Los principios de selectividad en la línea invaluable/valuable, operando en el proceso de valuación, con respecto a los componentes de deliberación transaccional —lo que concierne básicamente a nuestra relación con los otros— con conductas del Sentimiento Moral.

La decisión selectiva no es sólo un mero cálculo de conveniencia sino que conduce el sentimiento moral por medio de actos conscientes de aprobación o desaprobación.

La aprobación/desaprobación, actos conscientes como la manifestación y el portador de este novum significativo de que estamos tratando, no están basados en, ni consisten en, un caso intuitivo del conocimiento de valores. Ellos son juicios que manifiestan el nuevo factor que da sensibilidad: El Sentido Moral. Es el vehículo del significado social del hombre, de su auto-interpretación, en la existencia: del mundo social.

La estratificación de la intencionalidad

Roberto Walton

Han sido frecuentes en la literatura fenomenológica los intentos de distinguir tipos de intencionalidad. Tempranamente, con la anuencia de Husserl, Fink ha diferenciado los tres "conceptos" de una intencionalidad receptiva en el yo psicológico, una intencionalidad indeterminada que se revela en la reflexión sobre los actos, y una intencionalidad trascendental como instancia productiva y creadora del mundo. Análogamente, A. de Muralt se refiere a dos "dimensiones" de la intencionalidad: la fenomenológico-descriptiva que va del objeto al sujeto y es descubierta por el fenomenólogo en una actitud segunda, y la fenomenológico-trascendental que va del sujeto al objeto y corresponde a la configuración primaria del mundo. A su vez, la primera dimensión se escinde en dos direcciones: la progresiva que avanza desde el objeto a la idea de su determinación total y la regresiva que retrocede desde el objeto a la subjetividad. Más recientemente, J. N. Mohanty destaca "grados" de la intencionalidad como una noción correlativa de los niveles de transparencia que se advierten en ella al pasar por el cuerpo propio, la pre-conciencia, la vida afectiva y el conocimiento.

Pues bien, frente al problema suscitado por estos variados puntos de vista, podría conferirse un mayor alcance a un tema central de la interpretación de De Muralt. Se trata de la oposición entre lo uno y lo múltiple, que, según este autor, permite conectar las dos direcciones del análisis fenomenológico-descriptivo porque, bajo la común sujeción a una esencia, las múltiples operaciones del sujeto descubiertas por la vía regresiva se ajustan a las múltiples apariciones del objeto impulsadas por la vía progresiva. En lugar de recurrir a este par de opuestos para descubrir orientaciones del análisis intencional, lo haremos para disponer de un hilo conductor que permite desentrañar dimensiones de la misma intencionalidad mediante una aplicación tanto al esquema general ego-cogito-cogitatum como a los polos de la relación. Este modo de deslindar dimensiones tiene la peculiaridad de ofrecer una guía para ordenar tipos de fenomenología.

1. Es conocida la afirmación husserliana de que la unidad noemática se contrapone a la multiplicidad noética. Esta convergencia de lo uno y lo múltiple con el esquema ego-cogito-cogitatum introduce ante todo una distinción entre la actualidad de una vivencia y la potencialidad de los múltiples actos que constituyen el trasfondo. De este modo

surge la oposición entre la *intencionalidad de acto* y la *intencionalidad de horizonte*. Y la multiplicidad que caracteriza a los actos no deja de afectar al yo. Las vivencias que configuran el horizonte de un acto presente no solo pueden ser explicitadas mediante una presentificación (rememoración, espera) efectuada por el yo que opera en el presente sino que pueden ser remitidas al yo que en su momento ha sido o será el polo de irradiación de la vida de la conciencia. Hay una doble reducción al yo actual y al yo situado en el horizonte temporal. Pero se trata de la pluriestratificación de un único yo y de los actos inherentes a un curso unitario.

Con la intencionalidad de horizonte se asocia estrechamente la posibilidad de una fenomenología trascendental. Una vez que un acto se encuentra relacionado con otros que configuran un horizonte, es posible una legitimación inmanente del conocimiento sin presuponer una realidad independiente. La razón por la cual la conciencia dictamina sobre la validez por sus propios medios, es que la recíproca convergencia de las experiencias latentes en el horizonte permite por sí confirmar la efectividad del objeto.

2. La oposición de unidad y multiplicidad puede ser extendida tanto a la intencionalidad de acto como a la intencionalidad de horizonte. En el primer caso lleva a distinguir dentro de la unidad de un acto una multiplicidad de protoaprehensiones que por un lado se dirigen a los momentos temporales del acto, es decir, el ahora, el antes y el después, y por el otro configuran los protoactos de la impresión, la retención y la protención en la autocaptación que la conciencia tiene de sí misma como fenómeno temporal. Un nivel más hondo de análisis permite, pues, descubrir una multiplicidad en la unidad del acto y con ella dos nuevas formas de intencionalidad. Mientras que la *intencionalidad transversal* se orienta hacia las fases temporales de los actos a los cuales constituye en tanto objetos inmanentes mediante la sucesión de esos momentos, la *intencionalidad longitudinal* se orienta hacia los correlativos protoactos y constituye la unidad de la conciencia misma. Así, dentro del acto, reaparece la distinción entre una intencionalidad dirigida al objeto —en ese caso inmanente (la vivencia)— y una intencionalidad referida al horizonte —en este caso temporal—.

La profundización de estos temas coloca a Husserl en el camino de una fenomenología de la subjetividad fenomenologizante o de una autocrítica trascendental del conocimiento fenomenológico. Esta debe ocuparse fundamentalmente del examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento apodíctico de la conciencia, pero no es ajena a los análisis en virtud de los cuales el curso temporal de vivencias queda referido a una instancia ulterior en la que se origina su temporalidad.

3. Como un nuevo paso podemos aplicar la oposición unidad-multiplicidad a la intencionalidad del horizonte. Esta no se identifica simplemente con la multiplicidad por contraste con la unidad del acto al que acompaña, sino que en un estrato más profundo alberga un fenómeno de unidad. Es posible advertir en ella dos vertientes bajo el modo de una *intencionalidad anticipativa* referida a la estructura de determinación o familiaridad que tiene el horizonte, y una *intencionalidad remitente* relacionada con la estructura de indeterminación. La primera se encuentra bajo el signo de la unidad ya que resulta de una sedimentación de la experiencia, que, bajo la forma de convicciones o habitualidades, configura lo que Husserl caracteriza precisamente como mónada, es decir, un estilo de vida propio de cada yo y correlativamente un mundo permanente que existe sólo para él. La segunda vertiente se encuentra bajo el signo de la multiplicidad ya que se asocia con una serie abierta integrada por las posibles transformaciones de un horizonte de anticipación y por otros horizontes de anticipación. Puesto que cada yo tiene un estilo peculiar será posible diferenciar una multiplicidad de yoes.

Con la intencionalidad anticipativa se asocia el pasaje de la fenomenología trascendental de índole estática a la fenomenología trascendental genética que considera la historia del yo y su mundo. La correlación entre el sujeto y el objeto se convierte en un paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el primero y el conglomerado de los tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del segundo. Cuando de este modo se pone de manifiesto el surgimiento de los sistemas de referencia inherentes a los objetos, se comienza a tener en cuenta el contenido de la experiencia anticipada y se trasciende la caracterización puramente formal de los horizontes.

4. Una vez aplicada la oposición entre lo uno y lo múltiple al esquema ego-cogito-cogitatum, es posible recurrir nuevamente a ella para el examen de cada uno de los polos de la relación intencional, es decir, el ego y el cogitatum. Naturalmente, esta asignación a uno de los polos no es más que una cuestión de énfasis porque debe reflejarse en el otro en virtud del paralelismo noético-noemático. En el caso del ego, este nuevo paso significa avanzar de la *intencionalidad monádica* a la *intencionalidad intermonádica*. No solo es posible tener conciencia de una multiplicidad de yoes como centros de las propias experiencias pasadas o futuras, sino también de una multiplicidad de yoes como centros de otros cursos de vivencias. En este nivel la doble reducción consiste en referir el objeto —el cuerpo propio del alter ego— a un curso de vivencias que presenta características análogas al propio curso. Lo cual permite el pasaje de la experiencia singular a la experiencia intersubjetiva con una síntesis de concordancia y corrección entre las vivencias propias y las de otros con el consiguiente acceso a un grado superior de objetividad.

Con la intencionalidad intermonádica aparece en escena una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y una vía particular hacia la fenomenología trascendental que pasa por el mundo de la vida. Se trata de un ámbito que comprende las metas singulares y comunitarias de los miembros de la comunidad intermonádica, y las formaciones a que ellas dan lugar cuando se efectivizan. A él corresponden no solo objetos de nueva índole que surgen de la actividad colectiva sino también personalidades de grado superior cuando los sujetos obran según una meta compartida.

5. Queda por aplicar la oposición entre lo uno y lo múltiple al correlato objetivo de la intencionalidad. Frente a la unidad del mundo al que tiende la *intencionalidad referencial* en tanto conciencia del mundo efectivo que se confirma en la experiencia actual, se encuentran los múltiples mundos a los que se orienta la *intencionalidad refigurante* que reconstituye mundos ya dados y propone posibles mundos de la vida. Al señalar que la intencionalidad refigurante caracteriza el relato histórico y el relato de ficción, P. Ricoeur —*Le temps raconté*, Paris, 1985— pone de relieve que la noción de referencia debe ser sustituida por la de lugartenencia para expresar la relación del relato histórico con un pasado que no es observable sino memorable a través de las huellas que ocupan su lugar, y la de apropiación para expresar la relación del relato de ficción con un mundo que tampoco es observable sino propuesto y efectivizable. Por un lado, la intencionalidad del conocimiento histórico se caracteriza por la refiguración de un pasado que ha sido y debe ser reconstruido con el auxilio de la imaginación que recrea el mundo de la vida hoy ausente en torno de las huellas del pasado. Por el otro, la intencionalidad de la ficción se caracteriza por la refiguración de un presente que puede ser transformado con el auxilio de su función reveladora.

Con la intencionalidad refigurante aparece la fenomenología hermenéutica. La subjetividad responde con una variación imaginaria de sí misma a las variaciones sobre lo real efectuadas por el relato, es decir, a los mundos sugeridos por la ficción, y, además, a las posibilidades no desarrolladas que el relato histórico puede descubrir en el pasado.

La apropiación de estas nuevas formas de vida fictivas y realizables amplía las posibilidades del sujeto y le proporciona nuevas formas de comprenderse a sí mismo. De ahí que el conocimiento de sí en la reflexión se encuentre mediado por los modos de ser-en-el-mundo configurados por los relatos. Al tema de la constitución del mundo por el sujeto, Ricoeur sustituye el tema hermenéutico de la respuesta del sujeto a las incitaciones de múltiples mundos delineados en los textos.

En suma: la expansión a la luz de lo uno y lo múltiple del esquema ego-cogito-cogitatum da lugar a cinco pares de dimensiones opuestas de la intencionalidad y permite asociar desde un punto de vista sistemático diferentes figuras que la fenomenología ha adoptado en su despliegue histórico. A la escisión primera de la intencionalidad en las modalidades del acto y el horizonte ha seguido la de cada una de estas dimensiones en una multiplicidad de protoactos y mónadas. Por último, se ha examinado la multiplicidad en relación con cada uno de los polos de la relación intencional. Y queda dibujada una correlación en la que están incluidas no solo formas de la fenomenología que Husserl ha diferenciado expresamente sino también la fenomenología de la fenomenología que sólo ha insinuado y la fenomenología hermenéutica surgida de una crítica a sus posiciones.

Las tesis de la inconmensurabilidad

Cecilia Hidalgo

En el presente trabajo me propongo mostrar que lo que suele referirse como la tesis de la inconmensurabilidad concierne antes bien a toda una gama de interpretaciones posibles de la misma. Sus diferencias, que no siempre son advertidas con claridad, transforman a muchas de las discusiones entre relativistas y universalistas en poco menos que un diálogo de sordos en el que los términos clave se conciben de modo diferente. Ubicaré primero la discusión en el marco de las tesis aceptadas y rechazadas por parte de universalistas y relativistas para pasar luego a la consideración de los distintos sentidos que adquiere la tesis de la inconmensurabilidad.

El conjunto de tesis siguiente caracteriza las versiones más extremas de relativismo, las que niegan la posibilidad de comparar lenguajes y sociedades.

a) *Tesis de la variabilidad*. Existen diversos lenguajes y variedad de formas e instituciones sociales y culturales.

b) *Tesis de la compatibilidad del lenguaje con la experiencia*. Todos los lenguajes se fundan en la experiencia sensorial de los seres humanos y son, por tanto, compatibles con lo que sin mucha precisión podemos denominar “datos sensoriales” o “naturaleza”.

c) *Tesis de la mutua ininteligibilidad*. Esta tesis afirma la verdad obvia de que los lenguajes son mutuamente ininteligibles.

d) *Tesis de la subdeterminación de los lenguajes por los hechos* (o la experiencia entendida como algo independiente de los sujetos y de su percepción): Esta tesis afirma la constitución arbitraria o convencional de los lenguajes que, si bien están relacionados en su origen con una experiencia de carácter “independiente”, pueden construir sistemas de clasificaciones y optar por recursos sintácticos indefinidamente numerosos.

e) *Tesis de la determinación de la experiencia por parte del lenguaje* más conocida como tesis Sapir Whorf: Una vez establecidas las convenciones culturalmente específicas, el lenguaje ejerce “un dominio tiránico” sobre la percepción o el conocimiento en general y conforma por ello acontecimientos (hechos, estados de cosas) en vez de describirlos.

Una versión débil de esta tesis afirma que el lenguaje favorece o canaliza ciertos patrones de pensamiento y de percepción pues dispone de clasificaciones y mecanismos

de codificación eficientes para ellos, pero aunque sea con esfuerzo cualquier pensamiento y cualquier percepción pueden codificarse en cualquier lenguaje.

f) *Tesis de la inconmensurabilidad* Esta tesis afirma la no comparabilidad de los lenguajes y las sociedades humanas.

La piedra de toque entre las posiciones relativistas y universalistas, como ya he sugerido, se encuentra precisamente en la tesis de la *inconmensurabilidad* que es negada por el universalismo. Las restantes, sobre todo si se adhiere a la tesis débil de la determinación de la experiencia por parte del lenguaje, no constituyen un factor de controversia entre ambas posiciones. En particular, ambas aceptan la distinción entre *sistemas organizantes, esquemas conceptuales o puntos de vista y algo que espera organización o contenido*. Los esquemas conceptuales se diferencian del lenguaje que los refleja o ejemplifica porque incluyen elementos extralingüísticos tales como estados mentales del tipo de las percepciones, expectativas y creencias. Una vez aceptada la distinción puede afirmarse que:

i) los esquemas conceptuales supuestamente alternativos son *idénticos*, es decir, hay sólo un esquema conceptual atribuible a la especie humana.

ii) Los esquemas conceptuales son efectivamente alternativos pues difieren entre sí, pero puede, no obstante, considerárselos *equivalentes*.

iii) Los esquemas conceptuales difieren tanto entre sí que no pueden siquiera compararse, son *inconmensurables*.

Por cierto, los universalismos de corte reduccionista y convencionalista adhieren a i) y ii) respectivamente, mientras que el relativismo extremo lo hace a iii).

El relativismo no parece afirmar meramente que *toda vez* que nos enfrentamos a dos lenguajes distintos existen otros tantos esquemas conceptuales divergentes, porque si así lo hiciera la introducción de la noción de esquema conceptual o punto de vista alternativo se convertiría en superflua e iría siempre de la mano del concepto de lenguaje. Es más plausible interpretar que los lenguajes ejemplifican o son el reflejo de la existencia de sistemas organizantes divergentes sólo cuando se satisfacen ciertas condiciones. Aún cuando los lenguajes siempre son lo suficientemente complejos y comprensivos como para sugerir tal existencia, ni siquiera los autores más asociados al relativismo (Sapir, Whorf, Boas, Feyerabend) han sostenido semejante posición.

Si que los lenguajes difieran no es señal por sí sola de la existencia de esquemas conceptuales divergentes es preciso proveer criterios que permitan decidir cuándo son idénticos, equivalentes o inconmensurables. Los criterios propuestos son de dos grandes tipos: de *traducibilidad* y de *correlación entre el comportamiento lingüístico y el no lingüístico*. Las versiones particulares que adoptan tales criterios operan en cada caso como tesis de inconmensurabilidad específicas.

En términos generales el criterio de traducibilidad puede formularse de la siguiente manera:

Dados dos lenguajes se dirá que ambos reflejan esquemas conceptuales divergentes si no es posible traducir en alguno de ellos un subconjunto significativo de oraciones del otro.

La ecuación *intraducibilidad = inconmensurabilidad* cambia de sentido según se an las restricciones que pesan sobre lo que ha de considerarse una *traducción válida o aceptable*.

Una primera restricción débil acepta traducciones en las que sólo se conserva el contenido empírico de los enunciados y la extensión de los términos. De acuerdo con esta restricción dos lenguajes ejemplifican esquemas conceptuales inconmensurables si y sólo si no es posible encontrar al menos un subconjunto de oraciones coextensivas para realizar la traducción. Pero dado que la tesis b) de la *compatibilidad del lenguaje con la experiencia* puede entenderse como afirmando que todos los lenguajes tienen las mismas consecuencias observacionales, es falso e ilusorio decir que nos encontramos ante esquemas conceptuales divergentes, pues en verdad los lenguajes alternativos ejemplifican un mismo esquema conceptual que se manifiesta de distintas formas. Si se admite esta concepción extensionalista del significado basta con sostener la tesis b) de la compatibilidad para concluir que los esquemas conceptuales son perfectamente conmensurables y lo que es más, idénticos, puesto que ella afirma precisamente la adecuación, coherencia o verdad de la conjunción de generalizaciones, definiciones e instancias de aplicación de términos que constituyen los lenguajes. No importan, por tanto, las diferencias que existen entre los conjuntos que son peculiares a cada lenguaje.

La respuesta relativista a esta disyuntiva consiste en rechazar por débil la restricción coextensionalista. Según el relativismo este criterio oscurece los grandes contrastes y diferencias entre el lenguaje que se intenta traducir y aquél en el que se realiza la traducción y supone una concepción instrumentalista del lenguaje. Sapir, Whorf y Boas realizaron traducciones de este tipo pero se sentían insatisfechos con los resultados y hasta podría decirse que eso fue justamente lo que los condujo a sostener una tesis de inconmensurabilidad de los esquemas conceptuales, por cierto que dándole otro sentido al término "inconmensurabilidad".

Una segunda restricción más acorde a los reclamos relativistas consiste en aceptar como válidas sólo aquellas traducciones que además del contenido extensional respeten el sentido de los términos y no eliminen o sustituyan las generalizaciones, definiciones y suposiciones implícitas de la lengua que se traduce. Puede encontrarse que dos términos pertenecientes a lenguas distintas designen las mismas cosas o que enunciados de distintos lenguajes refieran el mismo estado de cosas, pero aún en tales situaciones por lo común el sentido de los términos involucrados diferirá así como el contexto de términos que se asocian a él en el enunciado. Tanto las reglas de designación como los principios que se tienen en cuenta para la determinación de ese sentido y la construcción de las clasificaciones que se usan (o suponen) cada vez que se emite una oración son enunciados generales. Al realizar una traducción entre lenguajes en los que estos principios generales difieren el traductor se ve en la obligación de explicitar todas estas generalizaciones para exhibir enunciativamente una trama conceptual completa reconocida por el lenguaje que se intenta traducir. Si esta tarea es lógicamente posible y sólo fácticamente engorrosa los únicos problemas importantes son de índole técnica. Los tres relativistas antes mencionados emprendieron traducciones de este tipo, en las que en diversas etapas pasaban a delinear toda una trama de definiciones, generalizaciones y supuestos (categoriales, gramaticales o del tipo que fueran) privativos del lenguaje en proceso de traducción. El resultado de la traducción en este caso se asemeja a la búsqueda de un modelo (en el sentido de interpretación adecuada) del lenguaje traducido al lenguaje en que se realiza la traducción. Por supuesto que las traducciones que se logran a partir de reglas de transformación o diccionarios de este tipo conllevan el cambio de significado de los componentes del lenguaje que se traduce; por ello, tales traducciones se contentarían con mostrar propiedades primarias isomórficas al tiempo que reconocerían que cada lenguaje posee propiedades secundarias disímiles. La desemejanza de estas cualidades secundarias

(dependientes del lenguaje específico de que se trata) impiden hablar de identidad de esquemas conceptuales pero admiten su equivalencia.

En síntesis, pues, de acuerdo con esta segunda restricción dos lenguajes ejemplifican esquemas conceptuales inconmensurables si y sólo si no es posible explicitar de manera completa la trama de definiciones, generalizaciones y supuestos del lenguaje que se traduce.

La tercera y última restricción que consideremos es la que generalmente suscriben los relativistas extremos acepta como válidas sólo a las traducciones que contengan todos los elementos que determinan el significado de los términos y de los enunciados de la lengua que se desea traducir. Estos elementos incluyen aspectos intensionales (perceptuales y cognitivos) además de generalizaciones, definiciones y suposiciones implícitas, que no pueden expresarse en la forma de enunciados generales. Los elementos que se perderían en las traducciones que han sido más trabajados (por Kuhn, por ejemplo) son las relaciones de similitud y diferencia entre dos instancias cualesquiera de un conjunto de ítems dado. La captación de esas relaciones de similitud y diferencia es lo que no aparece, ni puede hacerlo, en las traducciones y esta pérdida es tan crucial que hace que las supuestas traducciones no sean tales.

Como vemos, para contestar al relativismo extremo que adhiere a esta tercera condición no basta con mostrar traducciones admisibles de acuerdo con las otras dos restricciones, pues como espero que esté claro a esta altura de la exposición, las mismas no serían válidas. Más promisorio será, en todo caso, discutir el criterio de traducibilidad mismo, por ejemplo, sobre la base de que no se admitirían como válidas a traducciones que comúnmente se consideran tales, o que terminarían siendo inconmensurables los idiolectos de personas diferentes, etc.

El criterio de correlación entre el comportamiento lingüístico y no lingüístico (cognitivo, perceptual) relevantes para decidir si dos lenguajes ejemplifican esquemas conceptuales divergentes puede enunciarse de la siguiente manera:

Dados dos lenguajes se dirá que ambos reflejan esquemas conceptuales divergentes si las diferencias en estructura gramatical y semántica lexical tienen un paralelo, se correlaciona con, diferencias cognitivas (no lingüísticas) de un tipo no especificado, en los hablantes de ambas lenguas.

En este caso, según se enuncien las condiciones que autorizan a hablar de la existencia o no de correlación, se aceptará o rechazará sobre bases ontológicas que se presuponga la existencia de referentes físicos que no siempre son reconocidos por los lenguajes que se consideran. Lamentablemente no puedo tomar en detalle los diferentes criterios, simplemente indicaré que la controversia gira en torno de cuáles son las entidades admisibles como patrones de comparación, si deben ser reconocidas por los lenguajes que se comparan o pueden ser teóricas, etc. En este caso, nuevamente será muy distinto afirmar que dos lenguajes reflejan esquemas conceptuales divergentes porque no se ha encontrado ninguna entidad reconocida por ambos lenguajes que sirva como patrón de comparación o marco de referencia de la misma o porque no hay ninguna entidad (ni siquiera las reconocidas por las teorías científicas, a saber, por ejemplo, *longitudes de onda*). La discusión contra un inconmensurabilista del primer tipo podría tomar el cariz de una con un oponente inductivista, pero no podría hacerlo en el segundo caso.

Por todo lo expuesto creo que cada vez que nos hablen de la inconmensurabilidad de lenguajes, teorías, esquemas conceptuales o lo que fuera podemos plantear la tradicional solicitud filosófica de que se realicen distinciones.

La ruptura dantesca de la unidad de la “Christianitas”

Francisco Bertelloni

En nuestra actual situación histórico-política, en la que volvemos a revisar las bases sobre las que los hombres aspiran a fundamentar sus derechos de autodeterminación y autogobierno, parece conveniente recordar el esfuerzo de Dante, quien hace casi siete siglos dio uno de los primeros pasos para formular una doctrina tendiente a legitimar la existencia de un espacio político *puramente humano*, cuyo soberano es también un hombre que debe conducir a sus súbditos a su realización en cuanto hombres, y no ya en cuanto cristianos. Es verdad que en Dante el pensamiento político recién daba un primer paso en su camino hacia la modernidad, pues si bien el florentino pretendía hombres realizados políticamente como hombres, y no como cristianos, también es verdad que esos hombres seguían siendo súbditos y no eran aún ciudadanos. Se trataba, con todo, de un intento en el que lo que hoy llamaríamos ámbito civil reclamaba por primera vez soberanía en su dominio propio. *Quaestio praesens*, problema actual llamaba Dante a su búsqueda (*M*, III, 1), y así también podríamos llamar nosotros a la nuestra en un momento en el que se perciben algunos propósitos confusos de mezclar lo eclesiástico —i.e. aquello que ya el medioevo en la figura de Dante se proponía expulsar del ámbito político— en las decisiones del poder civil. Nadie antes de Dante, en efecto, se había comprometido tanto en mostrar que existe una esfera de la realidad en la que lo humano puede realizarse plenamente y en la que encuentra, en cuanto humano, su fin último. Sin dejar de ser cristiano, Dante se proponía recuperar para la humanidad todo lo que consideraba propio de ella. Dicha recuperación tenía, con todo, el objetivo de mostrar que esa humanidad podía, políticamente hablando, satisfacerse a sí misma.

La literatura que se ha ocupado de analizar la fundamentación dantesca de la independencia entre la *potestas* del emperador y la del papa insiste con razón en el empeño puesto por Dante en crear un ámbito tan propio y tan específico de una y otra *potestas* que resulte imposible subordinar o hacer depender una de la otra. Con todo, a pesar

del interés despertado por este aspecto tan actual del pensamiento político dantesco, hay un elemento que en nuestra opinión no ha sido suficientemente puesto de manifiesto por la crítica. Se trata de la novedad implicada en la concepción de Dante frente a lo que había sido la última toma de posición importante frente al problema anterior a él, i.e. la de Tomás de Aquino. Más precisamente, se trata aquí de poner de relevancia la innovación que, frente a lo dicho por Tomás, traía consigo el fundamento filosófico a que apela Dante para romper la unidad de una *Christianitas* que, hasta ese momento, había sido concebida como *toda* la realidad y como una realidad *unitaria*. Hasta Dante, en efecto, todo planteo político se había realizado dentro del unitario ámbito de la *Christianitas*. Con Dante la política sale de la *Christianitas* para colocarse dentro del ámbito de la pura *Humanitas*. Del mismo modo como Tomás había fundamentado filosóficamente la unidad de aquella, Dante hace lo propio con la ruptura que opera. La ruptura dantesca y la *unitas* tomista, que consideradas comparativamente no han sido suficientemente destacadas por la crítica; son el tema de este trabajo cuyo punto de partida será la breve revisión de cuatro opiniones representativas acerca del problema: Kelsen, Gilson, Kantorowicz y Ullmann.

De la versión de los pensamientos políticos tomista y dantesco que ofrece Kelsen resulta que Tomás anticiparía a Dante cuando habla de dos felicidades, la terrestre, que se alcanza por medio de la virtud que conocemos por la razón y la celeste que se alcanza por medio de la virtud a la que llegamos por la gracia (*Kelsen*, 22). La diferencia entre ambos residiría en que mientras Tomás exige la subordinación de la felicidad terrestre a la celeste y consecuentemente del príncipe al sacerdote, Dante en cambio proclama su independencia (*ibid.*, 24). Obviamente, puesto que para Tomás la relación existente entre una y otra *potestas* es la misma que hay entre los fines que atribuye a cada una de ellas —i.e. una relación de fin intermedio a fin último— (*De Reg.*, I, 14), de esa relación no puede resultar sino la subordinación del poder temporal al espiritual. Dante, en cambio, asigna al poder temporal un fin que es *último* y con ello rompe su dependencia respecto del poder espiritual. Sin embargo Kelsen no dice porqué, a pesar de ser los planteos tomistas y dantesco comunes en su punto de partida, llegan a conclusiones tan divergentes entre sí.

Gilson se acerca más a la argumentación dantesca que contrapone a la que Tomás formula en el *De Reg.* Para éste, en efecto, el fin de la vida terrena no se agota en el ejercicio de la virtud, sino que consiste en llegar, mediante ella, hacia el fin ultraterreno (*Gilson*, 192). Existe pues, un único fin último que es la vida eterna, sólo alcanzable bajo la guía de la Iglesia (*ibid.*, 191). De allí que el papa, que tiene a su cargo los fines consecuentes, tenga también a su cargo los antecedentes (*ibid.*, 192) y de allí que el emperador deba subordinarse al papa. Dante, en cambio, propone dos fines últimos, uno que se alcanza antes y otro después de la muerte, conduciendo al primero el emperador y al segundo el papa (*ibid.*, 191): puesto que se trata de dos fines últimos, ninguno de ellos puede estar subordinado al otro (*ibid.*, 192). Gilson pone el fundamento de la independencia entre ambas autoridades no tanto en la ruptura operada por Dante en la realidad sino en la distinta naturaleza de cada una de las potestades: mientras que ser hombre depende de la forma sustancial "hombre", ser papa o emperador dependen de las formas accidentales "papa" o "emperador" correspondientes a las categorías de relación "señorío" y "paternidad espiritual" respectivamente. En otros términos, mientras que ser hombre no es un accidente, sólo es ser papa o emperador. Pero ahora, mientras Juan y Pedro en cuanto hombres pueden ser comparados entre sí pues tienen en común la medida "hombre", no pueden serlo el papa y el emperador pues carecen de aquella medida común, y no pudiendo ser comparados menos podrán subordinarse uno al otro (*ibid.*, 189). La fuerza de este argumento destacado por Gilson es indudable, pero no es aún el fundamento filosófico que

buscamos y que, desde la raíz del pensamiento político de Dante, permite a éste innovar, con dos fines últimos, frente al único fin último tomista.

Tampoco Kantorowicz logra poner enteramente de manifiesto la novedad dantesca frente a la tradición política medieval a pesar de su entusiasmo frente a la "cirugía metafísica" operada por el florentino entre lo humano y lo cristiano y a pesar de su esfuerzo por mostrar el empeño de Dante en potenciar una *Humanitas* cuyo alcance se extiende no sólo a los cristianos sino a todos los hombres: el único requisito, en efecto, para formar parte de ella es ser hombre (Kantorowicz, 434). La *Humanitas*, guiada sólo por la autoridad temporal, usando sólo la razón y ejercitando las virtudes cardinales puede llegar a vivir una vida similar a la del paraíso terrenal antes del pecado (*M*, III, 15). Con ello Dante lograría una plenitud del hombre natural simbolizado por la figura de Adán que, sin ninguna disminución de su naturaleza, en nada necesitaba de la ayuda sobrenatural de la gracia o de la Iglesia (*ibid.*, 438).

Ullmann, finalmente, también ha insistido sobre el carácter estrictamente natural de la *Humanitas* dantesca y particularmente sobre el hecho de que, teniendo ese orden natural su origen en Dios, ello lo garantiza como ámbito cuyas leyes son independientes de las leyes del orden natural y cuyos fines son alcanzables siguiendo esas leyes puramente naturales (Ullmann, 258). Nuevamente en este caso el *leit motiv* de la interpretación parece ser: Dios ha creado el orden natural para que sea natural y no otra cosa. Entre los más destacables méritos de la extensa obra de Ullmann se cuenta el haber subrayado incansablemente que el pensamiento de Dante constituye el momento de la historia de la teoría política en el que ésta aparece por vez primera como especulación que se desarrolla dentro del marco estrictamente natural. Sin embargo, junto con ese mérito, habría que adjudicarle el error de haber interpretado el dualismo naturaleza-sobrenaturaleza como una aplicación dantesca de la tesis tomista del *duplex ordo in rebus* (*ibid.*, 257). Con ello, equivoca el fundamento del intento dantesco de liberar a la política de mil años de teología y lo priva de toda su originalidad, pues, en efecto, como veremos, de ningún modo puede considerarse la doctrina dantesca de los *duos fines* como una aplicación de la doctrina tomista del *duplex ordo*. En todo caso Dante ha llevado mucho más adelante la interpretación tomista de la idea aristotélica de naturaleza.

¿Cuál fue, pues, la novedad de Dante frente a Tomás, y en qué consistió la "cirugía metafísica" que separa la *Humanitas* de la *Christianitas*?

Uno de los escritos políticos más logrados de Tomás es su *Expositio in libros politicorum Aristotelis*, en cuyo *Prooemium* llama a la Política la ciencia práctica "más principal y arquitectónica de todas las otras", dando de inmediato la razón de dicha principalidad: "porque [ella] considera el bien último y perfecto en el orden humano". Más aún, Tomás expresa allí su acuerdo con Aristóteles al sostener que "en la Política se consuma la Filosofía" (*Exp.*, *Prooemium*, nº 7). Con ello queda claro el propósito tomista de atribuir a la Política un carácter último en el orden humano y de poner su fundamento, no en un dato revelado acerca de lo que el hombre puede llegar a ser en un fin trascendente sino en lo que el hombre puede llegar a ser según la *virtus humana*. La Política tiene, pues, para Tomás, su fundamento en la naturaleza y no en la gracia, y el orden político está asegurado en su autonomía porque surge de la economía de la creación, i.e. porque Dios ha creado en la realidad un orden natural y otro sobrenatural y porque a cada uno ha asignado fines propios y medios adecuados para alcanzarlos. Sin embargo, frente a este propósito de asegurar la autonomía e independiencia del orden político natural, en una obra posterior Tomás se desdice implícitamente cuando subordina la naturalidad del gobierno temporal a la sobrenaturalidad del gobierno espiritual. Con ello, el carácter de la Políti-

ca como ordenadora de los fines últimos del hombre en cuanto tal se esfuma frente a la subordinación del poder del príncipe al del sacerdote, subordinación que Tomás fundamenta en el principio según el cual todo fin intermedio está subordinado a un fin último (*De Reg.*, I, 14). En otros términos, cuando Tomás habla de los *principios* de la Política en su comentario a Aristóteles, aquélla es última, pero cuando habla de la *potestas* de quien tiene la función de conducir políticamente a los hombres, aquél carácter último desaparece. La pregunta que se impone es pues: ¿por qué si Tomás revela por una parte tan grande empeño en garantizar a la Política su independencia, por la otra no logra otorgarle en los hechos su definitivo carácter de fin último? En la respuesta a esta pregunta reside la diferencia entre las concepciones tomista y dantesca. Adelantando esa respuesta que desarrollaremos brevemente en lo que sigue, mientras que para Tomás la realidad, aunque *duplex*, es una y unitaria y tiene un fin único, para Dante en cambio no hay una realidad sino dos realidades, y cada una de ellas tiene su propio fin.

Dice Tomás: "En las cosas debe ser considerado un doble orden (*duplex ordo*): uno según el cual lo creado se ordena a lo creado, así como las partes se ordenan al todo, los accidentes a la sustancia y, en general, cualquier cosa a su fin. Otro según el cual lo creado se ordena a Dios" (*STheol.*, I, XXI, a.1, ad. 3). Debe llamarse la atención acerca de la prolijidad de las expresiones que Tomás ha escogido cuidadosamente para referirse a la existencia de una *única realidad*, pero articulada en un *duplex ordo*. No se trata de dos órdenes sino de un único orden doble, o de una doble estructura de la realidad: según la primera, dentro de la que se encuentra el hombre, sujeto de la Política, ésta se ordena a un fin creado o terreno; según la segunda, que correspondería a la ordenación de todo lo terreno y creado a Dios, el hombre se ordena a Él como a su fin último. El hombre, pues, *no tiene dos fines*, sino uno, porque siendo la realidad una, su fin debe ser también uno. Obviamente, si toda la realidad está ordenada a Dios como a su fin último, también la Política, que forma parte de esa realidad, tendrá su fin en Dios. Y por más que Tomás quiera, como lo dice en el *Prooemium* mencionado, que la política sea ciencia racional, ella será, *velit, noluit*, teología política. En última instancia, quien dirá a la Política y al político lo que debe hacerse para alcanzar el fin último de una realidad única será el administrador de los medios para alcanzar ese fin, i.e. el papa. Con ello, la Política queda nuevamente atada a una estructura casi milenaria que Dante procurará romper.

Como lo había hecho Tomás, Dante fue también al fondo del problema al intuir certeramente que, para resolverlo en forma radical, debía comenzar dando una respuesta filosófica que sirviera como base a una posterior respuesta política. Así fue como, siguiendo los pasos de su antecesor, también Dante inicia su argumentación formulando una concepción acerca de la estructura de la realidad, y lo hace comenzando por la realidad "hombre". Pero si coincide con Tomás en la radicalidad de su planteo, Dante difiere de él en cuanto se trata de explicitar esa estructura. En efecto, el único camino que encuentra para independizar el poder temporal del eclesiástico fue romper la realidad que para Tomás había sido una. Su primer paso consiste en introducir una dicotomía en el hombre, que es "... el único entre los seres que se encuentra a mitad de camino entre las cosas corruptibles y las incorruptibles... Si en consecuencia el hombre es término medio... puesto que todo término medio participa de la naturaleza de los extremos, es necesario que el hombre participe de una y otra naturaleza" (*M*, III, 15). El segundo paso consiste en sacar la consecuencia de esa dicotomía y de esa participación del hombre de la naturaleza de los extremos: "Puesto que toda naturaleza está ordenada a un fin último, por ello el hombre (que participa de dos naturalezas, la corruptible y la incorruptible) deberá tener dos fines, de modo que, único entre los seres, está ordenado a dos fines últimos, uno en cuanto co-

ruptible y otro en cuanto incorruptible" (*ibid.*). El tercer paso consiste en la explicitación de esos fines que consisten, en efecto, en "... la felicidad de esta vida, que se resuelve en el ejercicio de la virtud propia del hombre y que está representada por el paraíso terrenal, y la felicidad de la vida eterna... a la que no se accede por virtud propia sino con ayuda de la luz divina..." (*ibid.*). Dante, pues, fractura la unidad de la realidad tomista representada por la *Christianitas* y lo hace operando esa cirugía en el punto más crítico de esa realidad, el hombre. Puesto que el hombre participa de dos naturalezas debe tener dos fines últimos, y puesto que se trata de dos fines diferentes, a ellos llegamos por medios diferentes: "A estas felicidades llegamos, como a términos distintos, a través de medios distintos" (*ibid.*). Uno es el fin de la *Humanitas*, y el medio para llegar a él lo administra el emperador, otro es el fin de la *Christianitas*, y el medio para llegar a él es el papa.

La novedad dantesca frente a la tradición política medieval no consistió tanto en haber planteado el problema en términos filosóficos; de hecho, como quedó dicho, también en Tomás había una concepción filosófica acerca de la realidad que le permitía concentrar la *potestas* en una sola autoridad. La novedad parece más bien haber residido en la expresa voluntad dantesca de romper la unidad de la realidad para, transformándola en dos realidades, poder sacar de aquélla a la *Humanitas* separándola de la *Christianitas*. Se trataba, sin duda, de una fractura dolorosa para una tradición de siglos, pero el progreso del pensamiento político no se ha verificado sin dificultades.

Bibliografía

- Dante, *De Monarchia* (abrev., *M*).
Tomás de Aquino, *Expositio in libros politicorum Aristotelis* (abrev. *Exp.*).
Tomás de Aquino, *De Regimine Principum* (abrev., *De Reg.*).
Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (abrev., *STheol.*).
Kelsen, H., *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena, 1905.
Gilson, E., *Dante et la philosophie*, Paris, 1972.
Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985.
Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid, 1971.

La antropología de A. Gehlen: La consagración de la moral convencional

Prof. María Julia Bertomeu

En el año 1940 Gehlen dio a conocer su libro *Der Mensch*, en el cual introdujo las ideas fundamentales de una “antropología con base biológica”. En la primera parte de la obra examina la especial constitución biológica humana, su primitivismo orgánico y el concepto de ser deficitario desde el punto de vista biológico. En la segunda y tercera parte estas ideas teóricas resultan confirmadas, a su entender, mediante la teoría antropobiológica de la acción. Gehlen subraya, en efecto, que el hombre es excepcional en cuanto no encaja en el diseño animal. No es un ser definible por su adecuación natural entre organismo y ambiente, y tampoco ocupa un “nicho ecológico”, dado que no hay algún ambiente natural que se adecúe a su constitución morfológica e instintiva. De allí concluye que el hombre *debe* liberarse de la falta de adecuación natural y garantizar su supervivencia mediante sus propias acciones, las cuales se sistematizan en la cultura.

Dieciséis años más tarde de la publicación de esta obra que se hizo ‘justa mente famosa’, según comenta Habermas en una reseña crítica de la misma,¹ Gehlen culmina su libro *Urmensch und Spätkultur*,² en el cual reafirma que la orientación sensorial y la estabilización de la conducta mediante desencadenadores específicos del mundo exterior — que en el hombre son absolutamente deficientes por naturaleza — pueden y *deben* ser sustituidos por las Instituciones.

En el presente trabajo proponemos, en primer lugar, examinar los supuestos teóricos de esta ‘filosofía de las Instituciones’ de Gehlen y sus consecuencias en el terreno de la moral. En segundo lugar esbozaremos una crítica a este modelo que intenta asegurar la supervivencia del hombre, la estabilidad de las instituciones y la garantía de las normas ético-jurídicas en la *Spätkultur*, mediante un retroceso de la Humanidad a la época de las grandes instituciones sociales.

1 J. Habermas. Auseinandersetzung mit A. Gehlens Ethik. en *Merkur*, Heft 4, 24 Jahrgang, 1970.

2 A. Gehlen. *Urmensch und Spätkultur*. Athenäum Verlag, Bonn, 1956.

Dice Gehlen: "las instituciones sociales duraderas son el producto de un comportamiento humano complejísimo, en el cual se incardinan tanto actos ideativos, como ascéticos y de autocultivo. Por medio de ellos surge una nueva realidad con su propia legalidad, que permite al hombre liberarse de sus necesidades y pulsiones primarias y lo protegen de su temible naturaleza". El poder de las mismas, empero, no reside de ningún modo en una necesidad del espíritu —como afirmaría Hegel— sino en una *necesidad* que arraiga en la *naturaleza humana*.

Las categorías que Gehlen utiliza en su teoría institucional son elaboradas en base a la observación de formas culturales remotas, anteriores al surgimiento de las grandes Instituciones. Las instituciones arcaicas, dice Gehlen, no son el producto de un querer racional ni de un obrar práctico teológico, sino de una conciencia indirecta no instrumental. Conciencia *instrumental* y conciencia *ideativa*, comportamiento *racional práctico* y comportamiento *ritual expositivo* son los dos pilares que fundamentan la teoría natural de las instituciones de Gehlen. Se trata, sin embargo, de dos tendencias contrapuestas que libran su batalla y sólo ganan terreno la una a costa de la otra, sin que exista la posibilidad de una mediación dialéctica entre ambas.

La modalidad constitutiva de la conciencia ideativa se estudia en base al análisis 'empírico-sociológico' de una forma histórica precisa que Gehlen eleva a modelo ejemplar o categoría: el totemismo. En dicha forma cultural Gehlen encuentra todos los supuestos necesarios para elaborar su teoría de las instituciones: la conciencia indirecta lograda por medio de la identificación con un no-yo —el animal totémico—, la reciprocidad con los demás miembros del grupo de pertenencia, la obligación como autolimitación y una conciencia valorativa no racional y fantástica son los factores que dan *origen* y *estabilidad* a las Instituciones.

Gehlen dirá que la *función* de tales instituciones arcaicas ejemplarmente encarnadas en el totemismo, será la de liberar al hombre de sus necesidades primarias o, mejor aún, proveerles un 'fondo de realización', protegerlo de su temible naturaleza y permitir un comportamiento automático y casi instintivo a un ser que carece de instintos auténticos.

Ahora bien, a partir de aquí Gehlen desarrolla la tesis principal de su trabajo, la visión pesimista y dogmática que introduce en *Urmensch und Spätkultur* y consume en *Moral und Hipermoral: eine pluralistische Ethik*.³ El espíritu ejemplar de las instituciones arcaicas, las cuales funcionan como un análogo de la dotación instintiva animal, ha sido destruido y desplazado por el espíritu filosófico de la ilustración.

Gehlen toma de la tradición hegeliana el concepto de la Ilustración como "cultura de la reflexión meramente abstracta y racional", sólo que su desconfianza frente a la subjetividad es de tal magnitud, que en lugar de concebir la posibilidad de una mediación entre el "espíritu subjetivo" abstracto y la realidad histórica del "espíritu objetivo", sólo acepta un estado primitivo en el cual la subjetividad no sea aún reconocida con personalidad particular. A su entender, esa subjetividad por medio de la cual el hombre reúne en sí todo ser ahí, es la amenaza central que se alza sobre la humanidad contemporánea; ella considera a todo lo que encuentra en la naturaleza como un instrumento para sus fines y reduce su modo de ser a una mera *conciencia instrumental*. La conciencia subjetiva o instrumental, bajo la forma del iluminismo, logra disolver la base *irracional*, ritual y mágica que confiere legitimidad a las instituciones arcaicas. Tal conciencia instrumental, em-

3 A. Gehlen, *Moral, und Hipermoral: eine pluralistische Ethik*. Frankfurt-Bonn, 1969.

pero, no es capaz de estabilizar la temible constitución humana, dado que carece de fuerza motivadora y no tiene poder para establecer ideas directrices o metas finales.

Conciencia ideativa y conciencia instrumental se encuentran, dirá Gehlen, en una relación de 'repugnancia real'; cada una de ellas subsiste a costa de la otra. Y es aquí donde se manifiesta el carácter pesimista y conservador de su propuesta, pues si las instituciones necesarias para lograr la supervivencia del hombre sólo pueden surgir de una conciencia ideativa, la cual resultó mortalmente amenazada desde la Ilustración por la conciencia instrumental, entonces toda crítica a las instituciones vigentes será peligrosa, y más aún lo será dado que la conciencia instrumental es incapaz de proveer nuevas 'imágenes del mundo' o ideas directrices.

Los fundamentos teóricos de la doctrina de las Instituciones de Gehlen reaparecen como supuestos en su obra de ética: *Moral und Hipermoral: eine pluralistische Ethik*, cuyo núcleo central es la crítica a la 'hipertrofia moral' y la 'absolutización del ethos del humanitarismo'.

A pesar de que el pluralismo ético de Gehlen también reconoce formas éticas naturales no institucionales con un derecho propio, por ejemplo la ética de la compasión, Gehlen se pronuncia a favor de un 'ethos institucional' que pretende consagrar la legitimidad de un orden moral convencional y autoritario.

La ética de la reciprocidad, las virtudes fisiológicas, el ethos de la familia y su ampliación en el humanitarismo y la ética institucional de Gehlen son programas éticos con *distintas raíces biológicas* que compiten entre sí, pero que tienen la posibilidad de equilibrarse mediante comportamientos habitualizados.

La categoría antropológica de *acrecientamiento* o hipertrofia es el concepto explicativo básico de su ética pluralista. Por razones de brevedad sólo mostraremos su funcionamiento en los temas medulares y por cierto más controvertidos del planteo de Gehlen. La *Spätkultur* o sociedad abierta se caracteriza, según Gehlen, por una hipertrofia de la moral familiar y por un eudomonismo masivo, que son el producto de la 'cultura de la reflexión' propia de la Ilustración, en la medida en que el concepto de 'autonomía moral' que proviene de ella produjo una sobrevaloración de la subjetividad, destruyó el ethos de las instituciones y trajo aparejado el desequilibrio biológico de la especie humana.

Nuevamente aquí Gehlen retoma la tradición hegeliana que habla de una contradicción entre el Estado, esto es, la vida ética en su generalidad espiritual, y la familia como forma de eticidad natural. Pero, a diferencia de Hegel, Gehlen no busca una mediatización o superación dialéctica de la contradicción sino que insiste en aniquilar a su enemigo: el humanitarismo como forma hipertrofiada de la moral familiar, el cual es, como oportunamente lo ha señalado Habermas, "la fórmula de batalla de Gehlen contra la moral universalista y autónoma".⁴ Desde el punto de vista histórico, ella surge como una *ampliación* de la solidaridad propia del ethos del clan y la familia a la humanidad en general. La ética familiar que institucionaliza valores de convivencia pacífica en base a la categoría de *reciprocidad* ha sido hipertrofiada por el humanismo al punto de convertir el amor por la humanidad en deber ético. El concepto de autonomía, punto central de la moral universalista produjo, dirá Gehlen, una sobrevaloración de la subjetividad que sólo otorga legitimidad a las Instituciones en forma indirecta y reflexiva, como garantía de la libertad de los individuos. Pero con ello destruyó a las auténticas Instituciones sociales,

4 J. Habermas. *Auseinandersetzung*. op. cit. p. 48.

dado que las mismas ya no pueden garantizar la libertad de los individuos en tanto son entendidas como mera función sin substancia propia.

Por último, al aplicar esta tesis a la post-historia o *Spätkultur*, Gehlen se enrola en las listas de aquellos pensadores que describieron los aspectos negativos de la Ilustración y proclamaron la vuelta a viejos ideales, a un estado pre-moderno y primitivo en el cual el hombre quedaba absorbido en las Instituciones sociales.

Para concluir queremos agregar lo siguiente: El diagnóstico negativo que Gehlen realiza frente al análisis histórico sociológico de la sociedad contemporánea no es nuevo, y en términos generales puede ser considerado como una apreciación crítica válida. Sin embargo, creemos que es imposible pensar siquiera que la máxima lealtad y obediencia a las normas de conducta ritualizadas por la cultura pueda confundirse con la responsabilidad moral necesaria para enfrentar los problemas éticos-jurídicos de la sociedad actual.

La decisión de Gehlen de aferrarse a modelos tradicionales sólo produce, en todo caso, un empeoramiento de los síntomas. El "ethos institucional" que Gehlen recomienda, consagra una moral convencional, autoritaria e irracional destinada a mantener y soportar un orden social en el cual "los hombres valen por la ley, en lugar de que la ley valga para los hombres". Este ansiado retroceso de la humanidad a la "minoría de edad, que es el único que posibilita compensar, según Gehlen, la carencia de auténticos instintos en el hombre, resulta enteramente artificial y sólo sirve para encubrir posibles formas de fundamentación racional de la moral.

Los resultados de la psicología cognitiva aplicada a la moral de Piaget y Kohlberg, y los estudios de Habermas sobre la homología existente entre el desarrollo de las estructuras de conciencia encarnadas en las instituciones y los juicios y acciones morales de los individuos, hablan actualmente de la posibilidad de establecer una correspondencia entre las estructuras normativas de las sociedades tradicionales organizadas en base a las relaciones de parentesco, por un lado, y aquel estadio del desarrollo de la conciencia moral que Kohlberg denomina *convencional*, y cuyas características principales son: el mantenimiento de las expectativas de conducta sancionadas por la familia o grupo de pertenencia como algo en sí mismo valioso, la mística de la autoridad, el respecto unilateral. Y es justamente este estadio convencional de la moral el que Gehlen reclama a fin de compensar de deficiencia básica de la especie humana. Con ello Gehlen convirtió al problema de la fundamentación de las normas en un falso problema que se resuelve mediante un modelo decisionístico pragmático fundado en la inestabilidad constitucional humana y en la conservación de la vida como único criterio normativo de las acciones.

Historia y ciencias sociales

Hugo E. Biagini

En lo que va del siglo, el status epistemológico de la historiografía exhibe un perfil ambiguo cuya dilucidación todavía parece bastante incierta. Aquí se buscará sintetizar dicha problemática a través de ciertos planteos que se han formulado en forma divergente, sin renunciar por ello a la insinuación de algunas opciones personales.

Desencuentros

La separación en que se ha mantenido a la historia con relación a otros dominios afines del saber posee distintas motivaciones y responde a orientaciones no siempre coincidentes.

A principios de nuestra centuria, el difundido historiador y metodólogo Charles Seignobos mostraba su renuencia para admitir plenamente la posibilidad de un campo social integrado:

Todo sistema que, para explicar la solidaridad entre las diversas especies de fenómenos sociales, comience por aceptar la unidad de la vida social, reposa sobre una necesidad metafísica de sentido contrario a las condiciones del método científico (*La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, Alcan, 1909, p. 269).

Así como el positivismo, mientras exaltaba a la sociología como conocimiento riguroso y objetivo, arrasó con los límites entre ciencias naturales y humanas, la reacción idealista volvería a acentuar la oposición al hablar de disciplinas nomotéticas —capaces de formular leyes generales— y disciplinas ideográficas —restringidas a menesteres descriptivos. Estas últimas, en la concepción antinaturalista, apuntan a comprender el orbe cultural y espiritual, donde los acontecimientos históricos ostentan rasgos singulares e irrepetibles.

Se asociará entonces la historiografía con el estudio sobre desarrollo de las nacionalidades, con el cambio y el progreso en libertad, revitalizándose la historia política y na-

rrativa. El neoidealismo en general y el historicismo germánico en particular, al tiempo que tienden a proclamar la autonomía de la historia, en su irreductible complejidad, terminaron alentando el enfrentamiento de ella con las ciencias sociales.

El divorcio de los estudios históricos se prolonga en cierto modo hasta nuestros días. Hasta autores como Piaget —reticentes a contraponer las ciencias del hombre y las de la naturaleza— no abandonan la diferenciación entre lo nomotético y lo ideográfico en cuanto a ciencias humanas —en sentido propio— e historia, a la cual aquél considera metodológicamente alejada de la científicidad (Cfr. *Tratado de lógica y conocimiento científico*, B. Aires, Paidós, 1979, vol. 6, pp. 182-3). Vuelve a insistirse así en una estricta línea divisoria.

Tales dicotomías se han reflejado incluso en ámbitos más modestos pero sugestivos, como es el caso de la bibliotecología. No sólo la ya casi inveterada Clasificación Decimal Universal (CDU) excluye a la historia de las ciencias sociales, ubicándola, como último peldaño, después de la literatura y junto con la biografía. En recientes trabajos especulativos sobre el particular también se deja a la historia fuera del terreno científico, por estimarse que ella no puede establecer legítimamente enunciados uniformes y predictivos. (D. W. Langridge *Classification & Indexing in the Humanities*, Londres, Butterworths, 1976, pp. 39-40).

Convergencias

Frente al reclamo de especificidad irá primando la idea sobre la interdependencia de todas las ciencias humanas. En el caso de la historiografía tales conexiones se tomaron especialmente patentes a partir de los años 50, gracias a la asimilación que efectúa la primera del bagaje conceptual y operativo suministrado por la antropología, la sociología, la economía, la psicología o la politología.

Con anterioridad no faltaron planteos y actitudes proclives a dicha mancomunidad disciplinaria. Más allá de las pioneras contribuciones del marxismo y el positivismo a la óptica unificadora, pueden evocarse propuestas como las de Celestin Bouglé, quien, contra las ideas dominantes, bregó tempranamente por una historia explicativa y tributaria de la metodología científico-social.

Junto a ese caso personal se produjeron otros hechos anticipatorios que también servirían para neutralizar la superespecialización, la eclosión informativa y la rígida compartimentación de las carreras universitarias. Así se crearon la *Revue de Synthèse Historique* (1900) y los *Annales d'Histoire Economique et Sociale* (1929), tribunas desde donde se abonó por una historia integrada y problematizadora.

Finalmente, los contactos con otras dimensiones del conocimiento coadyuvaron a modificar la imagen tradicional de la historia como actividad volcada a registrar datos más o menos episódicos. Junto a esas influencias fronterizas diversas innovaciones permitieron una apreciable mejora en el nivel científico de la historia. Entre tales innovaciones se encuentran las siguientes medidas: recurrir a procesos de más larga duración, interesándose por asuntos estructurales con un grado mayor de permanencia; tender hacia los fenómenos colectivos más que a las manifestaciones individuales; utilizar modelos y tipificaciones; manejar un vocabulario más técnico y cuantitativo; implementar centros de estudios adonde confluyen diferentes disciplinas en torno a una misma temática.

Concomitantemente, se ha desmoronado el tabú que inhibía al historiador para ocuparse de regularidades e interrelaciones. Así aquél podrá llegar a elaborar un marco teórico con las hipótesis y leyes pertinentes desde las cuales trascenderá esa rudimenta-

ria labor de almacenar testimonios, recortar sucesos exclusivos e irrecurrentes y dotarlos de un mayor o menor pintoresquismo.

Existen conceptos empleados en principio por los historiadores cuyo alcance implica características de similitud entre distintos hechos particulares que los toman agrupables y pasibles de clasificación. ¿Qué notas o propiedades comunes hacen hablar a un historiador de revolución, industrialismo, feudalismo, Estado nacional? ¿Acaso no se han usado con cierto grado de universalidad categorías como las de ciudad y burocracia para explicar la génesis del capitalismo moderno?

Al margen de que tanto las ciencias naturales como las sociales se ocupen de hechos individuales —tal batalla o tal eclipse que ocurren una sola vez en idénticas condiciones— se verifican en ellas aspectos metodológicos semejantes, pues en ambos grupos caben formular afirmaciones generales, leyes científicas y valoraciones, con la posibilidad o imposibilidad de experimentación. Por otro lado, la historia y las ciencias vecinas poseen una materia análoga de investigación: la sociedad humana.

Ello daría lugar a los enfoques plurales. Así como el estudio de problemas de aculturación o de transición de las comunidades primitivas requieren por ejemplo del esfuerzo conjunto de la antropología, la sociología y la historia, ésta última si se propone analizar una cuestión tan intrincada como las luchas civiles y los cambios institucionales que se producen en la Inglaterra del siglo XVII deberá remitirse, entre otras, a las esferas jurídica, religiosa, filosófica, económica para desentrañar la encontrada gama de cuestiones que se hallan en juego: absolutismo y constitucionalismo, derecho divino y soberanía popular, papismo, anglicanismo y puritanismo, inflexiones racionalistas y empiristas, posturas mercantilistas y liberales, whigismo y torismo, etc.

De todas maneras, dentro de lo que puede ser el trabajo integral, debemos distinguir diferentes formas de abordaje. Así si queremos ocuparnos de un tema como el de la violencia, el mismo cabe encarárselo desde varias ópticas: la *intradisciplinaria*, con un único historiador que abarca las distintas facetas implícitas, la *multidisciplinaria*, donde el asunto se trata por en forma yuxtapuesta, o la *transdisciplinaria*, en la cual el examen se realiza a partir de un mismo marco doctrinario, como el marxismo o el estructuralismo. Pese a su popularidad nominal, más infrecuente es la perspectiva *interdisciplinaria*, que supone un esfuerzo realmente en equipo que ensamble de un modo activo los diversos enfoques en la resolución del problema. En nuestro caso se trataría aquí de aunar con criterio histórico una tarea en común mediante la convergencia de una serie de asignaturas (sociología, psicología, estadística, lingüística, etc.)

La historiografía, como las llamadas ciencias de la educación, se nutre de un cuerpo disciplinario que le imprime una tónica sumamente problemática a las aspiraciones de autonomía y que la hacen cabalgar entre las humanidades y las ciencias sociales. Con todo, si la historia, tal como hoy se la entiende, no puede zafarse de las circunstancias del ahora y debe abrirse además a las constantes procesuales, tampoco las restantes ciencias del hombre están en condiciones de desenvolverse cabalmente sin apelar a la historicidad.

En resumidas cuentas, rescatamos la caracterización y las salvedades formuladas por Pierre Vilar:

La investigación histórica es el estudio de los mecanismos que vinculan la dinámica de las estructuras... a la sucesión de los acontecimientos...

La conquista del método así definido está todavía en vías de elaboración. Pero esta misma elaboración abre la posibilidad... de una actitud racional del espíritu y,

por tanto, de una práctica eficaz del hombre ante la sociedad (*Introducción al vocabulario del análisis histórico*, México, Grijalbo, 1982, p. 47).

Subsiste por último otro dilema en cuanto a la ética del historiador —y del hombre de ciencia en general—, más allá de los tecnicismos, los encuadramientos profesionales y las confluencias disciplinarias. Extractamos en tal sentido las siguientes apreciaciones: “Lo esencial es, una vez más, partir de las exigencias de la práctica social y de la lucha política... La división técnica del trabajo, y el recurso a la habilidad especializada del historiador, pueden ser muy valiosos, *a condición de que esta división del trabajo se decida colectivamente por todos aquellos a quienes concierne, en lugar de ser reivindicada como un derecho por los únicos historiadores*” (J. Chesneaux *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, B. Aires, Siglo XXI, 1984, pp. 202-3; el énfasis pertenece al original).

Es así como también correspondería volver a meditar en torno a esa repetida aseveración de que la historia representa la política del pasado y la política la historia del presente.

La noción de sentido en el Tractatus Lógico-philosophicus de L. Wittgenstein [1]

por Samuel M. Cabanchik

“yo me inclinaría a decir: ‘debo comenzar por distinguir sentido y no-sentido. Antes de esta distinción ninguna otra cosa es posible, y no puedo fundar esta distinción’.

(*Gramática filosófica*, 81)

De 4.1212: “Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse” y 4.022: “La proposición *muestra* su sentido” se sigue que *la proposición no dice o no puede decir su sentido*. Surgen aquí dos preguntas: ¿qué dice una proposición? y, puesto que no es la de ser dicho por la proposición la manera en que el sentido está conectado con ella, ¿cuál es el vínculo de una proposición con su sentido? En cuanto a la primera, la respuesta ya viene dada en parte por la misma proposición 4.022: “la proposición, si es verdadera, *muestra* cómo están las cosas, y *dice que* las cosas están así”. Lo que la proposición dice es, entonces, el estado de cosas, el hecho. Pero esto debe completarse con otras tres tesis centrales del “*Tractatus*” expresadas en varias de sus proposiciones: las proposiciones son figuras de los hechos o estados de cosas; la figura presenta (*stellt*) o representa (*darstellt*) un estado de cosas posible; y, finalmente, una proposición es una descripción (*Beschreibung*) de un estado de cosas.

Por el contrario, el sentido de una proposición no es ni figurado ni descrito por ella, sino representado y mostrado por la figura que ella es. Estas distinciones terminológicas posiblemente denuncien las diferencias de fondo, aunque a veces también las borran. Otra cosa que afirma Wittgenstein, un tanto curiosa, es que los hechos, en la disposición de las cosas que los constituyen, expresan (*drückt*) el sentido de la proposición. Pero no hay en “el *Tractatus*” ninguna aclaración de estas dos maneras de categorizar los vínculos del sentido con las proposiciones y los hechos, y en consecuencia no será el ahondamiento en estas diferencias el camino a seguir para la consecución del objetivo propuesto. En cambio, hay otra vía más promisoria. En efecto, vimos que el sentido no puede ser dicho y sólo puede ser mostrado. Ahora bien, ocurre que esto también sucede con la fi-

gura respecto de su forma de figuración, según lo dice la proposición 2.172, y como toda figura es también una figura lógica (2.182) y ésta es lo que cualquier figura debe tener en común con la realidad, lo que ninguna proposición puede decir y tampoco figurar es esa forma común a ella y al hecho. 4.121 lo dice con toda claridad: “La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella.

“Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje.

“La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad.

“La exhibe”. Por otra parte, en 4.122 Wittgenstein habla de las propiedades de estructura o internas, o también de relaciones internas de los estados de cosas o hechos, y dice que no pueden ser aseveradas por las proposiciones sino sólo mostradas en ellas. Dicho de una vez, cuando Wittgenstein habla de la forma lógica de figuración o de las estructuras o relaciones internas comunes a proposiciones y hechos habla de lo mismo que cuando habla del sentido. Este es entonces, la condición de posibilidad de que una proposición diga lo que dice, y no es lo que la proposición dice. No es del orden del contenido significativo de la proposición sino de su forma. Por eso dice Wittgenstein en 3.13: “en la proposición está contenida la forma de su sentido, pero no su contenido”. Además, el sentido de una proposición no sólo no puede decirlo ella de sí misma sino ninguna otra proposición sobre ella, al menos totalmente, pues no es del orden de lo decible, sino de las condiciones de toda decibilidad. En esta misma línea puede agregarse con 4.064 que ninguna operación de verdad sobre una proposición ni su aseveración le otorgan un sentido, pues para hacer una proposición ya debe tener uno. El sentido es una condición necesaria para que los nombres que la conforman tengan referencia, y así describan y digan el estado de cosas del caso. Ahora bien, podemos preguntarnos qué debe darse para que una proposición tenga sentido o, de otra manera, qué es para una proposición tener sentido. En primer lugar, es claro que si una proposición no puede figurar *un* hecho cualquiera, ya sea porque “lo figura todo” (tautología) o “no figura nada” (contradicción), entonces carece de sentido (*sinnloss*), por lo cual la posibilidad de figurar es condición necesaria para tener sentido. ¿Es también una condición suficiente? Sabemos ya que para que una proposición pueda figurar un hecho debe tener una forma lógica común con este hecho, y esta forma lógica determina un lugar en el espacio lógico. Sobre la determinación de este lugar lógico dice Wittgenstein, por un lado, que viene dada sólomente por las partes constitutivas de la proposición (proposición 3.4 del “*Tractatus*”, y anotaciones del 1.11.14 y 21.11.14 de las *Notebooks*), y, por otro lado, en 3.41 afirma que el lugar lógico es el signo proposicional más las coordenadas lógicas. ¿Y qué son estas “coordenadas lógicas”? Para aclarar el punto ha de tenerse en cuenta 3.42: “aunque la proposición pueda sólo determinar un lugar en el espacio lógico, todo el espacio lógico debe estar dado por ella...”. (... La proposición atraviesa a todo el espacio lógico). ¿Hay incompatibilidad entre 3.4 y, por otro lado, 3.41 y 3.42? Para que no la haya debe afirmarse que el sentido de una proposición viene enteramente dado por sus partes constitutivas combinadas de cierta manera. Y bien, esto es lo que afirma Wittgenstein en diversos lugares, como en las anotaciones del 20 y 21 de Noviembre de 1914 (*Notebooks*): “(20) La realidad que corresponde al sentido de la proposición no puede ser, ciertamente, sino sus partes constitutivas, ya que *ignoramos*, sin lugar a dudas, *cualquier otra cosa posible*”, pues” (21) ¿qué sé realmente cuando comprendo el sentido de “ \emptyset ”, pero no sé si es verdadero o falso? En tal caso sólo sé, a decir verdad, que \emptyset av- \emptyset a y nada más. Y esto es igual que no *saber* nada.

“Como las realidades que corresponden al sentido de la proposición sólo son sus partes constitutivas, las coordenadas lógicas a su vez sólo pueden referirse a aquéllas”. Pa-

rece entonces que las coordenadas lógicas vienen dadas ya por las partes que constituyen la proposición, y no hay incompatibilidad entre 3.4 y las otras dos proposiciones que la siguen, pues estas últimas sólo ampliarían lo dicho por aquélla. La respuesta a si la posibilidad de figuración es suficiente para tener sentido es, obviamente, afirmativa.

Resumamos las tesis principales desarrolladas hasta aquí: 1- el sentido de una proposición es la condición de posibilidad de que una proposición figure, diga o describa el estado de cosas del caso; 2- esta condición de posibilidad no es otra cosa que la forma lógica o estructura interna común a la figura y al estado de cosas; 3- la forma lógica común al estado de cosas y a la figura fija un lugar en el espacio lógico, y a la vez da, desde ese lugar único, la totalidad del espacio lógico; 4- la fijación de ese lugar en el espacio lógico es la determinación de las coordenadas lógicas del estado de cosas figurado, sólo a través de las partes constitutivas de la proposición; 5- no es posible decir, ni saber ni pensar el sentido de una proposición; 6- decir que una proposición puede figurar un estado de cosas posible equivale a decir que esa proposición tiene sentido.

¿Es suficiente con lo dicho hasta aquí? ¿el objetivo ha sido alcanzado? De ningún modo, sólo nos hemos preparado para plantear una cuestión crucial que aún no ha sido ni siquiera rozada. La cuestión puede plantearse en estos términos: hay al parecer una doble función de las expresiones o símbolos que constituyen una proposición, pues, por un lado, dan el contenido proposicional significado por la proposición, mientras que por otro lado dan las condiciones de significatividad de ese contenido. Dicho de otra manera, lo que una proposición dice lo dicen las expresiones simbólicas que la constituyen, ¿cómo pueden a la vez ser las condiciones de posibilidad de lo que ellas mismas dicen? Nos encontramos con la siguiente situación: el contenido de una proposición significativa, esto es, lo que comunmente consideramos su significado, viene *dicho* por cierta combinación de sus partes, combinación ésta posibilitada por esas mismas partes, y sin embargo, aún cuando las condiciones de esta decibilidad están dadas también por las expresiones simbólicas que constituyen la proposición, aquello en que consisten estas condiciones no puede ser dicho nunca totalmente. Es lo que podríamos llamar "el círculo de la proposición elemental". En efecto, sabemos que una proposición elemental es, según 4.22, una concatenación de nombres. Pero los nombres son como puntos y no como flechas, no tienen sentido (3.144 y 3.3). ¿Cuál es "el portador de sentido" en la proposición elemental, que es a su turno, base para todas las proposiciones que se obtendrán de ella por operaciones de verdad? Lo primero que se nos ocurre decir es que el sentido de una proposición elemental coincide con las posibles combinaciones dadas ya por sus nombres componentes, cuyos significados son los objetos, los simples. Y sabemos, por 2.012 y 2.0121 que los estados de cosas vienen prejuzgados ya en las cosas que los componen. El alfa y el omega del sentido parece descansar allí, en las cosas y los nombres que las significan. Pero como estos a su vez necesitan combinarse para poder figurar y significar un estado de cosas y, mejor todavía, para obtener referencia y ser nombres (3.3), parece cerrarse el círculo, ya que el sentido de la proposición está virtualmente dado por sus partes constitutivas, los nombres, y éstos sólo pueden ser lo que son, en el contexto de la proposición (4.23) es decir, que *presuponen el sentido que ellos mismos deben dar*. Y bien, ¿cómo escapar al vértigo de esta circularidad?

Responder a esta pregunta excede los límites de este trabajo. De todos modos me gustaría finalizar con una sugerencia acerca de lo que sospecho quizás sea un posible desarrollo de la cuestión. Como dijimos más arriba, 3.144 dice que los nombres son como puntos, mientras que las proposiciones como flechas, que es una imagen para decir que

están orientadas, que tienen sentido. Sin embargo, en coincidencia con lo que observa el Profesor Stenius en su trabajo sobre “el *Tractatus*” [2], creo que los predicados son más como flechas que como puntos. De esta forma, el sentido sería dado por el predicado, “porque conocer un predicado, —dice aproximadamente Stenius en el capítulo IX—, es conocer una diferencia en un sentido dirigido. Por ejemplo, el predicado “ser rojo” diferencia lo rojo de lo no-rojo, y hay *dos* cualidades correspondientes a la diferencia: la cualidad rojo y la cualidad no-rojo. Luego, el predicado que nombra la rojez tiene un ‘significado’ dirigido: rojo y no no-rojo”. Si a esto se le agrega la idea sostenida por Hidé Ishiguro [3] acerca de que “el *Tractatus*” no propone una base semántica extensional, de modo que los objetos a que se refieren los nombres en la proposición elemental no son otra cosa que ejemplificaciones de ciertas propiedades a las que habrá que caracterizar por su contenido y no como la clase de objetos que posee la propiedad, se podrá concebir el sentido como lo expresado por el concepto predicado no menos que como la forma lógica de la proposición. El sentido no sería por ello menos la condición de posibilidad de lo dicho o figurado por la proposición —que, como ya indicamos, no se confunde con lo expresado en ella—, pero al introducirlo como “contenido ideal”, por así decir, es posible que el círculo del que queremos salir finalmente se abra. De todos modos, no se trata aquí de apostar con seguridad a esta salida, sino sólo de puntualizar que es necesario buscar una. Lo importante es captar la circularidad de que hablamos a partir de la doble caracterización que se hace de los símbolos que constituyen la proposición: como condiciones de posibilidad de lo que ellos mismos deben encargarse de decir. En fin, puede verse finalmente el lugar estratégico que la noción de sentido ocupa en “el *Tractatus*”, y si se quiere lograr una comprensión acabada de esta obra deberá profundizarse en la dilucidación de su concepto, dilucidación que aquí sólo ha podido ser esbozada.

Bibliografía

- [1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, traducción de Tierno Galván.
- [2] Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition Of Its Main Lines Of Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1964.
- [3] Hidé Ishiguro, “Uso y referencia de nombres”, en Peter Winch y colaboradores, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

Causalidad y experiencia

Alejandro Cassini

0) El tema de la causalidad es la fuente de las más diversas cuestiones filosóficas y presenta diferentes ámbitos de problemas, susceptibles de ser abordados en varios niveles de descripción y análisis. Aquí se tratará únicamente acerca de la relación entre la causalidad y la experiencia en el nivel macroscópico de descripción, es decir, en el que corresponde a la percepción humana.

1) Puede denominarse "el reto de Hume" al problema de ofrecer una justificación objetiva de la conexión causal que esté fundada en la experiencia. El núcleo de su reto es el siguiente: usualmente describimos el mundo físico afirmando que se dan en él relaciones de causalidad entre diferentes objetos o acaecimientos; sabemos, además, que tales objetos son perceptibles, por tanto, las conexiones causales que afirmamos que se producen entre ellos deben ser halladas en la experiencia perceptiva.

El análisis de la experiencia, sin embargo, arroja, según Hume, un resultado negativo. Dados dos objetos que se hallan en una supuesta relación causal, lo único cognoscible por la experiencia es la contigüidad espacial de esos objetos y la precedencia temporal de uno sobre el otro. Más allá de los dos objetos contiguos y temporalmente sucesivos nada es *dado* en la experiencia. No es posible descubrir en ella ninguna "tercera relación entre estos objetos" (*Tr.* I, III, XIV, 155) que constituya una causa. Ninguna supuesta relación causal o conexión necesaria es experimentada por medio de impresiones sensibles referidas al mundo exterior. Como no hay una impresión que le corresponda, la idea de causa no tiene un correlato objetivo; la conexión causal no es, entonces, algo que se encuentra en los objetos mismos de la percepción (cualquiera sea el *status* ontológico de estos objetos). A partir de esta conclusión escéptica, Hume elabora el aspecto positivo de su teoría, que es su concepción subjetivista de la causalidad.¹ Mas, independientemente de su respuesta, permanecen los términos de su planteo del problema. Cualquier teoría que quiera sostener la objetividad de las relaciones causales debe hacer frente al reto de jus-

¹ Hume elabora esta doctrina en *In.*, IV-VII y *Tr.* I, II-XV. Sus líneas generales son bien conocidas. Las obras sobre este punto son muchísimas; se destaca, entre otras, la presentación sintética de J. L. Mackie, *C. U.*, 3-28.

tificar la causalidad en la experiencia, y dar una respuesta al problema de cómo se relacionan ambos elementos.

2) Hume presupone que la conexión causal, si existe realmente, debería ser dada en una impresión sensible; y en una tal que sea *diferente* de las que corresponden a cada uno de los objetos que suponemos causalmente conectados (cf. *Tr.* I, III, II, 74-75; XIV, 155; *In.* V, I, 42; VII, I, 63). Esto, sin embargo, es imposible para cualquier tipo de relación que se considere. Dados dos objetos percibidos nunca se tiene una impresión independiente de ninguna relación que los una, ya se trate de relaciones temporales, espaciales o de otra especie. Se advierte, entonces, que este argumento contra la causalidad tiene la consecuencia de eliminar también la objetividad de *todas* las relaciones. Cómo deben concebirse éstas es un problema muy arduo y complejo, pero, en cualquier caso, no es aceptable el mero hecho de que no tenemos una impresión sensible de las relaciones como una prueba suficiente de su carácter no objetivo.

La exigencia de que sea dada una impresión de la conexión causal presupone que la experiencia es posible con la mera recepción pasiva de datos sensoriales o impresiones. Hume relaciona explícitamente estos dos aspectos de su doctrina al afirmar que: "Cuando ambos *objetos* están presentes a los sentidos junto con la relación, llamamos a esto percepción más que razonamiento; no hay en este caso ningún ejercicio del pensamiento, ni, hablando con propiedad, acción alguna, sino *una mera admisión pasiva de las impresiones* a través de los órganos de la sensación." (*Tr.* I, III, II, 73; subrayado mío). Estas impresiones recibidas resultan suficientes para constituir los objetos de experiencia y presentamos un mundo de individuos. Los objetos pueden ser percibidos como tales desde que las impresiones comienzan a sucederse de un modo constante y coherente. La experiencia nos da, entonces, una multiplicidad de objetos singulares que pueden ser percibidos aisladamente, independientemente de cualquier relación que luego les sobrevendría.

Dentro de este modo de concebir la experiencia —presentado aquí en forma muy simplificada— una noción como la de causalidad resulta completamente *externa*, o aun ajena, al concepto de cualquier objeto. Podemos, por tanto, tener intuición de un objeto sensible individual, reconocerlo como tal y pensarlo como perteneciente a una cierta clase, sin recurrir a ninguna conexión causal que ese objeto pudiera tener con los demás. Se sigue de ello que es posible experimentar dos objetos contiguos y sucesivos por la simple recepción de impresiones, pero su conexión causal debe buscarse en una nueva impresión. Como esta impresión nunca se halla, se concluye que no existe tal conexión causal en los objetos mismos.

Ahora bien, dentro de los presupuestos en los que está planteado, el desafío de Hume no puede tener una respuesta positiva. Ninguna relación causal es experimentable por medio de una impresión individual que le corresponda, puesto que no es un individuo ni existe separadamente. Por este camino la objetividad de la causalidad no puede justificarse en la experiencia; mas, la razón de ello no radica en el carácter no objetivo de las relaciones causales, sino en la propia concepción humeana de la experiencia. Sólo se puede alcanzar, en efecto, una respuesta positiva al desafío de Hume si se niegan algunos de los supuestos fundamentales de su teoría de la experiencia.

El punto de partida de este proceder consiste en dudar del modo propio en que se ha planteado su desafío: es, ciertamente, necesario justificar la causalidad en la experiencia, pero, ¿por qué deberíamos tener para ello una tercera impresión adicional de la conexión causal entre objetos? La teoría de Hume conduce indefectiblemente a esta exigencia, puesto que, si tenemos primero experiencia de los objetos *sin conexiones causales*,

deberíamos tener, además, experiencia (esto es, en última instancia, una impresión) del vínculo causal mismo cuando éste se agregara a los objetos. La manera de escapar de esta aporía consiste en tratar de probar que *la experiencia de objetos no es separable del uso de nociones causales*, y que, por tanto, *la causalidad ya está presupuesta en el reconocimiento perceptivo de cualquier clase de objetos*. Así, no se concebiría ya una experiencia autónoma de los objetos singulares espacio-temporales, a los que *después* se les agregarían sus supuestas relaciones causales, sino que la causalidad formaría un “todo” (cf. Strawson, *A. M.*, 126) con la experiencia sensible que nos permite la presentación de objetos. El problema de Hume sin embargo, no se ha disuelto; se ha replanteado en nuevos términos: justificar la objetividad de las relaciones causales no es buscar una impresión que les corresponda, sino mostrar que la causalidad *forma parte de la experiencia misma*.

3) La justificación de la causalidad presupone, en cierta medida, un análisis adecuado de los conceptos mismos de causa y relación causal. Esta es una tarea muy compleja, no obstante, algunos presupuestos mínimos, que no serán justificados, resultan aquí indispensables.

En el concepto ordinario de causa (en su sentido estricto de causa eficiente) se halla contenida la idea de la producción o generación de algo por parte de otra cosa. Ahora bien, los términos ligados por la relación causal no son objetos, sustancias o entidades (como ya lo había advertido Schopenhauer, —cf. *C. R.*, § 20,70—; Hume, en cambio, aún habla de “objetos” —cf. *Tr. I, III, II, 75*— o de “hechos” —cf. *In. IV, I, 27*). Lo que una causa produce no es una nueva entidad, sino un *cambio* en el estado de una entidad. A su vez, lo que causa este cambio tampoco es una entidad por sí misma, sino otro cambio en su estado. Si llamamos suceso al cambio de estados de una cosa, podemos decir que la causalidad es una relación entre sucesos, tales que uno de ellos *produce o genera* al otro.² Los conceptos de producción o generación no son meros sinónimos del de causa, como afirma Hume (cf. *Tr. I, III, XIV, 157*; cf. también, R. Taylor, *M. C.* 42-43), porque pueden caracterizarse sin apelar al concepto de causa, mientras que éste no puede concebirse sin ellos. (este punto de vista es inverso al de J. L. Mackie; cf. *C. U.*, 86).

Podemos llamar *acción* de una cosa sobre otra al hecho de que un cambio de estado en la primera provoque un cambio en el estado de la segunda. A la *potencia* o *capacidad* de ejercer una acción por parte de una entidad podemos denominarlo su *poder causal*, que equivale a su capacidad de producir algún cambio en los estados de otras entidades.

Siempre conceptualizamos a las cosas en general, y, en especial, a los objetos de nuestra experiencia, como entidades que poseen ciertas capacidades de actuar sobre otras entidades y de ser afectadas por éstas, es decir, de padecer su acción. Todos los objetos de experiencia son afectados por sucesos propios, o sea, por cambios en sus estados (esto quiere decir que no son inmutables o eternos), y son susceptibles de producir, mediante ellos, otros cambios en los estados de otros objetos. Tales son los poderes causales que posee un objeto. Estos no constituyen ninguna especie de cualidades misteriosas o fuerzas ocultas (cf. Locke, *Ess. II, XXI, § 1-3*), sino que son, simplemente, *disposiciones* o capacidades de acción, y podemos considerarlas como un tipo de propiedades de los objetos o como consecuencias de sus propiedades.

La actualización de un poder causal de un objeto en una ocasión determinada establece una relación causal singular, en la cual un suceso particular produce otro suceso

² Sobre la causalidad como relación entre sucesos cf. D. Davidson, *C. R.*; y M. Steiner, *E. C.*

particular. El poder causal de un objeto, es, precisamente, su posibilidad de establecer tales relaciones causales, es decir, de producir cierta *clase* de sucesos.

4) Este concepto muy general de poder causal es utilizable para el fin de justificar el carácter objetivo de la causalidad. Su aplicación se dirige a probar que es inseparable de cualquier experiencia de objetos, y que constituye una condición presupuesta en dicha experiencia.

Las disposiciones o capacidades para ejercer una acción en determinadas circunstancias forman parte del concepto de un objeto empírico que pertenece a una cierta clase o categoría de objetos. Para que podamos experimentar un objeto como miembro de tal o cual clase (por ejemplo, como un reloj o un ave) es *necesario* que lo reconozcamos y conceptualicemos como siendo un ejemplar de esa clase. Nunca tenemos experiencia de un objeto singular *per se*, pues, esto quizás sería ininteligible e inefable para nosotros. Ahora bien, este reconocimiento perceptivo, es decir, la experiencia de objetos en sentido estricto, *sólo es posible si ya poseemos el concepto de ciertos poderes causales*, que son los que delimitan esa clase de objetos. No ocurre que *primero* adquirimos los conceptos de los diferentes tipos de cosas y objetos, y *luego*, por la experiencia de asociaciones regularmente repetidas, las creencias acerca de sus potencias o relaciones causales efectivas. Por el contrario, el concepto de tales poderes causales es indisoluble del concepto mismo de las cosas, y no puede derivarse de la experiencia de objetos como si fuera algo distinto de ellos, totalmente externo y accidental, sino que es parte integrante de la experiencia de cualquier clase de objetos. Locke expresó esto claramente al afirmar que el concepto de poder constituye "una gran parte de nuestras ideas complejas de sustancias (Ess. II, XXIII, § 7, 299), es decir, de los objetos de la percepción.

Siempre que se percibe un objeto, se lo hace en tanto dotado de ciertos poderes causales y carente de otros. Sin esta noción previa de poder, que delimita sus capacidades de acción, no sería posible experimentar un objeto determinado como siendo un objeto de tal o cual clase. Si observo un objeto y lo reconozco como una sierra de acero, es porque he conceptualizado algunos de sus poderes causales, y sé, entonces, que ese objeto, en determinadas circunstancias, tiene la capacidad de cortar un trozo de madera o de herir mi cuerpo, y que no tiene el poder de cortar una viga de acero. Si no tuviera de antemano el conocimiento de muchas de estas capacidades de acción, no podría reconocer a ese objeto como una sierra ni experimentarlo como tal. Posiblemente lo observaría como una simple lámina de metal; pero, para poder experimentarlo de ese modo, es necesario, a su vez, el conocimiento de algunos poderes causales que la definan como lámina de metal (por ejemplo, conducir el calor y la electricidad, ser elástica y vibrar cuando se la agita en el aire, etc.). De no ser así, tal vez lo percibiría como un mero cuerpo material de determinada forma; mas, nuevamente, para que esa experiencia sea posible se requiere el conocimiento de algún poder causal perteneciente a los cuerpos en general, tal como el de desplazar a otro cuerpo (o ser desplazado por él) cuando se localiza en el mismo espacio. Cuando un objeto cualquiera es reconocido en la experiencia como objeto de tal o cual clase, es porque le es aplicado el concepto de algún tipo de poder causal. El argumento puede generalizarse, entonces, diciendo que: sin la noción previa de capacidad de acción de una cosa no sería posible la experiencia de objetos del mundo exterior. Si se quita la noción clave de poder causal, resulta inaprehensible el concepto mismo de objeto, pues, no podemos concebir algún objeto perceptible que no esté dotado de ciertos poderes causales. Toda experiencia de objetos presupone el concepto de poder causal, y éste resulta, entonces, una condición que permite que tengamos percepción de objetos como tales. En este sentido es, pues, un concepto *a priori*.

5) Un postulado capital de Hume es que el conocimiento de las relaciones causales no puede alcanzarse *a priori*, sino que "surge *enteramente* de la experiencia" (In. IV, I, 27; subrayado mío). Es indudable que, ni de la experiencia de un objeto singular, ni de su concepto general, es posible deducir las *relaciones causales efectivas* que tendrá ese objeto. Ello es así porque los sucesos que producirán esas relaciones causales aún no existen; y el hecho de que lleguen a existir depende de una multitud de circunstancias particulares y contingentes que no pueden ser conocidas *a priori* ni predichas. Sin embargo, no ocurre lo mismo con los poderes causales, pues, éstos son capacidades o disposiciones que la cosa tiene, y no relaciones causales efectivas. Dado un objeto que percibo como perteneciente a una determinada clase, puedo, entonces, deducir de su concepto empírico algunos de los poderes causales de ese objeto (y expresarlos, por ejemplo, bajo la forma de condicionales contrafácticos). Esto no significa, obviamente, que los conceptos mismos de los objetos sean conocidos *a priori*, pues, en tal caso, deberían ser una suerte de ideas innatas. Por el contrario, tales conceptos son adquiridos por medio de la experiencia, pero requieren de la noción general de poder causal para poder llegar a ser *conceptos de objetos* (de tal o cual clase determinada). Únicamente el concepto de poder causal en general es previo a toda experiencia, desde el punto de vista de su justificación, y es por ello un concepto *a priori*.

Si, como afirma Hume, a una persona le fuera presentado un objeto "enteramente nuevo" (In. IV, I, 27; cf. 28 y ss), podría inferir efectivamente algunos de sus poderes causales *por el simple hecho de experimentarlo como un objeto*. Sin duda, no podrá conocer los poderes causales *específicos* que le corresponden a ese objeto, puesto que no conoce qué clase de objeto es; no obstante, debe conocer alguno de los poderes causales más generales que le pertenecen en tanto cuerpo material, o en tanto representación mental (si al menos es experimentado en alguna de estas formas). Si no conociera alguno de los poderes causales más generales de esa cosa, no podría experimentarla como un objeto, y ni siquiera *reconocería* que se trata de algo enteramente nuevo, pues, esa cosa no sería en absoluto un objeto para dicha persona. Puesto que la noción de poder causal es una condición de la experiencia, si se percibe un objeto, ya deben estar presupuestos ciertos poderes causales en él; y, por tanto, será posible deducir algunos de ellos del concepto empírico bajo el cual se reconoce ese objeto.

6) En todo lo anterior es fácilmente reconocible una línea kantiana de argumentación, que afirma que, desde el punto de vista de la *justificación* de la objetividad de la experiencia, el concepto de causa es *a priori* y no surge de ninguna impresión sensible particular, sino que es una condición de la percepción de los objetos (cf. *Pr.* § 30; *KrV.* A 202/B 247). Sin embargo, se utiliza en todos los argumentos un concepto no estrictamente kantiano de causa, que hace uso de la noción de poder o capacidad de acción que los objetos poseen, pero no de la de sucesión de acontecimientos conforme a una regla, es decir, de *sucesión necesaria* (cf. *KrV.* A 189/B 232; A 193-194/B 238-239).³

Esta noción de causa como poder de eficacia causal es de un alcance muy amplio, y necesita una cuidadosa elucidación. Se trata del concepto muy general de capacidad de acción, según el cual una cosa tiene el poder de ejercer una acción sobre otra, es decir, de provocar un cambio en su estado. Tal concepto es inseparable del de cosa u objeto de experiencia (o aún en general), pues, siempre experimentamos las cosas o tipos de cosas co-

³ Es una argumentación kantiana en sentido amplio (cf. P. Strawson, *B. S.*, 140 y ss; A. M. 113-135). Sobre el uso de la noción de poder causal, en otro contexto, cf. D. M. Armstrong, *T. U.*, 43-47.

mo capaces de ejercer una acción sobre otras cosas. Sin este presupuesto, el concepto mismo de objeto se vuelve imposible, y, con ello, la experiencia de un mundo objetivo se diluye.

Referencias

- Armstrong, D. M., (=T. U.), *Universals and Scientific Realism. II. A Theory of Universals*, Cambridge, Cambridge University Press, [1980², (1978¹)].
- Davidson, D., (=C.R.), "Causal Relations", en: *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1985³, (1980¹).
- Hume, D., (=Tr.), *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1985⁵, (1978¹).
- Hume, D., (In.), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1983⁶, (1975¹).
- Kant, I., (=Krv.), *Kritik der Reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Hamburg, F. Meiner, 1976.
- Kant, I., (=Pr.), *Prolegomena*, ed. K. Vorländer, Hamburg, F. Meiner, 1976.
- Locke, J., (=Ess.), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1984⁴, (1975¹).
- Mackie, J. L., (=C. U.), *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1980², (1974¹).
- Schopenhauer, A., (=C. R.), *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Trad. cast. E. L. Palacios, Madrid, Gredos, 1981.
- Steiner, M., (=E. C.), "Events and Causality", en: *Journal of Philosophy*, 83, 5, (1986), pp. 249-264.
- Strawson, P. F., (=B. S.), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966.
- Strawson, P. F., (=A.M.), *Analyse et Métaphysique*, París, Vrin, 1985.
- Taylor, R., (=M. C.), "The Metaphysics of Causation", en: E. Sosa (ed.), *Causation and Conditionals*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 39-43.

La cuestión del “conocimiento” gramatical en Chomsky

José A. Castorina

Puede considerarse que la contribución principal de N. Chomsky a la lingüística ha residido en formular una teoría que es un modelo formal de la competencia abstracta del hablante. Tal idealización científica, más que cualquier otra propuesta específica sobre reglas particulares o representaciones semánticas, ha permitido a la lingüística efectuar una “ruptura” epistemológica respecto al dominio de la taxonomía y de lo anecdótico.

Dicha teoría atribuye al hablante una gramática que consta, por un lado, de un sistema particular de reglas que vinculan representaciones mentales de diverso tipo; por otro lado, un sistema de gramática universal (GU) que suministra las restricciones para la adquisición de aquellas reglas y representaciones particulares. Más aún, la teoría afirma que el hablante tiene un conocimiento gramatical, tanto de la gramática de su lengua como de la GU.

Ahora bien, el programa de investigación chomskyano sobre el mecanismo del conocimiento lingüístico apunta claramente hacia ciertas cuestiones de la teoría del conocimiento. Más precisamente, tal investigación aparece como un camino privilegiado para dar respuesta a la pregunta de Russell: “¿cómo es que los seres humanos, cuyos contactos con el mundo son breves, personales y limitados, pueden sin embargo, saber tanto como saben?”. En el caso del lenguaje, ¿cómo es que sabemos tanto, si nuestro contacto con el mundo lingüístico es tan pobre? De esta forma, los problemas sobre cómo surge el lenguaje son parte de la cuestión más general acerca del origen y naturaleza del conocimiento.

Nuestro propósito no es ofrecer argumentos para evaluar la tesis innatista defendida por Chomsky (“sabemos tanto, porque en un sentido ya lo sabíamos”), sino elucidar el significado de la noción crucial de “conocimiento” gramatical y las cuestiones que ella plantea a la teoría del conocimiento, habida cuenta de su peculiaridad respecto de lo que los filósofos entienden usualmente por “conocimiento”.

Como es sabido, Chomsky sitúa el estudio del lenguaje en el dominio de la psicología, dedicada a indagar diferentes campos del conocimiento, incluida la facultad lingüística. Más particularmente, ella considera las *capacidades* humanas para actuar e interpretar la experiencia, con las *estructuras* que les subyacen.

Nos parece útil hacer ciertas aclaraciones respecto de las capacidades y estructu-

ras. En primer lugar, distinguir dos tipos de capacidad, una para adquirir habilidades y otra para adquirir estructuras. Es decir, en un caso una capacidad para hablar, entender y leer un idioma, que se vincula con la *actuación* lingüística y no constituye un conocimiento lingüístico en sentido estricto. En el otro, una capacidad para conformar estructuras mentales, más allá del uso del lenguaje. En este último sentido, los hablantes tienen la capacidad para formar la gramática del castellano, o cualquier otra lengua humana, bajo ciertas condiciones del entorno lingüístico, una capacidad específica y con límites. En segundo lugar, el término "capacidad" se da en general asociado al término "estructura", en cuanto las capacidades dependen de algún sistema estructural. Así, la capacidad de los hablantes para adquirir la gramática de su lengua (de segundo orden) involucra un sistema de principios y reglas que restringen la elección hipotética de aquélla. Por lo demás, la capacidad para actuar el conocimiento gramatical del castellano (de primer orden), por ejemplo, involucra, en algún sentido relevante, a ciertas estructuras gramaticales, aunque no sean los únicos factores determinantes de la actuación.

Según lo anterior, la discrepancia básica entre esta perspectiva y la adoptada por filósofos del lenguaje como Quine, reside en que tales estructuras entran en el sistema de capacidades para actuar. Para Chomsky, sólo es comprensible la actuación "si se presume que las capacidades de primer orden y las familias de disposiciones para actuar *implican* la utilización de estructuras cognitivas". [1]

Si conocer un lenguaje es tener, en esta versión, un estado mental constituido por reglas y principios, podría haber conocimiento lingüístico aún sin tener la capacidad de usarlo. En opinión de Chomsky, y sin que nosotros abramos juicio sobre ella, la investigación empírica, y no sólo la argumentación filosófica parece hacer plausible tal distinción. Esto se confirmaría por la interpretación de ciertos casos patológicos, que revelarían la conservación de un conocimiento lingüístico durante el tiempo que un paciente perdió el uso del lenguaje por daño cerebral, habiéndolo luego recuperado; [2] también contribuirían a sostener la referida independencia ciertos resultados de la indagación psicolingüística de la adquisición de gramáticas infantiles: entre otros relevantes, los que muestran que no hay "errores" infantiles —entendidos como violación de reglas de la GU— durante la adquisición del lenguaje. [3]

Argumentos de base empírica como los señalados apoyan la hipótesis fuerte de Chomsky: hay un conocimiento de las reglas gramaticales, con independencia de su capacidad de actuación. Ahora bien, qué quiere decir que hay un "conocimiento" de tales reglas, sobre todo, si lo comparamos con lo que se entiende por "conocimiento" en filosofía.

En algunos textos, como *Reflexiones sobre el lenguaje*, afirma que si utilizamos el término "saber" como "conocimiento conciente de", que es la noción más general, entonces el conocimiento de la lengua requiere de un nuevo vocabulario técnico (sobre todo, porque las reglas y principios gramaticales están lejos de ser formulables por los hablantes). En otro texto, *Rules and Representations*, introduce el término "cognize" (cognoscer) para referirse al conocimiento gramatical, a diferencia de "know" (saber en sentido estricto).

Si nos atenemos a esta versión, si sabemos en sentido estricto, también "cognoscemos". En los casos del inglés ejemplificados por Chomsky, "the candidates wanted each other to win" y "the candidates wanted mo to vote for each other", el hablante sabe el significado de la primera afirmación y de la segunda, así como el carácter "mal formado" de la segunda. Sabe que hay afirmaciones gramaticales y otras que no lo son, a la vez que "cognosce" el sistema de reglas de donde deriva aquel saber. En sus palabras

"cognocemos la gramática que contribuye al uso correcto de nuestra facultad de lenguaje (...). Y finalmente, "cognoscer" el esquematismo innato, junto con sus reglas y principios..." [4]

En buena medida, las reglas básicas de la gramática no son accedibles a la conciencia y lo que sabemos del lenguaje deriva del "cognoscer" las reglas. Más aún, lo que sabemos es una porción dispersa y mal definida de lo que "cognoscer" es.

El término "cognoscer" parece sinónimo del término "saber implícito" o "tácito" utilizado por Chomsky en otros textos, y hace referencia tanto al conocimiento de que dispone el niño sobre la GU, como al conocimiento del adulto de la gramática de estado final. También el término "competencia" puede considerarse sinónimo del término "saber implícito". La cuestión sigue siendo cómo precisar su significación.

Una primera aproximación nos permitiría distinguirlo del "saber cómo" al que ha sido asimilado por ciertos filósofos. Así, G. Harman [5] sostuvo que la competencia lingüística era un tipo de "knowing how" o habilidad, claramente distinguible del conocimiento del lingüista sobre las reglas, un tipo de "saber qué". Para Harman, la competencia es un conocimiento de cómo "hacer algo", en este caso distinguir enunciados ambiguos o los que no son aceptables. Por el contrario, Chomsky habría confundido el "saber cómo" con el "saber qué", el conocimiento de enunciados inaceptables con el conocimiento de reglas. En resumen, habría proyectado a los hablantes, que sólo tienen habilidades lingüísticas, el saber gramatical de los lingüistas.

Por su parte, Chomsky rechaza la identificación del conocimiento lingüístico con una habilidad (del tipo "andar en bicicleta"), en principio porque no hay razones para considerar a esta última como una representación mental. Hay una distancia insalvable entre un sistema de reflejos condicionados y un sistema abstracto de reglas. Y si se considerara que se requiere un conocimiento de leyes para poder efectuar una habilidad, ello es insostenible, en el caso que se identificara el conocimiento lingüístico con una habilidad, sencillamente porque no se las necesita para explicar una habilidad. Por el contrario, es plausible la atribución del conocimiento de reglas si ello contribuye a explicar la actuación lingüística. En esta versión, "cognoscer" parece significar que se dispone de reglas que posibilitan la comprensión y la actuación lingüísticas. Por lo tanto, la capacidad para hacer distinciones gramaticales no se confunde con una habilidad, y la descripción de ambas en forma de "saber cómo" oscurece la distinción.

Se podría ahora hacer la pregunta sobre el "cognoscer" en relación al caso de conocer que ha ocupado un lugar prominente en las discusiones filosóficas. Es decir, el caso del conocimiento proposicional.

Como es sabido, la definición standard en filosofía analítica del "saber qué" establece tres condiciones: de creencia, de evidencia y de verdad. Para que una proposición del tipo "hoy nieva" sea un conocimiento, se exige que la proposición en cuestión sea verdadera; que el sujeto crea efectivamente en ella; y que la pueda justificar, es decir, que tenga buenas razones para afirmarla. En este sentido, se podría pensar que si atribuimos un conocimiento implícito al hablante, éste debería cumplir con las condiciones señaladas, en particular la justificación, esto es que debería fundarlo en el aprendizaje, el descubrimiento o la inferencia. Como tal cosa no sucede con las reglas gramaticales de que dispone el hablante, tales reglas no constituirían conocimiento. Además, como una porción de tal supuesto conocimiento implícito es innato, no sería legítimo considerar al innatismo chomskyano como un innatismo cognoscitivo.

Podríamos comentar tales argumentos. En principio, no parecen tan firmemente establecidas las condiciones necesarias y suficientes para que alguien conozca una pro-

posición dada. La versión standard es motivo de una ardua discusión en filosofía analítica: es difícil determinar reglas precisas para el uso de la palabra "conocer", aún cuando los análisis se refieran a expresiones del tipo "x conoce que *p*", donde *p* es generalmente considerada como verdadera; hay dudas sobre lo que se quiere expresar cuando se dice que x está justificado en creer *p*; no se ha aclarado suficientemente el sentido de "creencia" ni su relación con el término "conocer". En particular P. Gettier [6] muestra que la definición tradicional no da razones suficientes para decir que alguien conoce que una proposición dada es verdadera, ya que un sujeto y una proposición podrían satisfacer las condiciones aunque el sujeto no conozca que la proposición es verdadera.

Por otra parte, el conocimiento tácito o "cognize" presenta caracteres diferentes que los presentados en los casos de conocimiento ordinario analizados por la filosofía analítica. El hablante no sabe teóricamente acerca de las reglas que le atribuimos, no puede hacer ninguna afirmación sobre su estructura. No "cree" en las reglas ya que no tiene conciencia de ellas, no sabe explícitamente qué son. Y, obviamente, no puede justificarlas.

Sin duda, el hablante sabe que "the candidates want to vote for each other" es una expresión mal formada, y "cree" en ello. Es decir, que el "cognoscer" las reglas gramaticales involucra un conocimiento proposicional y una creencia. Pero este "saber qué" no da lugar a justificación: distinguir entre expresiones gramaticales y agramaticales no podría provenir de la experiencia, ya que derivan de reglas representadas mentalmente; tampoco constituyen un conocimiento apriori, ya que no tendría sentido decir que el hablante justifica tal elección basándose en argumentos fundados en reglas. Más bien habría que hablar de una relación causal, en el sentido que el funcionamiento de las reglas (en este caso el Principio de Opacidad que pertenece a la GU) explica las distinciones y creencias del hablante.

En síntesis, el "cognoscer" no puede constituir un caso del "saber cómo", porque las reglas y restricciones no son habilidades; tampoco puede ser un caso de "saber qué", porque no hay creencia ni justificación. Por lo tanto, la categorización debida a Ryle en dos tipos de saber es al menos incompleta, al no poder incluir a los sistemas cognoscitivos que operan privilegiadamente en el lenguaje, y quizás en la percepción y la actividad conceptual.

Hasta donde entiendo, el "cognoscer" postulado por Chomsky es un término cuyo significado no deriva, en el contexto de su programa de investigación, de un análisis del tipo aceptado en filosofía analítica, es decir el fundado en la adecuación del uso ordinario de expresiones. Más bien deriva de su inserción en una teoría con pretensiones empíricas, acerca de la comprensión y adquisición del lenguaje. Por ello, debería cumplir con exigencias de legitimación referidas a un modelo de adquisición y actuación que permitiera precisar los caracteres del "conocimiento implícito", lo que aún está lejos de efectivizarse.

La situación es bastante extraña en relación a nuestras ideas sobre el conocimiento. El hablante tiene conocimiento al aplicar de modo inconciente su esquematismo inicial para adquirir una gramática particular, y sus reglas y principios para comprender y producir frases. Habría conocimiento, en tanto sólo bajo esas condiciones no "tematizadas" se produce el saber lingüístico. Por ello, quizás una de las claves de la extraña situación resida en el carácter *inconciente* del "conocimiento implícito". En tal sentido, hay una nítida distinción con las versiones tradicionales de la "accesibilidad" de los contenidos mentales, que podían en principio ser "tematizados" tanto en el racionalismo como en el empirismo, con excepciones como Leibniz. Vale la pena recordar que el contexto en que se despliega la indagación chomskyana no tiene que ver con el paradigma "idea-

cionista" clásico. El esquematismo de las reglas, por ejemplo, no es identificable con "ideas" (carece del status de objeto de pensamiento), ni es intuible, sino que constituye un "programa" abstracto para adquirir una teoría gramatical particular. Incluso, en una línea de pensamiento no mentalista como la filosofía analítica, autores como Pritchard [7] han sostenido que siempre que conocemos algo, también podemos en principio conocer que estamos conociendo. Estableciendo la distancia que separa tales enfoques con la postura de Chomsky, se puede apreciar la novedad para la teoría del conocimiento de un "cognoscer" no conciente, pero que produce efectos en la comprensión lingüística.

Los sistemas explicativos son, en general, inaccesibles "en principio" a la conciencia de los hablantes. En tal óptica, y de modo semejante a lo que sucede, a pesar de fuertes diferencias, en varias ramas de la psicología cognitiva actual, los sistemas abstractos que se postulan para dar cuenta de los comportamientos, se indagan por sus consecuencias en los comportamientos. La doctrina de la "accesibilidad" no parece contar con fundamentos empíricos en estas disciplinas.

Sin duda, podría argumentarse que la noción de "cognoscer" no es un caso central del conocimiento usual y no demasiado esclarecedor, tal como lo hemos presentado. Se podría pensar, con razón, que los casos más significativos de conocimiento ordinario y científico son aquellos que se prestan a un análisis en términos de fundamentación.

Sin embargo, si se admite la perspectiva epistemológica adoptada por Chomsky, la exigencia de justificación por parte del sujeto no es adecuada para atrapar el status y la constitución de los sistemas básicos de los que derivan, por lo menos, ciertas aseveraciones relevantes para el conocimiento lingüístico, y quizás las que tienen que ver con la conceptualización sobre el mundo.

En definitiva, tales formas del "cognoscer" podrían tener valor para una teoría del conocimiento, si ella cambiara su enfoque de los problemas, si modificara su modo de encararlos. En otras palabras, la admisión de que es una pregunta válida —con independencia de la plausibilidad o no de las tesis de Chomsky— el *cómo* se producen los estados de conocimiento y *cuáles* su naturaleza; que los problemas puedan ser examinados, al menos en parte, en términos de estructuras subyacentes; y que tal indagación sea también asunto de investigación empírica y no sólo cuestión de elaboración conceptual, es decir, si se establece una relación más estrecha entre ciencia cognitiva y filosofía. Si es plausible considerar que las estructuras gramaticales o de otro orden cognositivo tienen consecuencias en la producción del saber en distintas áreas, la filosofía no debería desdeñarlas como problemática.

Bibliografía citada

- [1] Chomsky, N. *Reflexiones sobre el lenguaje*, Ed. Ariel, Barcelona, pág. 36.
- [2] Chomsky, N. *Rules and Representations*, Columbia University Press, N. York, 1980, cap. II.
- [3] Chomsky, N. *Rules and Representations*, ob. cit., cap. II, también Hurtado, A., *Teoría lingüística y adquisición del lenguaje*, SEP-OEA, México, 1982, pág. 35.
- [4] Chomsky, N. *Rules and Representations*, ob. cit., pág. 70.
- [5] Harman, G. "Psychological aspects of the Theory of Syntax", en *Journal of Philosophy*, LXIV, 1967.
- [6] Gettier, E. "¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada?", en *Conocimiento y creencia*, F. C. E., México.
- [7] Pritchard. "Conocer y creencia", en *Conocimiento y Creencia*, ob. cit.

El dilema deontológico de la ciencia

Georges Delacre

Desde la antigüedad se reconoce la tensión y hasta oposición existente a veces entre las ciencias y las humanidades, o más generalmente entre la búsqueda del saber y el ideal de la vida buena. En terminología más técnica aunque pedante podría hablarse de antinomia entre el orden epistemológico y el orden estético. O de conflicto entre razón y entendimiento por un lado y sensibilidad y sentimiento por otro. También de la dificultad de reconciliar la objetividad con la subjetividad. En fin, hay muchas maneras de describir o nombrar las distintas facetas de una oposición que en el fondo es única e iniciática, y por tanto sin duda antiquísima, pero que en virtud de los rápidos progresos científico-técnicos de tiempos recientes frente al relativo estancamiento de la sensibilidad, la moral y el derecho ha originado graves problemas contemporáneos como los suscitados, por ejemplo, por ciertas aplicaciones de la física nuclear y de la ingeniería genética.

Adoptando el punto de vista del científico —en particular, más no solamente, del dedicado a las ciencias naturales— podría hablarse, como sugiero en mi título, de su dilema deontológico, formulable en términos de la lógica tradicional como sigue:

Si el científico es estrictamente objetivo, entonces es inhumano, y si no lo es, entonces es infiel a su propósito. Pero tiene que ser objetivo al buscar la verdad, o bien renunciar a su búsqueda si deja interferir factores subjetivos. Por tanto, en ambos casos se expone a la crítica ajena o a los cargos de conciencia.

Desde luego, como es sabido, este tipo de argumento es más retórico que lógico —pero es justamente en el terreno retórico que suele atacarse a la investigación científica, y por otra parte intentaré mostrar que el dilema puede resolverse adoptando una perspectiva que juzgo más razonable.

En este punto cabe hacer dos salvedades. Una, que tal dilema ciertamente no es una constante de la investigación científica sino que sólo se le presenta al científico ocasionalmente —así ha ocurrido históricamente— en casos particulares, sobre todo cuando se trata de una innovación o descubrimiento que tiene aplicaciones prácticas más o menos inmediatas con consecuencias que, en algunas de esas aplicaciones, parecen trastornar el

orden establecido, los usos consagrados o la vida cotidiana de la gente, incluso de un modo personal. Aún así, ello basta para que se trate de un problema muy serio. La otra salvedad es que la formulación que le dí al dilema es exagerada, naturalmente —con el propósito de destacar la oposición, rara vez, si acaso alguna, dada en su forma lógicamente pura.

Expresado de un modo más sencillo y concreto, el dilema deontológico del físico, del químico, el biólogo, etc., consiste en determinar qué obligaciones éticas tiene con la sociedad cuando advierte que el resultado de sus investigaciones o ciertas aplicaciones de las mismas tienen o pueden tener consecuencias perjudiciales para las personas. ¿Debe entonces ceder el imperativo de la búsqueda del conocimiento ante el perjuicio real o posible de individuos o grupos sociales? Merecerían un estudio detallado, por una parte, los casos conocidos del conflicto, muy numerosos y variados, para catalogarlos según el grado conflictivo, según su naturaleza y otros criterios más. Asimismo sería útil, por otra parte, estudiar la legislación y la jurisprudencia existentes sobre la materia. Pero semejantes observaciones de índole empírica arrojarían luz más bien sobre la ciencia aplicada que sobre la investigación pura y no pasarían de ser indicios de la normatividad con la que conviene regir esta última, cuyo terreno propio es el que me interesa en esta disquisición filosófica.

Para la cual me impongo otra restricción más: hasta aquí he presentado el dilema oponiendo indistintamente, aunque podrían diferenciarse, las exigencias éticas y las estéticas (término este último que uso en un sentido amplio) a las aléticas, lo que me propongo seguir haciendo conforme a la tradicional distinción y oposición entre la esfera racional y la esfera irracional, la objetividad y la subjetividad, el ser y la verdad que de él descubrimos al conocer, por un lado, y el valor y lo estimable que intuimos en las cosas o les atribuimos como valores, por otro lado.

Así es, precisamente —sin entrar por lo común en tales distinciones— como ha procedido siempre la llamada “anticiencia” en sus críticas a la gestión científica. Ataques a la ciencia que la acusan de producir efectos perversos, se remontan por lo menos a Grecia antigua, como nos recuerda Pierre Thuillier en un artículo reciente,¹ inspirado a su vez en un estudio de Richard Olson.²

Según ponen de relieve estos autores, ya Aristófanes en *Las nubes* y *Las ranas* se burla, en lenguaje cómico pero al parecer con intención de crítica profunda, de la ciencia o sabiduría de su tiempo según la representaba Sócrates, acusándola de contrariar no sólo la religión sino también las costumbres y los valores tradicionales. Actitud netamente conservadora, pues, enfrentada a la actitud progresista, habrá que decir, de la ciencia. Enfrentamiento que rebrota manifiestamente con el romanticismo, nos dice Thuillier, aunque de manera más sofisticada, pues Rousseau, por ejemplo, no critica ya los hallazgos de la ciencia, sino que hasta la elogia en cuanto enriquece los conocimientos humanos; lo que a Rousseau le preocupa son sus efectos socioculturales negativos. Que es justamente lo que le plantea el dilema al científico que no carezca de alguna sensibilidad moral cuando tiene entre manos una investigación potencialmente conflictiva.

Entre paréntesis, debo confesar que el hecho que llamó mi atención al tema y me puso a reflexionar sobre él fue el furor desatado en el mes de julio en torno al uso de la crotoxina.

¹ Pierre Thuillier: “Les origines de l’antiscience”, en *La recherche* Nº 174, febrero de 1986.

² Richard Olson: “Aristophanes and the antiscientific tradition”, in *Transformation and Tradition in the Sciences* (E. Mendelshon, ed.) Cambridge University Press, 1984.

Quizá sea un caso atípico de conflicto entre intereses humanitarios y gestión científica— a ésta se le pedía una acción positiva en vez de intentar detenerla— pero entre toda la algarabía resultaba claro que quienes insistían en el uso inmediato del presunto medicamento lo hacían impulsados por motivaciones emocionales que dejaban a un lado como irrelevantes las consideraciones objetivas del caso. En la polémica me pareció barruntar hasta implícitas encantaciones mágicas, y en todo caso brilló por su ausencia, en su expresión pública, el frío rigor de la objetividad científica. Mas no me sorprendería que algunos de los protagonistas profesionales del caso hayan sentido la tensión del dilema a que me refiero en carne propia, aunque acaso sin tener plena conciencia de ello.

La leyenda-mito del aprendiz de brujo ilustra bien el eterno conflicto (seudo conflicto, a mi juicio) entre el afán de saber, siempre impulsado por un ideal sobrehumano, y la vida cotidiana del hombre adherido a su condición terráquea y sus necesidades y valores vitales. Muchos hombres de ciencia lo sintieron; Thuiller cita unas palabras de Max Born, el físico, que declaraba escandalizado, en 1965— sin duda pensando en los experimentos de los campos de concentración nazis y también en la creación de la bomba atómica y su empleo en ciudades japonesas— su sentimiento de la oposición de la ciencia, gran conquista intelectual del hombre, a la historia y la tradición, y en consecuencia a la civilización. Cabe recordar también la preocupación y cargos de conciencia que manifestaron por esa época y por consideraciones afines hombres como Einstein y Oppenheimer. Lista que podría ampliarse con otros nombres de científicos conscientes del dilema en que los ha colocado el avance de la ciencia en los años más recientes en diferentes especialidades de la investigación.

Creo que la clave del problema reside en el concepto de objetividad y la indiscutible (a mi juicio) influencia que ejerce sobre la investigación científica el contexto socio-histórico en que ésta se halla insertada.

Por ejemplo, la polémica sobre la crotovina no hubiese ocurrido en el Berlín de hace un siglo (suponiendo un adelanto de la medicina pareja a la actual), como se dio en el Buenos Aires de 1986— por varias razones de índole sociológica que es innecesario enumerar. Y por ambiguo que sea el concepto de objetividad no cabe duda, si nos atenemos a la epistemología contemporánea dominante, que el método de verificación es central para definirlo.

Por un lado, coincido con Wright-Mills cuando escribe que “ha habido y hay diversos cánones y criterios de validez y verdad, y estos criterios, de los cuales depende en un momento dado la determinación de la veracidad de las proposiciones, están, por su parte, legítimamente abiertos, en su persistencia y cambio, a la relativización socio-histórica”.³ Esto es, la metodología de la investigación científica y de la verificación de los resultados que obtiene no es de ningún modo inmutable y ajena al contexto socio-cultural, y también es variable como lo son— aunque en mucho mayor grado— los criterios de lo que es saludable o valioso y hasta vital para el individuo y la comunidad. De tal suerte la relación objetividad-subjetividad, o la antinomia entre orden epistemológico y orden estético, y por consiguiente su conflicto y el dilema que le trae al científico, depende no solamente de las variaciones del segundo término de la relación sino también de las del primer término.

³ C. Wright-Mills, “Consecuencias Metodológicas de la Sociología del Conocimiento”, en Irving Louis Horowitz (ed.) *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento* vol. I, p. 145 de la trad. española.

Dicho lo cual vamos llegando a la idea de que en realidad se trata de una falsa oposición, un conflicto en cierto sentido artificial, que no se funda en posiciones irreconciliables.

Muchos investigadores —afirma Wright-Mills— han indicado de qué manera los conceptos, como reflejo de los contextos sociales, pueden moldear indagaciones que aparentemente tienen libre campo de acción y están fuera del alcance de lo social”.⁴ Es decir que, en resumidas cuentas, en los casos en que se produce un conflicto abierto —casos infrecuentes en comparación con la predominante concordancia del rumbo de la ciencia, por lo menos desde el Renacimiento, con la opinión pública— tal conflicto no obedece a causas profundas, a una antinomia real, sino más bien a causas circunstanciales que en un momento dado hacen quedar en oposición diametral un particular fin del esfuerzo científico y determinados valores vigentes.

Por otro lado, la noción misma de objetividad que sirve generalmente de médula conceptual para definir la ciencia y su propósito, y que se ha constituido en el blanco principal del ataque de quienes impugnan la ciencia por su inhumanidad, los delegados de la anticencia, ese concepto de objetividad —digo— no debe entenderse ingenuamente como una renuncia a todos los valores —vitales, religiosos, estéticos— en aras de la búsqueda de verdades trascendentes. Tal interpretación es caricaturesca. Que pueden convivir la religiosidad, o el ímpetu vital, o la sensibilidad artística con el rigor científico en la investigación de una disciplina en un mismo espíritu lo ilustran muchos casos tan bien conocidos que es inútil mencionarlos. Que la imparcialidad, la abstención de hacer juicios de valor sobre el objeto mismo de la investigación no atrofian la moralidad, la capacidad estimativa, es algo que sólo casos de científicos patológicamente afectados —que por desgracia siempre hay— pueden haber puesto en duda... pero la excepción confirma la regla.

Para concluir me remitiré a Popper, con cuya epistemología coincido en muchos puntos.

En su “Teoría de la mente objetiva”,⁵ Popper analiza la noción de comprensión (*understanding*) y sostiene que es aplicable tanto a las especialidades científicas como a las disciplinas humanísticas —de las cuales sería el método característico según Dilthey y Collingwood entre otros. Rechaza esta teoría, afirmando que “Desde hace tiempo se ha puesto de moda detallar la diferencia entre la ciencia y las humanidades, lo cual ya es fastidioso. El método de resolver problemas, el método de conjetura y refutación, es practicado por ambos”.⁶ Popper encuentra varias similitudes entre el comprender la realidad natural por parte de las ciencias y el comprender al hombre y sus obras por parte de las humanidades, y tales coincidencias lo llevan a declarar que su método de indagación es, en el fondo, el mismo. Aceptada esta premisa, cabe argumentar que si la intención de objetividad existe tanto en la esfera axiológica como en la esfera gnoseológica o epistemológica —lo cual me parece indudable— y el método de indagación en ambas es, en el fondo, el mismo, la separación de una y otra y su ocasional antagonismo son causados por la diferencia de verificabilidad de los “hechos” que suele reconocerse en sus respectivos campos. Quiero decir que por lo común se considera más concretamente verificable —y por tanto más generalmente aceptable— un juicio científico (por ejemplo: fumar es nocivo para la salud) que un juicio de valor (por ejemplo: el divorcio es inmoral). O tam-

⁴ *Ibidem*, p. 148.

⁵ Karl R. Popper, *Objective Knowledge* The Clarendon Press, Oxford, 1974, Cap. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 185.

bién podría decirse que es más difícil lograr un consenso sobre cuestiones éticas o estéticas —sobre las cuales todo el mundo se supone competente— que sobre los hechos y fenómenos de la naturaleza investigados por las ciencias, en cuyo terreno se reconoce la competencia exclusiva de los expertos.

Así, pues, si la intención de objetividad también existe en las esferas éticas y estéticas, y en el terreno humanístico la indagación no opera con un método en el fondo distinto del de la ciencia, podemos concluir que la objetividad no está reñida con la sensibilidad moral y de otra índole. En tal caso no hay verdadero conflicto entre la investigación científica de la realidad y el imperativo de humanidad que a veces se le opone. Son en principio reconciliables, opuestas en disyunción excluyente a la obligación propia de su vocación y que le impidan cumplir con esta última. En una palabra, no hay dilema irresoluble —sólo se producen conflictos en casos de ignorancia, falta de ponderación o prejuicio.

“La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia”

Jorge Eugenio Dotti (UBA)

1. Proponemos una interpretación del significado que, para la constitución de la doctrina crítica, tendría la discutible y discutida distinción entre “juicios de percepción” (JP) y “juicios de experiencia” (JE). Entendemos que las dificultades conexas a estas nociones no son circunstanciales, sino que invisten la estrategia general de Kant para la legitimación del conocimiento científico.

Kant presenta esta distinción en 18 a 20 de *Prolegómenos* como una división interna a la clase de los “juicios empíricos”, es decir, de aquéllos que tienen como un elemento originario la percepción o sensación acompañada de conciencia. El criterio para distinguirlos está dado por la intervención o no de la síntesis categorial, con la consiguiente delimitación de los ámbitos de validez respectivos: subjetivo en un caso, objetivo en el otro. Los JP se limitan a expresar el “estado de ánimo” de un sujeto que enlaza representaciones perceptivas según las vicisitudes —no generalizables— de un procedimiento asociativo. La instancia extra-psicológica presente en este tipo de enlace contingente de percepciones está dada por las conectivas lógico-formales, que prescinden de todo lo relativo al contenido. Pero, precisamente por esto, ellas son incapaces de conferir a la “materia” de las representaciones los rasgos de objetividad que exige la noción de “experiencia”. Simplemente garantizan la solidez formal del JP, que resulta armado a partir de la “comparación” y la “abstracción”. Consecuentemente, su capacidad cognoscitiva se agota con la remisión a un estado subjetivo.

El JE, por su parte, es el resultado de una transformación que sobreviene en la unidad contingente de las percepciones cuando éstas pasan a estar enlazadas por las categorías en una “conciencia en general”, y no meramente en una conciencia empírica. Ello no conlleva la anulación de los nexos lógico-formales y asociativos, sino más bien una complementación indispensable, a través de la cual, es decir: gracias a las funciones lógico-transcendentales, la unidad subjetiva de representaciones adquiere objetividad.

2. Si la presencia o ausencia de las categorías es el divisor de aguas entre los dos tipos de juicios empíricos, el primer aspecto de la dificultad interpretativa que ello pre-

senta es la desarmonía entre este planteo y la noción crítica clave, a saber, la de la prioridad de la síntesis trascendental determinante, respecto de toda actividad representativa.

La relación misma que Kant establece entre los JP y los JE en el texto de 1783, como entre un "antes" y un "después" de la función sintético-categorial, aparece como altamente problemática. Pues la cuestión en juego por detrás de esta letra es qué significado pueden tener los JP entendidos como una suerte de base discursiva consolidada pre-categorialmente. Esta línea argumentativa, que admite la formación de representaciones significativas para la conciencia (aunque privadas de referencialidad objetiva) sin las categorías, lejos está de ser anómala. Por el contrario, pertenece a la misma familia de textos que el §13 de la *Crítica de la razón pura* y, sobre todo, que el §19 de la misma obra, donde Kant distingue entre una "unidad subjetiva" y una "unidad objetiva de la conciencia". Pero ello no disminuye la tensión con que entra con la otra línea doctrinaria, que afirma la prioridad absoluta de la síntesis *a priori* para toda representación, en cuanto condición trascendental tanto de la intuición como del pensamiento presente en la experiencia (tal como leemos en A 94: B 126 de la primera *Crítica*).

Pero además de esto, la posición que Kant sustenta en el tratamiento de los dos tipos de juicios empíricos y en el de las dos unidades de la conciencia, no parece poder plantear una alternativa radical a una tesis filosófica que él combate expresamente. Esto es, no se contrapone vigorosamente a la admisión de percepciones atómicas o unidades representativas simples y originarias, presintéticas, a partir de las cuales se construiría la experiencia recurriendo exclusivamente a procedimientos asociativos y a la salvaguardia de la coherencia formal del discurso.

Para Kant, en cambio, la experiencia nunca nos presenta una *pars ultima* indisoluble en componentes representativos. Todas nuestras representaciones son *composita* resultantes de un enlace "previo". Ninguna afección nos da testimonio de este enlace en su pureza, el cual resulta entonces puesto por el sujeto con su facultad espontánea. Y es esta afirmación de la prioridad de la síntesis trascendental lo que no puede armonizarse sin fricciones teóricas con la idea de una clase de juicios anteriores a, e independientes de la acción categorial.

3. Nos adentramos en los problemas hermeneúticos de estos textos si nos preguntamos qué alcances tiene la noción de "objetividad", que es el logro de la transformación que las categorías imprimen a la unidad subjetiva de la conciencia. En este sentido, creemos encontrar una suerte de confusión o, mejor, indistinción de planos en el razonamiento kantiano. Si bien esta objetividad garantizada por la Deducción trascendental no puede ser otra que la, digamos, estructura formal básica de la experiencia (la *natura formaliter spectata*), Kant parece abrir el camino a la posibilidad de que la universalidad y la necesidad así legitimadas se extiendan incluso a los contenidos particulares de los juicios en cuestión. Con lo cual la objetividad *fuerte*, el armazón trascendental de la experiencia, pasaría a cubrir algo más que ese nivel básico y formal, que Kant designa como el del "objeto en general". Dicho de otro modo: la inmutabilidad propia de la objetividad categorial resultaría de alguna manera extrapolada del nivel "en general" a otro, que podríamos llamar el de la *objetividad en particular*.

Llevado por su afán de justificar el conocimiento en todos sus planos, por ende también en el de las ciencias particulares con sus juicios sintéticos *a posteriori*, Kant ensaya —ya en este estadio de la Lógica trascendental— una legitimación que no se detiene (o parece no detenerse) en la objetividad en general. Es como si las categorías estuvieran cargadas con una responsabilidad excesiva: ser el respaldo trascendental no sólo de la estructura formal básica de la experiencia, sino también del proceder, y de la consiguien-

te estructura, de las ciencias respecto de sus contenidos, *i.e.* de la sistematización de las objetividades particulares en cuerpos de conocimiento. En resumen, es como si Kant considerara que la Deducción trascendental puede dar cuenta también de la formulación de leyes empíricas. Con lo cual, los JE terminarían gozando de una estabilidad, en lo que hace a sus contenidos mismos, que no les corresponde.

4. En nuestra opinión, la temática de la cual el nexo JP/JE no está dando, quizás, la expresión crítica más adecuada, es la del pasaje de la experiencia vulgar a la ley científica. Pues si bien el problema epistemológico de la conformación sistemática del conocimiento como ciencia particular forma parte de las cuestiones que debe resolver una Lógica trascendental en sentido kantiano, no es una tarea propia de ese capítulo llamado "Deducción trascendental". Pese a ello, Kant lo estaría intentando al tratar la cuestión de la validez objetiva de las categorías, lo cual vuelve su razonamiento al menos ambigüo.

El ejemplo clásico es el de los §20 y §29 de *Prolegómenos*: con un JP enunciado que percibo que el sol calienta la piedra; con un JE enunciado que el sol es la causa del calentamiento de la piedra. Aquí la aplicación o el "agregado" de la categoría de causalidad transforma la asociación contingente en ley. Gracias a la síntesis *a priori*, la "regla empírica /.../ se considerará en adelante como ley, y no como una ley que valga sólo para los fenómenos, sino que vale para ellos en consideración a una experiencia posible, lo cual requiere reglas universales y, por tanto, necesariamente válidas" (*Prolegómenos*, §29).

La urgencia teórica por legitimar el conocimiento científico *in toto* parece llevar a Kant a presentar la función categorial como capaz de satisfacer las exigencias no sólo de la objetividad en su sentido más general, sino también las de una, digamos, lógica de la investigación, exigencias ligadas a la objetividad en particular. Pero esta afirmación ultrancista de la prioridad de la síntesis y de una excesiva potestad legislativa de las categorías, deja sin explicar cuál es la legitimación trascendental *específica* del pasaje de un tipo de representaciones (las "vulgares") a otras (las "científicas"), teniendo en cuenta que *ambas* satisfacen los requisitos de la objetividad en general, es decir, que ambas tienen a sus espaldas la misma función *a priori*.⁶ Dicho de otro modo: esta línea argumentativa, genuinamente crítica y vigorosa en la polémica anti-asociacionista, no resuelve la justificación trascendental de la constitución del conocimiento no ya como juicios empíricos objetivos en general, sino como cuerpos sistemáticos de informaciones particulares, *i.e.* de las ciencias como sistemas de teorías provisorias y perfectibles.

5. Según la otra línea, en cambio, sin las categorías es posible tener representaciones significativas, aunque no objetivas. A la función categorial le cabe, entonces, respaldar trascendentalmente el pasaje de la doxa (instancia de la opinión subjetiva, expresable en fórmulas como "siento" o "me parece", etc.) a la episteme (expresable en la fórmula "es" o "es causa de", etc.). La legitimación de *este* nivel peculiar del conocimiento, la configuración de las ciencias particulares, quedaría ya resuelto en el ámbito de la Deducción trascendental.

Pero el problema que —a nuestro entender— presenta este razonamiento, o al menos su copresencia junto a la otra línea argumentativa en un mismo estadio de la Lógica trascendental (el de la validez objetiva de las categorías) es, primero, que no impugna de raíz el planteo humeano, y, segundo, que no logra determinar con precisión dónde acaba la capacidad legisladora de la síntesis determinante. O, para decirlo más prudentemente: el texto de Kant deja traducir una incertidumbre o ambigüedad, en virtud de la cual no queda claramente excluida la intervención categorial en un ámbito (el que hemos llamado de la objetividad en particular), donde la regularidad necesaria es la que impone la idea de "sistema" y donde la universalidad es relativa y provisorio.

El dilema parece ser: o bien queda inexplicada la especificidad de la ciencia frente al saber vulgar, es decir: permanece sin legitimación trascendental específica la diferencia entre el “es” y el “me parece”; o bien se pone en peligro la perfectibilidad y provisoriedad de los conocimientos sistematizados como ciencias particulares.

6. Concluimos observando que, para profundizar su argumento trascendental, Kant debe dar cuenta de la función trascendental no-determinante, que legitima el “ascenso” —valga la metáfora— de las representaciones válidas para el observador individual a las representaciones que valen como leyes particulares, esto es, como juicios sintéticos *a posteriori* cuya universalidad específica no es reducible a la que imponen las categorías, si bien también están sometidos a ella.

La tarea que la distinción JP/JE plantea, pero que la Deducción trascendental no puede dejar abierta, es la de fundamentar *a priori* la universalidad débil de las leyes empíricas. Una debilidad, recordemos, que es la garantía del progreso del conocimiento. Los pasos siguientes en este camino hacia el cumplimiento de la intención crítica los dan la misma *Crítica de la razón pura* en el “Apéndice” a la Dialéctica trascendental y, ante las insuficiencias de este tratamiento, las consideraciones sobre el juicio reflexionante en la *Crítica del Juicio*.

El *Cratilo* de Platón: nota
acerca de la noción de *eponimia*

María Luisa Femenías

I

Este trabajo no intentará abordar en profundidad ninguno de los muchos y muy complejos problemas que plantea el *Cratilo* —creemos que no es el lugar adecuado para ello— sino, más bien, pretende mostrar un posible camino hacia la superación de la disyuntiva que, en el marco de la oposición *physis-nomos*, parece quedar abierta aún al término del diálogo. Recordemos que a partir de 438 a-439b la propuesta socrática es de ir directamente 'a las cosas', es decir acceder a la realidad sin mediaciones. Y, bien sabemos cuál es el sentido que la noción de 'realidad' tiene para Platón. Creemos, pues, que se refiere al ámbito de lo-en-sí: las Ideas. Es en base a esa introducción en el diálogo del ámbito de las formas que nos proponemos ofrecer algunas consideraciones acerca de la relación lenguaje-realidad o, tal como se recorta en el *Cratilo* esta cuestión, la relación entre el nombre y aquello a lo que el nombre refiere, con la consecuente cuestión —la que nos interesa especialmente— de la validez de dicha nominación. Resumiendo: qué garantiza el nombre correcto de cada cosa, tal el problema que intentaremos abordar. En este sentido apelaremos a dos nociones: la de *homonimia* y la de *eponimia*, que juegan —a nuestro entender— un papel fundamental en la obra platónica, sin que cuenten con un tratamiento especial y exhaustivo en ninguno de los trabajos que conocemos. Es por ello, que haremos un rastreo del uso de ambos términos a partir del cual mostraremos la importancia que la *eponimia* juega en la relación nombre-cosa-Idea.

II

Presentada así la cuestión, permítasenos hacer, en primer término, un brevísimo resumen del diálogo que nos ocupa. Es sabido que el mismo se inicia con una invitación de Hermógenes —defensor de una concepción convencionalista del lenguaje— a Sócrates para que tome parte en la discusión que él mismo y Cratilo —defensor de la posición que

supone a los nombres exactos por naturaleza— han venido sosteniendo. Como dijimos el tema del diálogo no se refiere a la exactitud del lenguaje en general sino sólo a la de los nombres. La posición de Sócrates parece tender primero, a la refutación de la teoría convencionalista (385a-428b) y luego, al análisis y refutación de la teoría del lenguaje natural (390 a -427 d). Ya a partir de 390 d aparece como plausible la figura del *artesano de los nombres*, aquel que fijara el nombre que cada cosa tiene por naturaleza, es decir, el que es capaz de aplicar un nombre-en-sí a las cosas particulares. En este sentido, es claro que Sócrates no se enrola en ninguna de las posiciones mencionadas, aunque por momentos haga uso de argumentos de una u otra teoría en detrimento de la opuesta. La teoría del lenguaje ideal parece jugar las veces de trasfondo de la discusión, cuyas bases están esbozadas al inicio del diálogo (385 a- 387 d). Tras el largo análisis de las etimologías de los nombres (391 d- 421 c) se inicia la búsqueda de los *stoicheia* de los nombres y su relación de *mimesis* que revelaría que “el nombre es la imitación del cómo es cada uno de los seres, mediante letras y sílabas” (422d). De la revisión de lo dicho (428b-435 d) surge la crítica a la teoría naturalista del lenguaje y el esbozo de un nuevo punto de partida (435d-440e): el nombre como “manifestación de los seres”. Estos seres pueden llevar a engaño, por lo tanto es necesario un “conocedor” para dar el nombre adecuado: es decir nuevamente aparece el *nominador* de la realidad, aquella realidad que supera el continuo flujo. Así, casi al final del diálogo, el dilema ante el cual Sócrates coloca a Hermógenes es (a) renunciar al conocimiento de la realidad o (b) conocerla a través del lenguaje. Sócrates pregunta a Hermógenes en referencia a este punto:

“... es que no hemos acordado muchas veces que los nombres *bien puestos* son parecidos a los seres de los que son nombres y que son imagen de las cosas?” (439 a 4)

E inmediatamente agrega:

“Si bien es posible conocer las cosas a través de los nombres, pero también por sí mismas ¿Cuál será el más bello y claro conocimiento?” (439 a 8)

La respuesta obvia es que parece forzoso partir de la realidad, y no del lenguaje. Pero partir, para conocer, de la realidad tal como Platón la concibe, implica una tarea ardua y superior a las fuerzas humanas. No obstante hay “que conocer y buscar los seres-en-sí-mismos, más que partir de los nombres” (439 b 5), es decir, hay que considerar la cosa-en-sí, la Idea (439 d 2), que no deviene y no abandona nunca su propia forma (439 e 4).

Esta necesidad de investigar la ‘justeza’ de los nombres, parece estar relacionada por un lado con el problema del conocimiento y, por otro, con la posibilidad del discurso falso (390 d ss), problema retomado en el *Sofista* a partir de la cuestión de la predicción (251 a ss). En este trabajo abordaremos al menos una cuestión relacionada con este último punto. Lo que queremos poner en relieve es que para Platón la relación *eponímica*, Idea-cosa, garantiza la adecuación nombre-cosa, mientras que la relación más laxa y general de *homonimia* permitiría la aparición de una falsa adecuación nombre-cosa, o por lo menos una nominación azarosa o casual.

A nuestro juicio la noción de *homonimia* reviste en Platón por lo menos dos significados fundamentales: (a) el que llamaré *homonimia casual* (en sentido amplio o débil) y (b) el que llamaré *homonimia fuerte*. Esta segunda noción es equiparable a la de *eponimia* propiamente dicha o estricta, de uso técnico. Ella pone de manifiesto la relación on-

tológica que une un 'esto' concreto con la Idea de la cual recibe el nombre. Subraya así la relación Idea-cosa-nombre de la cosa, y en consecuencia, el nombre de la cosa como derivado del nombre de la Idea.

III

Llegados a este punto, es necesario que pasemos a los ejemplos tomados de los textos platónicos. El *Lexico Platónico* (Astius, 1836) recoge catorce menciones del término *homónimo* (*Rep.* 330b; *Pol.* 257d; *Tim.* 41c, 52a; *Crat.* 405e; *Teet.* 147d; *Prot.* 311b; *Fedr.* 266a; *Sof.* 234b; *Parm.* 126c, 133d; *Fileb.* 57b y *Ley.* 757 b). La lectura atenta de los pasajes correspondientes permite la siguiente agrupación: (a) *homónimos* que relacionan individuos dentro de un mismo plano, (b) *homónimos* que relacionan 'pares' dentro de diversos planos. Un ejemplo del primer grupo lo encontramos en *Protágoras* 311b2-c. Sócrates interroga al joven Hipócrates que se dirige a aprender con Protágoras acerca de qué estudiará con él, ya que si se dirigiera a estudiar con su *homónimo* Hipócrates de Cos, todos sabrían que intentaría ser médico. Creemos que este pasaje (Crf. con *Crat.* 405e; *Rep.* 330b; *Sof.* 218b por ejemplo), deja en claro que la relación de *homonimia* se da entre dos individuos que *casualmente* llevan el mismo nombre, y que en tanto seres humanos se encuadran dentro del mismo plano ontológico. Respecto del segundo grupo, cabe citar los pasajes del *Tim.* 52a; *Sof.* 234b y *Parm.* 133d. Este último nos interesa especialmente ya que Platón utiliza tanto el término *homónimo* cuanto el de *epónimo*. Es importante señalar también que Platón menciona 47 veces el verbo *επωνομαξω*, 40 el sustantivo *επωνυμια* y 2 el adjetivo *επωνυμος* (Crf. *Astius*). Intentamos clasificar estos usos. Esta clasificación, a diferencia de otras que se han propuesto, (crf. por ej. Bestor, T. "Common properties & eponymy in Plato" *Philos. Quarterly*, 1978, pp. 193 ss), tiene a nuestro juicio un valor operativo a la par que permite ubicar algunos usos de *eponimia* en relación con los de *homonimia*. Respecto de la *homonimia* cabe también considerar (a) un uso débil y (b) un uso fuerte o técnico. Es nuestro propósito mostrar que el uso débil de *homonimia* se superpone al uso débil de *eponimia*, de igual modo que el uso fuerte de *homonimia* hace lo propio con el uso fuerte de *eponimia*. Establecida así la paridad, parece que la *eponimia* es una forma estricta, fuerte o técnica de la *homonimia*. Habiendo trazado este esquema, volvamos ahora a los ejemplos que hemos seleccionado para ilustrar esta cuestión. Tomemos como ejemplo de uso débil (a) *Sof.* 225c2: El extranjero de Elea y el joven Teeteto se hallan en plena discusión acerca de la 5ª definición del sofista, en la que éste aparecerá como erístico o mero disputador. El eleata, en un momento dado de la división, advierte que se han encontrado con una clase diferente de las anteriores a la que no considera digna de un *nombre* especial. El término utilizado, *eponimia*, en este caso no reviste ningún significado especial e incluso se refiere a un arte innominado, señalando así la poca importancia de éste, ya que la dicotomía continuará avanzando por la otra rama. Tomemos ahora como ejemplo de uso fuerte otro pasaje. Se trata de *Fedón* 102 a 10-b3. Fedón relata a Equócrates una conversación previa acerca de los problemas que envuelve la concepción de las Ideas. Fedón señala:

"En la medida en que me acuerdo, después de que se convino esto con él [Sócrates], y que se quedó en que cada una de las Ideas existe y que todo lo demás, al participar de aquellas recibe de ellas su *nombre*, continuó formulando esta pregunta..."

La palabra que nuevamente se traduce por *nombre* es *eponimia*, pero en este caso aparece relacionada con el verbo ἵσχειν en infinitivo presente. Mencionamos esta relación porque tal verbo parece querer subrayar el sentido de *obtener fuertemente* algo. De esta manera la Idea se presenta como el modelo del cual se toma no sólo el nombre sino ‘todo lo demás’. Es decir, si bien se toma el nombre, no parece querer expresarse sólo una relación meramente nominal, sino que la cosa *toma* el *nombre* de la Idea por el hecho —más fuerte— de participar en ella. Sería absurdo que algo participara de la Idea y no recibiera de ella el nombre. Bien cabe la posibilidad de compartir un nombre sin que exista relación de participación (*homonimia* casual o débil). Esto subraya la ligazón entre Idea y cosa sensible, y esta ‘ligazón’ no se refiere a un simple compartir nombres. A este sentido de *eponimia* lo llamaremos fuerte o estricto, es decir *eponimia* propiamente dicha. Esta noción parece estar en relación con la participación μεθεξις o la presencia παρουσια. Sabemos que la cosa sensible participa de la Idea (Cfr. *Parm.* 132d; 141d; 151e; *Sof.* 259a para constatar diversos usos de μεθεξις y *Fed.* 100d; *Lis.* 217e, 218c; *Gorg.* 497e, 498d; *Sof.* 247a y *Rep.* 347 e en referencia a παρουσια) pero nunca se da la relación inversa. Así entendida la *eponimia*, solucionaría —al menos en lo inmediato, ya que el conflicto recae ahora sobre la noción de participación-presencia— la relación entre el plano lingüístico y el ontológico, ofreciendo un cierto criterio de adecuación nombre-cosa. ¿Cómo sabemos que el nombre de la cosa es el adecuado? se preguntaba Sócrates en el *Cratilo*. La relación fuerte de *eponimia* permitiría esbozar una solución al problema estableciendo una relación no meramente nominal entre Idea-cosa. Este desplazamiento del problema a la noción de participación vuelve a plantear el interrogante quizá en otros términos: cómo sabemos cuándo algo participa realmente de la Idea; cuál es el criterio para diferenciar una mera relación *homonímica* de una *eponímica*?

Pero volvamos ahora a la relación de *eponimia*. Su asimetría se marca en el hecho de que desde la Idea, es decir a partir de ella, la cosa sensible recibe el nombre adecuado. Si esto es así, el lenguaje parece ser el puente regio que lleva desde el particular concreto al en-sí, la Idea, ya que a partir del nombre de la cosa se podría alcanzar la Idea a la que dicho nombre se aplica paradigmáticamente. Un pasaje paralelo es *Parménides* 130e5-131a2. Parménides discurre con el joven Sócrates acerca de las dificultades que entraña la admisión de que las Ideas son separadas. Dentro de este esquema general le pregunta:

“Dices que crees en la existencia de las formas, y que las cosas por el hecho de participar en ellas son *epónimas*; la participación en la semejanza las hace semejantes, en la grandeza grandes, en la belleza y la justicia, bellas y justas?”

Nuevamente encontramos el verbo ἵσχειν, fortaleciendo el sentido de que los particulares se nombran derivativamente y la participación ‘garantiza’ la adecuación del nombre, es decir la *eponimia* propiamente dicha. Conforme a lo expresado en el pasaje, los particulares sensibles son nombrados según las formas, pero junto con este *nombre*, el particular concreto parece recibir las notas características que le permiten ‘usufructuar’ con pleno derecho de tal nombre. Participa de la Idea, en consencuencia recibe su nombre. Se subraya así la relación ontológica que liga ambos planos. Este mismo marco de referencia nos permite ubicar el controvertido pasaje de *Parménides* 133c 8-d5. A propósito de la cuestión de la cognoscibilidad de las Ideas, Parménides señala:

“... las Ideas son lo que son en relación mutua unas con otras; es en esta relación

que ellas son lo que son; y no respecto de una relación que corresponde a modo de copias, u otra cosa, a aquello que participa de ellas y a las que damos *eponímicamente* aquel nombre. Estas /cosas/ relativas a nosotros a su vez, son *homónimas* a las primeras y es en esta relación mutua que son ellas mismas...”

Platón nos ofrece en este complejo pasaje tanto la noción de *homonimia* como posesión de un nombre en común, cuanto la de *eponimia* como posesión de nombre por *participación* en la Idea. En el primer caso, parece resaltar el aspecto lingüístico, es decir la comunidad de nombres, pero para mostrar que ésta no es casual apela a la noción de *eponimia* que subraya un tipo de relación fuerte. La *eponimia* no se refiere —estrictamente hablando— al nombre que comparten la cosa y la Idea, sino al modo de relación (participación, sea ésta lo que fuere) que une estrechamente la cosa sensible con la Idea, y es a consecuencia de esta relación que la cosa obtiene su nombre. En tal sentido, puede decirse que los nombres nominan estrictamente hablando *sólo* a las Ideas, y en sentido derivado a las cosas; dichos nombres son adecuados si la cosa participa de la Idea correspondiente. Esta nominación derivativa contempla la posibilidad de nombrar lo múltiple a partir de lo uno. Al mismo tiempo se supera —al parecer— la arbitrariedad de la convención o de la casualidad.

IV

Si lo dicho es así, el planteo parece regresar a un punto clave: sólo el dialéctico o el filósofo sería capaz de conocer, de saber si la participación está dada. El dialéctico, como poseedor de la ciencia, sería el único que podría acceder a la verdad. El sofista, en cambio, el engañador, el creador de apariencias, enseñaría sólo ‘todo tipo de ignorancias’ (Cfr. *Sof.* 232b, 233d, 229a 10).

Nos preguntamos al comienzo de este trabajo qué garantizaba, en Platón, el nombre correcto de cada cosa, tal como se presenta en *Cratilo* esta cuestión. Creemos que la noción de *eponimia* estricta juega un papel de suma importancia para resolver la cuestión. No obstante, dada la cercanía de la noción de *eponimia* con la de *participación*, el problema no ha recibido una solución definitiva. La cuestión que queda abierta es, pues, qué haya de entenderse por participación. El mismo Platón tuvo conciencia de esta dificultad a juzgar por los esfuerzos que realizó en *Parménides* 131 a 4 ss. para explicar en qué consiste tal participación. En *Metafísica* 990 b 25 ss. Aristóteles subraya algunas de las dificultades que esta noción implica. El problema queda abierto, y no es el objetivo de este trabajo intentar siquiera esbozar las cuestiones que involucra. Simplemente queremos recalcar que, no obstante las dificultades que comporta esta noción, si circunscribimos el problema de la relación nombre-cosa-Idea en términos de *homonimia eponimia*, se puede instrumentar un marco viable de referencia dentro de la Teoría de las Ideas.

Uso y abuso de la “argumentación trascendental”

Graciela Fernández de Maliandi

¿Qué es un “argumento trascendental”? ¿Proporciona la filosofía crítica kantiana algún tipo de argumentación que pueda aplicarse en general a la solución de problemas filosóficos? Estas y otras preguntas de similar carácter —todas ellas acerca del *alcance* y la *aplicabilidad* de los “argumentos trascendentales” se han replanteado desde que Strawson publicara *Individuals* (1959) y, posteriormente, su interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* (*The Bounds of Sense*, 1966). Desde entonces distintos filósofos, desde diversas perspectivas, han visto en dichos argumentos propuestas metateóricas, antiescépticas, verificacionistas, autorreferenciales, pragmático-trascendentales, etc.. La orientación de todos ellos hacia Kant, y la primera *Crítica*, es, como sugiere Eva Shaper (1984), el *partner* de todas estas reflexiones, aunque muchas de ellas sean fuertemente escépticas con respecto a los resultados del programa trascendental.

Una pregunta que surge casi inmediatamente es ¿hasta dónde se puede llevar este tipo de argumentación sin forzarla más allá de sus límites? Kant mismo parece haber hecho abuso de ella, concretamente en su solución de la *Antinomias*, tanto en las *cosmológicas* como en las *dinámicas*, y en estas últimas en mayor grado. El punto de partida que no debe ser perdido de vista es la precisión kantiana del término “trascendental”, no como un conocimiento de los objetos”, sino de nuestro modo de conocer objetos, en tanto éste sea posible *a priori*” (A11 B25). Lo “trascendental”, como señala Hintikka (1972) “indica el proceso de nuestro llegar a conocer los objetos del conocimiento en cuestión”. Un argumento puede ser llamado “trascendental” “si su conclusión es una afirmación concerniente a ese proceso. Si se sigue el criterio propuesto por Hintikka, Strawson comete en *Individuals* lo que he llamado “abuso de la argumentación trascendental” al concluir, como lo hace, que “dada una cierta estructura de nuestro esquema conceptual de identificación de particulares, se sigue de ello que los cuerpos materiales deban ser los particulares básicos” (1959,40).

En términos generales, consideraré “abusos de la argumentación trascendental” aquellos argumentos (o partes de argumentos) que, a partir de la descripción de la estructura del conocimiento, o de la razón, extraen consecuencias empíricas, metafísicas, ontológicas, etc. En la tercera antinomia —un ejemplo clave de los usos lícitos e ilícitos de la argumentación trascendental— Kant pudo haber sostenido válidamente que era necesaria una reduplicación de los “puntos de vista” del problema de la libertad si se lo enfocaba desde la razón teórica o desde la razón práctica. Pero de allí extraer la consecuen-

cia de que libertad y determinismo fueran compatibles y verdaderos ambos, constituye un abuso de dicha argumentación.

Si se respeta el límite de lo “*trascendental*” en el sentido de un “conocimiento del conocimiento” (y no un conocimiento de “objetos”) creo que la *Deducción Trascendental* cobija 1) el “corazón” de los “argumentos trascendentales”, 2) la premisa a la que sólidamente estos se aferran, y 3) el conjunto de problemas metafísicos a los cuales puede aplicarse lícitamente esta estrategia argumentativa. Para empezar, la DT marca el ámbito propio en que deben desenvolverse los argumentos trascendentales, que es el de la *quid juris* y no el de la *quid facti*. Esto significa: ¿con qué derecho aplicamos conceptos para los cuales no podemos exhibir una prueba ostensiva? Pero significa también que el mundo empírico (o nuestro conocimiento de él) no se va a ver afectado por nuestra investigación. A partir de ella no podremos afirmar ninguna propiedad de aquel, no obtendremos ningún “conocimiento” en sentido estricto, es decir calificado temporalmente.

El núcleo de la argumentación trascendental en la DT se presenta como una *prueba* y también como una tarea, esta es: probar que hay conceptos *a priori*, que hacen que algo pueda ser pensado como objeto *en general*. Observemos que en este ámbito estamos en lo que Quine señala como “*teoría de fondo*” de la ontología, y el desafío de Kant es probar, mediante argumentación trascendental, que no hay relatividad en la elección de la “teoría de fondo” (o, más bien, que no hay ninguna “elección”) y que la “teoría de fondo” y la “teoría objeto” son inseparables una de otra. Esta es la premisa de la que pende toda argumentación trascendental: se parte de la base de que todos los conceptos (o categorías) incluyen las condiciones de su posibilidad y, también, las de un posible objeto que les corresponda. ¿Alcanza esta afirmación a constituir una refutación del escepticismo? Barry Stroud ha entendido que Kant y Strawson ven en la DT una refutación al escepticismo. Según este autor los argumentos trascendentales demuestran la imposibilidad o ilegitimidad del desafío escéptico probando que ciertos conceptos son necesarios para el pensamiento o la experiencia. Contra esto opone la concepción *convencionalista*, sostenida por Carnap (1956), quien distingue dos tipos de cuestiones ordinarias empíricas: 1) las que son contestadas *desde* una trama de conceptos, creencias y procedimientos de confirmación y 2) las cuestiones *sobre* esa trama (formuladas, entre otros, por el escéptico o el metafísico). Las cuestiones genuinamente *teóricas* pertenecen al primer grupo. Las segundas son preguntas externas que no pueden ser satisfechas apelando a la evidencia, y son las que conducen a los problemas escépticos. Stroud adhiere a esta interpretación y sostiene que los argumentos trascendentales fracasan al rechazar el desafío escéptico, en sentido que existen objetos materiales fuera de mi conciencia y que éstos continúan existiendo mientras no son percibidos. La estrategia trascendental, por ser una prueba *interna* carece de un *principio de verificación* y por lo tanto es superflua: no alcanza a demostrar la existencia de objetos fuera de mi conciencia porque para ello se requiere de un principio que debe ser, necesariamente, externo a ella. (Stroud, 1969). Stroud, obviamente, no entiende los límites de la argumentación trascendental, en el sentido de que ésta no puede proporcionar ninguna prueba de existencia empírica, pero acierta al descubrir la estructura de la argumentación trascendental como una prueba que intenta ser por completo una prueba inmanente. Por cierto, puede observarse en favor de la DT que si bien carece de un *principio de verificación*, la refutación del argumento escéptico tampoco necesita de éste. El escéptico no duda (en el modo que lo presenta Stroud) de una existencia empíricamente condicionada, sino de la “existencia en general” y la “persistencia de los objetos cuando no son alcanzados por la percepción”. Estos no son de ninguna manera problemas empíricos o “teóricos” en el sentido de Carnap, y no podrían ser resueltos mediante nin-

gún avance del conocimiento. Son o bien problemas “trascendentales”, si son vistos desde la estructura del conocimiento, o bien problemas metafísicos, en la significación “tradicional” de éstos.

La pregunta que todavía no pudo ser contestada —y que quizás no tenga respuesta— es si la DT alcanza a constituir una refutación del escepticismo, no solo en el sentido “metafísico” señalado por Stroud, sino en pretensiones mucho más extendidas, como son las de validez objetiva de los conceptos —la tesis de la *objetividad*—; la afirmación de que hay solo una experiencia, una sola “Naturaleza”, (o para decirlo con palabras de Strawson *un único mundo objetivo*, entre muchos “mundos posibles” y gramaticalmente lícitos) y, finalmente, la afirmación de la originaria unidad sintética de la apercepción, que obra como principio de unidad del mundo objetivo.

En todas estas cuestiones y otras derivadas de ellas (como ser el problema cartesiano de una pluralidad de sujetos fuera de mi conciencia) encuentran un uso lícito y, consecuentemente, un ámbito de aplicación los argumentos trascendentales, según el modelo de la DT, pero también con los distintos enfoques según estos han sido desarrollados. Todos ellos tienen en común la estrategia de “regresión a las condiciones de posibilidad” y desarrollo inmanente de la prueba. Si faltan algunos de estos dos ingredientes entonces no se está en presencia de un auténtico argumento trascendental sino de otro carácter.

Es posible que existan contraargumentos interesantes para refutar los argumentos trascendentales, pero ellos, sin duda no provendrán de la lógica, entendida como una teoría de la deducción. Quien comprende su estructura advierte que ellos no están sometidos al *regreso infinito*, pues apelan a una prueba inmanente, e intentan describir una lógica concreta, la lógica trascendental, como condición material del conocimiento. Por eso los argumentos desde la lógica formal, o desde la metalógica, como los empleados por H. Albert (1978) no son suficientes para refutarlos. En mi opinión para llevar a cabo una refutación de estos argumentos, por lo menos como se presentan en la DT, es necesario atacar el núcleo idealista que está presente en ellos, y volver a separar “concepto” y “objeto” manteniendo una posición realista en sentido metafísico. Pero esto no es fácil, y no lo ha logrado, por ejemplo, Popper mediante su reducción *quasi-naturalista* del *apriori* kantiano. La empresa es en todo caso difícil e invita a colocarse en el mismo plano del lenguaje en el que los argumentos trascendentales tienen su sede.

- ALBERT, H. (1978) “Science and the Search for Truth” en Radnitzky, G. y Andersson, G (ed.) (1978) *Progress and Rationality in Science*, Dordrecht-Holland, Reidel Pub.
- CARNAP, R. (1956) “Empiricism, Semantics and Ontologie”, Appendix A en *Meaning and Necessity* (1956).
- HINTIKKA, J. (1972) “Transcendental Arguments: Genuine and Spurious” *Nous*, vol. I, N° 3.
- STRAWSON, P. (1959) *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen & Co.
- STRAWSON, P. (1966) *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen & Co.
- QUINE, W. V. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- STROUD, B. (1969) “Transcendental Arguments” en Pennelbun T. y Mac Intosh, J. (ed.) (1969) *The First Critique. Reflexion on Kant's Critique of Pure Reason*, Belmont, California, Woodsworth Pub.

Contrafácticos: reversibilidad

Eduardo Héctor Flichman

Comentaré en esta comunicación parte de un trabajo que estoy terminando de poner a punto, acerca de algunos problemas que plantean ciertos aspectos del análisis de David Lewis, de los condicionales contrafácticos, algunos de los cuales inciden a su vez en la teoría de la causación entre eventos, del mismo autor.

La historia del análisis de los contrafácticos está sembrada de discusiones en las que se entrelazan temas fundamentales de lógica y filosofía de la lógica, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia y ontología. Tan complicada red ha sido fuente de innumerables debates que van desde problemas tales como el de las similitudes y diferencias entre los distintos tipos de condicional hasta los problemas acerca de la interconexión entre contrafácticos y leyes naturales y entre contrafácticos y la relación de causación. Los análisis contrafácticos de mundos posibles, surgidos a partir del desarrollo de la semántica de mundos posibles de la lógica modal, permitieron trabajar, no sólo con teorías de la causación, sino con teorías de la probabilidad, de la decisión y de la disposición.

Uno de los análisis más interesantes de los condicionales contrafácticos es el que desarrolló David Lewis en 1973, sobre la base de la teoría previa de Robert Stalnaker, de 1968. Según la tesis de Lewis, dichos condicionales poseen una vaguedad intrínseca que hace muy complicado determinar sus condiciones de verdad. Dicha vaguedad tiene que ver con la multiplicidad de contextos desde los cuales se puede enunciar el contrafáctico. Lewis distingue en su análisis dos problemas. Por una parte, estudia las condiciones de verdad tomando aquellas variables que dependen del contexto, como si ya estuviesen determinadas. Por otra parte, estudia la manera de fijar dichas variables. El primero es su análisis semántico no contextual, en el que la noción de *similaridad comparativa global entre mundos posibles* es una relación primitiva. El segundo es su análisis contextual, en el que estudia la manera de resolver la vaguedad, aunque sólo sea parcialmente, de modo que permita encontrar unívocamente los valores de verdad de los contrafácticos.

Dadas dos proposiciones, A y C , podemos construir un contrafáctico cuyo antecedente sea A y cuyo consecuente sea C : Si hubiese sido el caso que A entonces habría sido el caso que C . Llamaré " B -mundo" a un mundo posible en el que valga B , donde " B " es una constante proposicional. Simbolizaré así el contrafáctico: " $A \square \rightarrow C$ ".

El análisis semántico no contextual de Lewis da la siguiente condición de *verdad*:
 $A \Box \rightarrow C$ es verdadero si y sólo si
O bien (i) no hay A -mundos posibles (en cuyo caso $A \Box \rightarrow C$ es vacuo),
o bien (ii) algún AC -mundo es más similar (a nuestro mundo efectivo) que cualquier $A(\sim C)$ -mundo.

En otras palabras, a partir de cierto grado de similaridad con nuestro mundo, todos los A -mundos (y hay al menos uno) son C -mundos (en el caso no vacuo, que es el que nos interesa aquí).

Lewis deja indefinida, en calidad de primitiva, a la relación de similaridad entre mundos. ¿Cómo determina entonces el ordenamiento de los mundos posibles en relación a su similaridad con el mundo efectivo? Aquí ya no basta con el análisis no contextual, dado por las condiciones de verdad recién expuestas, sino que hace falta el otro análisis: el análisis contextual, sin el cual se hace imposible aplicar aquellas condiciones de verdad. Lewis preconiza un análisis que otros filósofos, refiriéndose al mismo, llaman “análisis milagroso”. Mediante el uso de un tal análisis contextual (o de algún otro preconizado por otros autores) se privilegia una resolución de vaguedad, que corresponde a la elección de uno de entre los múltiples contextos disponibles.

Para Lewis es muy importante fundamentar, excepto en casos extremadamente especiales, la irreversibilidad de los condicionales contrafácticos (en realidad, de la relación de dependencia contrafáctica), porque este autor desarrolla una teoría contrafáctica de la causación entre eventos, la cual debe poder explicar la asimetría de la causación (en todos los casos en que la causación es asimétrica) mediante la asimetría de la dependencia contrafáctica. Ejemplos de casos excepcionales de reversibilidad ocurren para Lewis en mundos que consisten de un solo átomo en el vacío o, en nuestro mundo efectivo, en el borde de un agujero negro, después de la muerte térmica, etc. El concepto de asimetría (así como el de irreversibilidad) que maneja Lewis no es el concepto lógico de relación asimétrica (o irreversible), sino el concepto contingente de asimetría caso (o de irreversibilidad caso) para un gran número de instancias.

La propuesta que expongo en mi trabajo se mantiene dentro del marco de los análisis no contextual y contextual de Lewis. Pero corrige, en el análisis contextual, algunos aspectos que considero erróneos, referentes a la manipulación e interpretación de ciertos temas, que explicaré en seguida. Como consecuencia, llego a la conclusión de que ciertos contrafácticos elegidos por Lewis como ejemplos de irreversibilidad, resultan ser reversibles si se elige para cada uno el contexto privilegiado por Lewis. Este resultado, de ser correcto, echa por tierra la tesis de Lewis de la causación entre eventos.

En la segunda mitad del trabajo, aplico la metodología desarrollada en la primera mitad al estudio de la polémica acerca de si las cadenas contrafácticas son o noativas, siempre desde dentro del marco general del análisis no contextual y contextual de Lewis.

Trataré de resumir el contenido básico de la argumentación que se refiere al problema de la reversibilidad, que es lo único que me permite el tiempo disponible para esta comunicación.

Lewis suele denominar “standard” al contexto privilegiado por su análisis contextual. Los demás contextos se llaman “especiales”. El primero es el contexto natural, fuerte, habitual. Cuando enunciamos un contrafáctico y lo interpretamos en contexto especial, tendemos psicológicamente a abandonarlo y reemplazarlo por el contexto standard, mediante una especie de *switch gestáltico*.

De acuerdo con Lewis, el contrafáctico: *Si el barómetro no hubiese indicado el valor P entonces la presión atmosférica no habría sido P* (1) es falso en contexto standard, mientras que el inverso es verdadero en tal contexto. Ejemplo de irreversibilidad. En cambio, considera que: *Si el barómetro no hubiese indicado el valor P entonces el barómetro habría estado descompuesto* (2) es verdadero en contexto standard (standard o privilegiado). Explica la diferencia entre los valores de verdad de (1) y (2) porque, dicho de manera no rigurosa, un mundo posible muy similar al mundo efectivo en el que el barómetro no indica el valor P por estar descompuesto, es más similar al mundo efectivo que uno en el que no indica el valor P por ser otra la presión atmosférica. Es un milagro mayor modificar la presión atmosférica que descomponer un barómetro.

Sin embargo yo intento mostrar que cada uno de los contrafácticos (1) y (2) tiene su propio contexto standard, que *no* es el mismo para ambos, de modo que ambos son verdaderos en su propio contexto standard, a pesar de que (1) es falso y (2) verdadero en el contexto standard de (1) y (1) es verdadero y (2) falso en el contexto standard de (2). De ese modo resulta que tanto (1) como (2) son contrafácticos reversibles (en contexto standard propio). De este modo se elimina la posibilidad de explicar, mediante la asimetría contrafáctica, la asimetría de las relaciones de causación: *La presión atmosférica P causó (fue una de las causas de) la indicación P del barómetro* y *El buen Funcionamiento del barómetro causó (fue una de las causas de que) el barómetro indicara P .*

Mi argumento se fundamenta en la siguiente propuesta, que intento defender en mi trabajo: *Dentro del marco del análisis de Lewis de los condicionales contrafácticos se puede mostrar que, por lo general, la resolución standard de vaguedad no queda especificada a partir de la sola enunciación del antecedente. Suele ser necesario enunciar también el consecuente, es decir, el contrafáctico completo, para que dicho contexto quede fijado.* Los contrafácticos (1) y (2) tienen el mismo antecedente; pero sus contextos standard son diferentes.

El ejemplo que uso para desarrollar mi propuesta es el siguiente:

Supongo que el barómetro funciona bien, luego de varias reparaciones. Pero que el meteorólogo ha decidido que si se descompone nuevamente lo tirará a la basura. Por otra parte, supongo que el meteorólogo ha apostado a sus compañeros que la presión atmosférica es P . También supongo que la presión atmosférica es P . Y que el meteorólogo se pone triste cuando pierde una apuesta.

Sean los contrafácticos: *Si el barómetro no hubiese indicado P entonces se lo habría tirado a la basura* (3) y *Si el barómetro no hubiese indicado P entonces el meteorólogo se habría puesto triste* (4). El contexto standard de (3) corresponde a un ordenamiento de mundos posibles tal que en los mundos más similares al mundo efectivo, la presión atmosférica es P y el barómetro está descompuesto, mientras que el contexto standard de (4) corresponde a un ordenamiento tal que en los mundos más similares al mundo efectivo, el barómetro funciona bien y la presión atmosférica no es P .

Una propuesta parecida ha sido hecha por otros autores, como Gabbay y Daniels y Freeman, pero desde marcos totalmente diferentes al de Lewis y totalmente desligada del problema de la reversibilidad y de la relación de causación.

Sobre una presunta inconsecuencia acerca de la noción de función en la doctrina de Frege

Rodolfo Gaeta

En una publicación en la que discute las consecuencias del ambiguo tratamiento que Frege dispensa a los conceptos y a las funciones, Hochberg¹ señala tres maneras corrientes de interpretar la posición de Frege acerca del tema. En primer lugar, se ha sostenido que los predicados son signos incompletos que están conectados solamente con sus respectivos conceptos, en contraste con los nombres, que se conectan por un lado con los conceptos que denotan y por otro con los sentidos que expresan. De acuerdo con una segunda interpretación, los predicados representan (*stand for*) entidades no saturadas, mientras que los nombres y oraciones representan entidades saturadas (objetos), de modo que la distinción lingüística se corresponde con una distinción ontológica. Por último, la tercera interpretación atribuye a Frege el haber extendido la distinción entre sentido y referencia propia de los nombres también a los predicados, de manera que los predicados se refieren a un concepto y a la vez expresan un sentido.²

La formulación que ofrece Hochberg de tales interpretaciones es escueta y hace difícil determinar con precisión hasta donde se oponen. La primera, tal como está expuesta, no permite establecer cuál es el status ontológico de los conceptos, aunque parece negar que se trate de entidades paralelas a los sentidos de los nombres propios. La última contradice a la primera porque menciona dos entidades conectadas con el predicado, una de las cuales es su sentido. La segunda, en tanto, parece compatible con las otras dos, puesto que no advierte que haya inconvenientes en sostener que la distinción lingüística entre expresiones saturadas y no saturadas reproduce las características que cada cual repre-

¹ Herbert Hochberg, "Frege on Concepts as Functions: a Fundamental Ambiguity", *Theoria*, 37, 1971. Reimpreso en H. Hochberg, *Logic, Ontology, and Language. Essays on Truth and Reality*, München-Wien, Verlag, 1984.

² Hochberg atribuye estas interpretaciones a los autores de algunos artículos incluidos en D. Klemke (comp.) *Essays on Frege*, Urbana, University of Illinois Press, 1968, pero no los individualiza.

senta en materia de saturación y sostener, al mismo tiempo, ya sea que los predicados poseen asociado un sentido, ya sea que no lo poseen.

De todos modos, Hochberg estima que las tres interpretaciones simplifican demasiado la cuestión porque no toman en cuenta una ambigüedad implícita en el papel que desempeñan los predicados. El problema no consiste sencillamente en determinar si los predicados poseen o no sentido; además —aduce Hochberg— los predicados se comportan ambiguamente, porque no están vinculados con una sola función sino con dos. Si se simboliza cierto enunciado verdadero por medio de la expresión "F(a)" (donde "F" es el predicado y "a" el nombre de un objeto), pueden distinguirse varios elementos: (i) el objeto a, (ii) el sentido el nombre "a", (iii) la proposición o el pensamiento (es decir, el sentido de "F(a)"), (iv) el valor veritativo de la afirmación, (v) la función F vinculada con la expresión funcional "F". Ahora bien, la función F cumpliría un doble papel: por una parte, F correlaciona el objeto a con otro objeto, la Verdad; por otra parte F correlaciona el sentido de "a" con la proposición expresada por "F(a)". Llamemos "F1" y "F2", respectivamente, a esas dos funciones. La función F1 cumple satisfactoriamente la tarea de correlacionar dos objetos —a y la Verdad— sorteando así la necesidad de postular un nexo o cópula que ligue cierto universal con el individuo a. Pero F2 da origen a una dificultad, porque Frege sostiene también que los conceptos son *partes* de las proposiciones, de manera que la proposición correspondiente al enunciado "F(a)" estaría compuesta por el sentido de "a" y el sentido de la expresión funcional "F". La dificultad surge debido a que —consecuentemente con la actitud adoptada con respecto a la relación predicativa— Frege cree que una proposición no puede estar compuesta por partes que sean todas saturadas. Si todas lo fueran, se produciría en el dominio de los sentidos de las expresiones una situación semejante a la que describe Bradley a propósito de las relaciones. Frege debió verse obligado, entonces, a admitir que el sentido de un predicado, ya sea relacional o monádico, es incompleto.

Así es que Hochberg rechaza una alternativa propuesta por Dummet,³ para quien el sentido de un predicado no es una función ni un concepto, sino un objeto, como ocurre con el sentido de un nombre propio. La réplica de Hochberg se funda, una vez más, en la imposibilidad de que las partes de una proposición sean todas saturadas, pues si el sentido del predicado fuese un objeto, la proposición que identificamos con el sentido de "F(a)" estaría constituida por la yuxtaposición de dos entidades completas, en contradicción con los supuestos de Frege.

Por nuestra parte, coincidimos con el rechazo de Hochberg a la idea de que el sentido de un predicado sea un objeto, porque nos parecen claros los testimonios que indican que Frege no los concebía así.⁴

Pero la admisión de que los predicados cuentan con un sentido incompleto tiene —a juicio de Hochberg— el precio de abandonar la idea de que una función correlaciona entidades saturadas con entidades saturadas o bien aceptar que los conceptos tienen un doble comportamiento: por un lado, correlacionan objetos; por otro lado, se constituyen en partes de proposiciones. Y en ningún caso ambos roles podrían ser cumplidos por la misma cosa. El concepto, entendido como parte del sentido de una oración dejaría

³ M. Dummet, *Frege: Philosophy of Language*, London, Harper & Row, 1973, pp. 268-9, 294.

⁴ Hochberg cita un fragmento de *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 71, que comienza con esta declaración: "Porque todas las partes de un pensamiento no pueden ser completas, al menos una debe ser 'insaturada' o predicativa, de otro modo no podrían mantenerse juntas".

de ser una función. Como parte de una proposición —concluye Hochberg— el concepto se diferencia tanto de F1 como de F2. Y en consecuencia, se justificaría afirmar que los conceptos no son funciones, al menos en uno de los sentidos que Frege otorga al vocablo "concepto".

A nuestro juicio, sin embargo, estas conclusiones no se desprenden necesariamente de los pasajes de la obra de Frege citados por Hochberg. Así, por ejemplo, cuando Frege sostiene que la negación es una función, la considera, al mismo tiempo, como una *parte* de la proposición y subraya que usa esta expresión en un sentido especial, ya que la negación y la proposición negada "... son de clases completamente diferentes y contribuyen de un modo completamente diferente en la formación del todo. Una completa, la otra es completada"⁵: Hochberg interpreta, a propósito del párrafo del cual acabamos de citar algunas líneas, que en tanto se considere que la negación correlaciona una proposición con otra actúa como una función y en tanto la negación sea considerada como una parte incompleta de una proposición es un concepto. Y agrega que si se considera que ciertas funciones correlacionan valores de verdad con valores de verdad, la negación no debe confundirse con una parte de un valor veritativo, pues los valores veritativos no parecen tener constituyentes.⁶ De todos modos, aunque se sortearan las dificultades que pudieran presentarse por el carácter ambiguo de ciertos signos, como en el caso de la negación, en lo que concierne al plano de los objetos, Hochberg sostiene que una dificultad semejante amenaza a la doctrina de Frege en el plano de las proposiciones; pues, como parte de una proposición, el sentido de un predicado no podría ser una función. Al insistir en ello, Hochberg rechaza la opinión contraria de Jackson,⁷ a quien le imputa volver a confundir F1 con F2. Juzga, además, que no vale la pena discutir si el concepto es una entidad que cumple tres roles (como F1, F2 y como parte de una proposición) o bien si se trata de tres entidades.

Sin embargo, vale la pena detenerme en este punto, porque de ello depende la correcta interpretación de la ontología de Frege. Si se acepta la tesis de Hochberg, el universo fregeano presentaría dos categorías principales e irreductibles de entidades. Pero esta clasificación mostraría más bien una distinción entre entidades saturadas y no saturadas; y mientras en la primera categoría habría solamente objetos (entre los cuales se hallarían los sentidos de los nombres propios), en la otra, además de las auténticas funciones, habría entidades que no son funciones: los sentidos de los predicados en tanto sean considerados como parte de la proposición. O, tal vez, debe entenderse que los sentidos de los predicados viene a constituir un reino aparte, diferenciado tanto de los objetos como de las funciones.

Nuestra opinión difiere, sin embargo, de la que sustenta Hochberg. Nos resistimos a aceptar que Frege estuviera impedido de concebir que el concepto sigue comportándose en todos los casos como una función. Aún admitiendo que el predicado puede encubrir más de un modo de conectar entidades, es decir, distintos pares de entidades, ello no excluye que de todas maneras lo que conecta el sentido de un nombre propio con la proposición actúe igualmente como una función. El concepto perdería su condición de correlacionados de objetos si no hubiese dos entidades saturadas que efectivamente pudieran estar vinculadas por él. Pero ese no es el caso, pues el sentido de un nombre propio y la proposición son objetos completos y el concepto establece la relación entre ambos.

⁵ Frege, *ibid.*, pp131-32.

⁶ Hochberg, *op. cit.*, p. 52.

⁷ H. Jackson, "Frege on sense - functions, en Kemke, *op. cit.*, pp. 376-381.

Llama la atención, es cierto, que al mismo tiempo el concepto sea parte del segundo de los objetos mencionados, pero no parece haber ninguna inconsecuencia en ello. Tampoco parece decisivo que el plano de los sentidos, en el que se combinarían los sentidos de los nombres propios con los sentidos de los predicados para formar proposiciones, carezca de una exacta contrapartida ontológica, en la medida en que Frege no postuló la existencia de hechos y de ese modo eludió la posibilidad de que se reconociera en los hechos la presencia conjunta de universales y particulares, aún cuando los primeros no fueran considerados como algún tipo de sustancia. Pero Frege sí tenía razones para postular sentidos y proposiciones; y en este dominio apeló a la distinción entre entidades saturadas y no saturadas.

En realidad, en algunos momentos parece haber estado cerca de creer que existen algo así como hechos compuestos por elementos saturados y no saturados. En "Sobre el sentido y la denotación" sostiene que el juzgar puede interpretarse como "un discernimiento de las partes dentro de un valor veritativo".⁸ y aclara una vez más que usa la palabra "parte" en un sentido especial. Podría argumentarse, tal vez, que se trata de una confusión que lo llevó a proyectar sobre los objetos una distinción que en última instancia no corresponde hacer dentro de un objeto; pero, en todo caso, tampoco sería desatinado replicar que la citada afirmación de Frege surge de su particular concepción de lo que denomina "objetos", dentro de una ontología en la que no se mencionan los hechos.

Es interesante notar, también, que en el mismo texto Frege advierte que una misma figuración de una cláusula que forma parte de una oración puede jugar un doble papel denotativo, pues ciertas cláusulas subordinadas denotan a la vez un valor de verdad y una proposición,⁹ lo cual es indicio, al menos, de que no se le escapó la posibilidad de que una misma expresión se comporte ambiguamente, es decir, de modo que puede cumplir más de un papel, aún en el plano de las denotaciones que le corresponden.

En síntesis, nuestra argumentación pretende establecer que aún cuando Frege no distinguiera claramente en sus escritos la superposición de dos posibles funciones vinculadas a cada predicado —a saber, F1 y F2— ello no autoriza definitivamente a pensar que hubiese estado obligado a reconocer que el concepto, en tanto parte incompleta de una proposición, desempeña un tercer papel en el cual no se comporta como un objeto ni tampoco con una función. En todo caso, si cabe diferenciar F1 de F2 sobre la base de que cada una de ellas correlaciona parejas diferentes de entidades, al menos F2 puede identificarse con una parte (en el sentido que Frege asigna al término) de la proposición por cuanto el ser parte de la proposición no le impide correlacionar el sentido del nombre propio con la proposición misma. Si nuestra opinión es correcta, entonces puede sostenerse aún que las dos categorías básicas de la ontología de Frege son tales que una de ellas sólo contiene objetos, mientras que la otra está integrada únicamente por funciones, pues los conceptos conservan en todos los casos su carácter de ser funciones.

⁸ Frege, "Sobre el sentido y la denotación" (traducción de E. Rabossi y E. Bulygin en T. M. Simpson, *Semántica Filosófica: problemas y discusiones*, Bs. As. Siglo XXI, 1973, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

Percepción y conocimiento

Pablo Sebastián García

Merleau-Ponty, en el punto I de la Introducción a la *Fenomenología de la percepción*, observa que, en principio, podría entenderse por sensación la manera en que algo me afecta y la vivencia de un estado de mí mismo. Así, el gris que me rodea cuando cierro los ojos, o los sonidos que “vibran en mi cabeza” en estado de somnolencia, se asemejarían a lo que podría ser un puro sentir. De manera que la sensación pura sería la vivencia de un “choque” indiferenciado, instantáneo y puntual. Todos los autores están de acuerdo, dice Merleau-Ponty, en que esta noción no corresponde a nada de lo que tenemos experiencia, ya que las percepciones de hecho más simples que conocemos tienen por objeto no términos absolutos sino relaciones. Si tomamos el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo, vemos que todos los puntos de la mancha tienen en común una cierta “función” que hace de ellos una “figura”. La mancha parece hallarse sobre el fondo, pero sin interrumpirlo. Si se objetara que la figura y el fondo, en cuanto conjunto, no son sentidos, sino que lo sentido está dado por cada uno de sus puntos, habría que recordar que cada punto, a su vez, no puede percibirse sino como una figura sobre un fondo. Cuando la *Gestalttheorie* afirma que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que puede obtenerse, no está enunciando, dice Merleau-Ponty, un carácter contingente de la percepción de hecho, sino que se trata de la definición misma de fenómeno perceptivo. Lo percibido se halla siempre en un contexto, siempre forma parte de un “campo”. De manera que una región completamente homogénea no puede ser dato de ninguna percepción. Es la estructura de la percepción efectiva, afirma Merleau-Ponty, la única que puede enseñarnos qué es la percepción. La impresión pura no sólo es imposible de hallar en la experiencia efectiva sino que, además, es imperceptible. La elaboración del concepto de una pura impresión respondería al hecho de que no se presta atención a la experiencia perceptiva como tal sino al objeto percibido. Lo visible se convierte, entonces, en aquello que se capta *con* los ojos; y lo sensible se convertirá, así, en lo que se capta *por medio* de los sentidos. La fisiología, por ejemplo, también empieza situando su objeto en el mundo y considerándolo un fragmento de extensión. Se establece así una teoría del funcionamiento nervioso en relación con la actividad perceptiva. Es inevitable, apunta Merleau-Ponty, que en su esfuerzo general de objetivación la ciencia llegue a representarse

el organismo humano como un sistema físico frente a estímulos definidos por sus propiedades físico-químicas, y trate de reconstruir sobre esta base la percepción efectiva, cerrando así el ciclo del conocimiento científico al descubrir las leyes según las cuales se produce el conocimiento, de manera tal que fuera posible fundar una ciencia objetiva de la subjetividad. Al igual que la teoría del arco reflejo, la fisiología de la percepción comienza por admitir un trayecto anatómico que conduce desde un *receptor* determinado, por medio de un *transmisor* definido, a un aparato "grabador" especializado: se admite aquí que el mundo objetivo confía a los órganos de los sentidos unos mensajes que deben ser transmitidos y descifrados, de manera que reproduzcan en nosotros el texto original. De modo que habría, en principio, una correspondencia puntual entre el estímulo y la percepción elemental. Esta teoría de la sensación compone todo saber sobre la base de cualidades determinadas y nos construye unos objetos limpios de toda equivocación posible, puros y absolutos, que se aproximan más al ideal del conocimiento que a sus temas efectivos. Pero su hipótesis de "constancia", que sostiene que el estímulo, es decir, el objeto, permanece constante en su conexión con los órganos sensoriales, entra en conflicto con los datos de la conciencia, y los fisiólogos y psicólogos que la comparten, dice Merleau-Ponty, deben admitir su carácter teórico. En efecto, en el caso del sonido, por ejemplo, la fuerza, en ciertas condiciones, le hace perder altura; y en el caso de dos figuras objetivamente iguales, la adición de líneas auxiliares puede convertirlas en desiguales. Cuando la magnitud aparente de un objeto varía según su distancia aparente, o cuando su color aparente varía según los recuerdos que tenemos del mismo, es preciso admitir que hay "influencias centrales sobre los procesos sensoriales. Por lo tanto, lo sensible no puede definirse como efecto inmediato de un estímulo exterior. Cuando se intenta probar la ley de constancia, lo fundamental es determinar si, en las condiciones en que el sujeto la experimenta, por ejemplo, la percepción atenta, la concentración del sujeto en un punto del campo visual (como en el caso de la "percepción analítica" de las dos líneas principales en la ilusión de Müller - Lyer), en vez de revelar la sensación normal, estas experiencias no sustituyen el fenómeno original por un montaje excepcional. La ley de constancia, concluye Merleau-Ponty, no puede ampararse en ninguna experiencia crucial en la que no esté ya implicada, y cada vez que creemos establecerla, en verdad la estamos dando por suelta.

Errol E. Harris, por su parte, señala una situación similar de circularidad a propósito de un determinado análisis del fenómeno perceptivo. Al considerar la filosofía de la percepción del empirismo moderno (*Nature, Mind and Modern Science*, Allen & Unwin, Londres, 1962,² capítulo XI), Harris observa que, cuando describimos la estructura de nuestro conocimiento perceptivo, parece obvio que debemos comenzar analizando lo "dado" en la percepción, cuya existencia no es, en principio, susceptible de duda. Pero hay más de un tipo de datos perceptivos, de manera que nos es preciso distinguir entre la aprehensión intuitiva de entes particulares y la aprehensión intuitiva de "hechos". Esta distinción, señala Harris, es originaria de Russel, quien define los hechos como antes que presentan ciertas cualidades y que guardan entre sí ciertas relaciones. Hay complejos formados por entes y cualidades, o entes en relación, y la aprehensión de tales complejos constituye, en la mayoría de los casos, un conocimiento por descripción, mientras que la aprehensión intuitiva directa de un ente particular constituye un conocimiento por familiaridad (*knowledge by acquaintance*). Como señala Price, el primer tipo de conocimiento es una aprehensión de *que* (*apprehension that*), mientras que el segundo es una aprehensión de (*apprehension of*).

Ahora bien, aquello con lo cual tenemos directa familiaridad en toda percepción

es el elemento sentido: en la percepción visual se tratará de manchas de color de forma y dimensión definidas, en la percepción auditiva se tratará de sonidos, etcétera. Estos elementos sentidos son lo que se ha dado en llamar "datos sensibles", y es por medio de ellos que adquirimos, según esta teoría, todas nuestras creencias acerca del mundo material. El realismo ingenuo de sentido común (y aquí podríamos agregar la teoría fisiológica de la percepción que ha descubierto Merleau-Ponty), que toma el dato sensible como algo que forma parte, literalmente, de la superficie de la cosa material efectivamente presente a los sentidos, es desechado ante la fuerza del argumento de la ilusión perceptiva. La teoría causal, según la cual el dato sensible es el efecto producido por la influencia de una cosa material y que, por lo tanto, indica la presencia de su causa, es refutada de la misma manera. Pero, dice Harris, curiosamente, la razón que se da para rechazarla (esto es, la percepción ilusoria) no consiste en que la teoría afirma la existencia de una conexión entre dos términos, uno de los cuales no sólo es desconocido sino también incognoscible, mientras que la conexión causal sólo puede establecerse entre dos términos de los cuales podemos tener experiencia. En opinión de Harris, pues, está demostrado de un modo satisfactorio que los argumentos en que se apoya la teoría causal de la percepción son insostenibles en la medida en que se presuponen la existencia de las cosas (en tanto causa de los datos sensibles), al mismo tiempo que la prueba de que las cosas existen depende de la inferencia causal a partir de los datos sensibles.

De modo que, al igual que en el caso de la ley de constancia del objeto señalada por Merleau-Ponty, la forma circular de esta argumentación nos obliga a desestimar la teoría, más allá de su inadecuada descripción de la percepción efectiva.

La relación de la epistemología con la ciencia

Alicia E. Gianella

En un sentido del término, epistemología es la disciplina que se ocupa de estudiar el conocimiento científico. Existe consenso respecto de esta afirmación tan general, pero no existe en cambio acuerdo respecto de cómo abordar el estudio de la ciencia ni respecto de qué aspectos considerar.

Tradicionalmente la epistemología ha sido considerada una disciplina filosófica, encargada de analizar y evaluar críticamente los productos de la actividad científica. Se la ha considerado una teoría de segundo nivel, o metateoría, porque su objeto de estudio está constituido por teorías científicas, es decir, teorías que pertenecen a un primer nivel porque refieren a un cierto dominio ontológico. Esta caracterización coloca a la epistemología por encima del nivel de la ciencia y ocupada en analizar lo que se produce en el seno de aquella.

Pero en las últimas décadas esta posición se ha visto enfrentada, explícita o implícitamente a concepciones provenientes de las ciencias sociales, principalmente de la psicología y la sociología. Se ha intentado interpretar al conocimiento científico desde una teoría determinada, disputando así el terreno ocupado tradicionalmente por los "filósofos" de la ciencia. Los desarrollos más importantes han provenido del marxismo, del psicoanálisis y de la sicología genética, teorías todas ellas que por su amplio poder explicativo han logrado incluir dentro de su alcance al conocimiento científico mismo.

Estas incursiones han generado una serie de interrogantes: ¿no se transgreden los niveles teórico y metateórico antes señalados?, y si la respuesta fuera afirmativa, ¿qué consecuencias acarrea esta situación?, ¿se produce circularidad?, ¿la autoreferencia genera paradojas?, ¿no se establece una subordinación de la epistemología respecto de una teoría determinada?, ¿no se cae en ese caso en un reduccionismo?

Este conflicto se origina en el hecho de que para analizar y evaluar al conocimiento científico es preciso tomar en cuenta al *sujeto cognoscente*; y puesto que varias teorías científicas se ocupan del sujeto, si son lo suficientemente abarcativas tendrán algo que decir del sujeto de conocimiento de la ciencia. Las teorías del psiquismo en general, como el psicoanálisis de Freud y Lacan, las teorías cognitivas, la sicología genética, así co-

mo las teorías que analizan al sujeto en tanto ser social e histórico que hemos mencionado antes, derivan afirmaciones epistemológicas de sus hipótesis.

Nos proponemos analizar brevemente algunos de los problemas que presentan las distintas posiciones que pueden identificarse en torno de la cuestión de la relación de la epistemología con la ciencia.

Vamos a distinguir cuatro líneas de pensamiento. La primera (I) sostiene que la epistemología es una disciplina filosófica, y en tanto tal deberá rechazar toda incursión de las disciplinas científicas dentro de ella. Una segunda posición (II) defiende una epistemología "interna" a la ciencia, es decir, construída a partir de las teorías científicas, y por los requerimientos que ellas establezcan.

Una tercera postura (III) que es sostenida por algunos filósofos de la ciencia, acepta la utilización de elementos de juicio parciales provenientes de algunas de las teorías de las ciencias sociales de un modo acrítico. Por último, la cuarta alternativa (IV) pretende sostener el carácter filosófico y metateórico de la epistemología, pero requiriendo la incorporación crítica y sistemática de teorizaciones provenientes de ciertas disciplinas científicas.

Este último enfoque constituiría una perspectiva interesante, porque permitiría sortear algunas dificultades en las que frecuentemente se tropieza en la teorización acerca del conocimiento científico.

Enfoque I

La epistemología clásica ha pretendido eliminar de su campo de estudio al sujeto de la ciencia. De esa manera se eliminan también las cuestiones que son al mismo tiempo abordadas por las ciencias sociales. Podemos preguntarnos si es posible teorizar acerca del *conocimiento* científico sin incluir consideraciones acerca del sujeto.

Una de las formas más difundidas de eliminar la consideración del sujeto del campo de la epistemología ha sido a través de la división de los dos contextos: el contexto de descubrimiento y el de justificación, presentada por Reichenbach en su obra *Experience and Prediction*.¹ Para él, el conocimiento científico es en primera instancia una realidad sociológica que comprende al modo en que distintas generaciones de investigadores construyen el conocimiento, se fijan metas, seleccionan los temas a investigar. Pero estas cuestiones pertenecen a las relaciones *externas* del conocimiento, y quedan fuera de la epistemología, ya que ella se ocupa solamente de las relaciones internas del conocimiento, en particular de lo que Carnap denominó *reconstrucción racional* del conocimiento. Es decir, aquello que resulta de haber excluído también de las relaciones internas todos los aspectos psicológicos involucrados: los modos efectivos mediante los cuales los científicos llegan a una idea científica. Todo aquello que tiene que ver con la ciencia entendida como proceso, sean aspectos psicológicos, sociales o históricos, pertenecen al contexto de descubrimiento y son excluídos de la epistemología. Sólo le será de interés la ciencia entendida como producto, separada del proceso que le dio origen.

Son conocidas las críticas que ha recibido esta división. Por un lado se ha señalado que ella no permite analizar los modos reales mediante los cuales se evalúa una teoría, que exceden en general los criterios planteados desde el contexto de justificación. Por otro

¹ Reichenbach, H. *Experience and Prediction*, Chicago, Chicago University Press, 1961, Cap. 1.

lado se ha señalado que aún aceptando la división, no está claro por qué deba excluirse de la reflexión epistemológica todo aquello que pertenece al contexto de descubrimiento.

Una versión posterior que pretende también eliminar del campo específico de la epistemología las consideraciones acerca del sujeto es la teoría de los tres mundos de Popper.² Existe un primer mundo que es el de los objetos físicos, un segundo mundo que corresponde a los fenómenos mentales, subjetivos, y el tercer mundo que es el de las realizaciones humanas tal como se objetivan en sistemas teóricos, argumentos y situaciones problemáticas. Son los contenidos de libros, artículos y revistas. El tema de estudio de la epistemología, según esta versión es el tercer mundo. Lakatos³ coincide con esta consideración y sostiene que hay dos formas de psicologismo: el que reduce el análisis de la actividad científica a los estados mentales de los sujetos reales (el segundo mundo de Popper) y el de los que como Kuhn piensan en términos de una mente "normal" o mente científica ideal, que es una entidad ubicada en el limbo entre el segundo y el tercer mundo. Lakatos comparte con Popper la idea de que el mundo articulado de los conocimientos es independiente de los sujetos cognoscentes, tomados en forma individual o social. Sostiene que la imagen reflejada del tercer mundo en la mente de los individuos o en la mente del científico "normal" es una caricatura del original del tercer mundo. Pero termina reconociendo que no puede entenderse la historia de la ciencia sin tomar en cuenta la interacción de los tres mundos.

Como comentario crítico a esta posición pueden señalarse las mismas críticas que se formulan a toda forma de platonismo, además de una concepción muy restringida del alcance explicativo de la psicología.

Enfoque II

El desarrollo de las ciencias sociales, de la consolidación de sus teorías y de la ampliación de su campo explicativo ha acercado a muchas teorías al campo tradicionalmente reservado a la filosofía de la ciencia, al punto de dar origen, dentro de esas teorías a la propuesta de una epistemología *desde* esas teorías, a una epistemología *interna*. Esta manera de encuadrar la cuestión del conocimiento ha permitido conceptualizar y analizar la producción científica de una manera muy distinta a los análisis característicos de la epistemología enraizada en las cuestiones filosóficas y ha tomado la forma, en muchos casos, de un reduccionismo, donde se explica la actividad y la producción científica desde el marco de las hipótesis de una teoría determinada. En esa dirección hemos mencionado al marxismo, al psicoanálisis y a la sicología genética.

Desde la perspectiva marxista, el conocimiento puede ser considerado como una superestructura cuyas raíces hay que buscarlas en los sistemas de producción. Los conceptos de ideología y de falsa conciencia alcanzan también al pensamiento científico. La primera reflexión en este sentido está dirigido a las teorías económicas, para ser luego generalizadas a otros campos de la ciencia. El historiador del pensamiento económico, Ferdinand Zweig⁴ dice lo siguiente: "... Al atacar la política económica de su tiempo, Marx

² Popper, K. *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1972, Cap. 3.

³ Lakatos, I. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Lakatos, I. y Musgrave A., págs. 179 y sigs.

⁴ Zweig, Ferdinand, *El pensamiento económico*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1954, págs. 19 y sigs.

la señaló como una racionalización de los intereses de las clases dirigentes, y luego generalizó este postulado a su declaración de que las ideas, los conocimientos, el arte, la literatura y la religión son superestructuras sobre la base de las estructuras productivas... Marx aplicó primero a la conciencia pública y *científica*⁵ lo que Freud aplicó más tarde a la conciencia individual, ... y no es que sostuvo que el economista burgués sea un hipócrita o un embustero, sino que las fuentes reales de su ideología de las cuales generalmente ni él mismo se da cuenta, nacen de mucha mayor profundidad, de las creencias y mitos inconscientes relacionados con los intereses de su clase". Y cita un párrafo de Marx en que dice "la ideología es un proceso que el pensador realiza conscientemente, pero con una conciencia falsa. Desconoce los motivos que lo impulsan, ..." (de una carta a Mehring).

Otros autores como Habermas en su *Técnica y Ciencia como Ideología* de 1968, desarrollan esta idea, sosteniendo que la ciencia como fuerza productora debe ir acompañada de la ciencia como fuerza emancipadora.

La función de la epistemología, desde la perspectiva explicativa del marxismo, será la de desenmarcar las formas encubridoras de la ciencia comprometidas con ideologías que reflejan los intereses de clase.

En forma análoga, el psicoanálisis intenta también desenmascarar a la racionalidad y sus productos. Se intenta poner de manifiesto que el verdadero motor de las acciones humanas no es la razón o la inteligencia, sino los impulsos inconscientes; y que aquella presta su colaboración para satisfacer esos deseos inconscientes. Desde esta perspectiva es posible analizar los productos de la ciencia como representaciones simbólicas, como sublimaciones y como racionalizaciones de esas fuerzas. La función de la epistemología, desde la perspectiva del psicoanálisis será la de una acción develadora. La metapsicología de Freud será en realidad una epistemología: es decir, un análisis de lo que el inconsciente proyecta fuera de sí. En particular: las teorías científicas.

J. Lacan, en su peculiar versión del psicoanálisis, permite reconstruir una epistemología. Su discípulo Jacques-Alain Miller, en una de sus conferencias caraqueñas "Elementos de Epistemología"⁶ teoriza acerca del conocimiento científico desde esta perspectiva. Establece inicialmente la diferencia entre conocimiento y ciencia, y sostiene que la relación de conocimiento del sujeto y el objeto es una metáfora de la relación sexual. En la ciencia, en cambio se quiebra esa relación porque construye su propio objeto. A partir de la distinción saussuriana entre el significante y el significado, sostiene que mientras en el discurso habitual el referente del significado es siempre fálico, en el discurso de la ciencia, que tiene elementos comunes con el de la histeria, el referente se ha extinguido. Afirma también que el sujeto impersonal de la ciencia es el sujeto del inconsciente.

Estas epistemologías, tanto la marxista como la del psicoanálisis analizan a la ciencia, no por lo que las teorías expresan a través de sus enunciados, sino más bien por lo que encubren, y las reflexiones metateóricas van encaminadas a develar ese ocultamiento.

Piaget va en otra dirección, aunque tiene en común con las posiciones que acabamos de mencionar la intención de construir una epistemología desde la ciencia. Sostiene que la epistemología debe dejar de ser una disciplina filosófica y constituirse como disciplina científica, como ha ocurrido en muchos casos; en épocas recientes con la lógica.

Afirma que las herramientas que deberá tener esta nueva ciencia son, por un lado la lógica, y por otro la teoría sicogenética y sociogenética, es decir, su teoría acerca de la

⁵ El subrayado es mío.

⁶ Miller, J. A. *Recorrido de Lacan*, Bs. As., Ed. Manantial, págs. 41 y sigs.

génesis y desarrollo de la inteligencia a través de de una sucesión de estructuras. En su *Psicología y Epistemología*⁷ sostiene: "Todas las ciencias humanas y sociales poseen en sí mismas su propia epistemología, ... y si bien la matemática y la física no corresponden a las ciencias humanas, su epistemología y toda epistemología científica entra dentro del dominio de las ciencias sociales, puesto que la formación, el desarrollo y el alcance epistémico de toda ciencia constituyen manifestaciones esenciales de la actividad del hombre y mantienen de hecho muchas relaciones con otras ciencias sociales particulares". La epistemología pasa a constituirse, según esta versión, en una ciencia cognitiva.

Enfoque III

También ha habido epistemólogos que han tomado elementos de juicio de algún área de la psicología o de otras ciencias sociales, y han sacado consecuencias filosóficas de ellos. Pero esos aportes son en muchos casos dudosos. Me refiero tanto al sicologismo de ciertas formas del empirismo, como a autores como Hanson y como Kuhn. Hanson⁸ ha tomado elementos de la teoría de la Gestalt para cuestionar una filosofía de la ciencia que presupone una concepción atomista y especular de la percepción. Su argumentación va dirigida a mostrar que la percepción no es una colección de datos puros y elementales a partir de los cuales se construye el conocimiento científico, sino que tiene "carga teórica". Si bien la tesis de Hanson constituye un avance respecto de la psicología atomista y elementalista presupuesta por el empirismo, no constituye sin embargo una posición bien fundamentada. En ambas concepciones se recurre igualmente a consideraciones esquemáticas y elementales tomadas de la psicología, y no a un cuidadoso empleo de teorías que por su riqueza y complejidad estarían en condiciones de brindar una apoyatura mucho más consistente a una teoría del conocimiento científico.

En un artículo de Oscar Nudler publicado en la revista *Crítica*⁹ se sostiene que la apelación a la teoría de la Gestalt no es suficiente para fundamentar la tesis de que la percepción tiene carga teórica. Aún sosteniendo, como lo hace Hanson, que en la percepción está presente el lenguaje, Nudler argumenta que eso no prueba que sea el lenguaje *teórico* el que actúa en la percepción. Tanto en el caso de las leyes gestálticas como en el de la presencia del lenguaje en la percepción son afirmaciones demasiado generales e imprecisas para sostener la tesis de la "carga teórica" que pretende sustentar Hanson.

Del mismo modo, puede reprochársele a Kuhn el no haber dado una explicación bien fundada del papel que juega la percepción dentro de un paradigma y en relación con el reconocimiento de las anomalías. Asimismo Feyerabend omite la utilización de teorías acerca del lenguaje para fundamentar su afirmación del carácter intrateórico de los significados de los términos teóricos.

Argumentaciones filosóficas acerca de la naturaleza del conocimiento científico descansan frecuentemente en pobres y superadas concepciones psicológicas o de alguna otra ciencia. Si consideramos que la epistemología deba ocuparse de la estructura y validación de las teorías, así como del análisis de los procesos que llevan a la formulación

⁷ Piaget, J. *Psicología y Epistemología*, Bs. As., Emecé, pág. 136.

⁸ Hanson, N. R. *Patrones de Descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1985, Cap. 1.

⁹ Nudler, O. "Epistemología, Psicología y Cambio Científico", en *Revista Crítica*, Vol. VIII, Nº 24, Méjico, Dic. 1976.

y el abandono de ellas, consideramos que deberá encararse un análisis cuidadoso de cuáles son las cuestiones de las que puede recibir aportes desde las disciplinas científicas. Esta es la propuesta que consideraremos en la cuarta alternativa.

Enfoque IV

Mencionaremos cuáles son a nuestro juicio las cuestiones que desde un enfoque científico, constituyen valiosos aportes a la epistemología. Primero, una teoría lógica desde la cual analizar los distintos aspectos formales que interesa distinguir en el análisis del conocimiento científico. Hay sin duda consenso respecto de que todo discurso racional requiere de la lógica, pero no es tan evidente cuál es la lógica que presta mejores servicios a la epistemología. H. Brown ha señalado que ciertos supuestos lógicos han influido marcadamente en las discusiones filosóficas: por ejemplo, la discusión en torno de la caracterización de las leyes científicas y las dificultades que presentaban las definiciones de los términos disposicionales. En tiempos más recientes, la concepción estructuralista de Sneed y Stegmüller proponen el reemplazo de las herramientas formales convencionales por la teoría de conjuntos.

En segundo lugar parece necesario incorporar una teoría del lenguaje que permita entre otras cosas un análisis adecuado del problema de los significados de los términos teóricos. H. Putnam puede considerarse un epistemólogo que trabaja en esa dirección.

En tercer lugar, deberán tomarse en consideración los aportes que puede hacer la psicología, desde varias ramas y teorías: una teoría de la percepción, una teoría de la inteligencia y de la racionalidad, una teoría del psiquismo inconsciente que permita explicar los fenómenos de invención y descubrimiento que no se desarrollan plenamente en los estados de conciencia del investigador, teorías cognitivas acerca de las formas de categorizar y estructurar el conocimiento, como las desarrolladas por Piaget.

En cuarto lugar, una teoría acerca del desarrollo histórico y de las formas de categorizar los cambios en la historia de la ciencia.

Por último, una teoría social que permita encuadrar en ella a las instituciones científicas y su relación con los cambios sociales.

Para terminar, consideramos que una epistemología genuinamente filosófica puede y debe recibir aportes de aquellas disciplinas que ella misma se propone analizar.

Filosofía y Constitución del Estado (Consideraciones sobre las Nuevas Bases de Alejandro Korn)

Enrique L. Hernández

Llamamos maestro, con justicia, al que conoce, enseña y cumple la ley de una práctica social y reconocer a Korn como maestro de nuestra Filosofía supone asumir como legítimo el ejemplo de su modo de actuar. Partiendo de esta convicción, estas reflexiones buscan valorar su ejemplo antes que comentar su doctrina; recogiendo su enseñanza de que sólo el riesgo de pensar legitima la práctica de leer, define su sentido y marca su límite.

El núcleo del ejemplo de Korn está ante todo en cierta actitud, que contiene implícita toda una justificación de la actividad de la Filosofía, equivalente, aunque distinta, a la concepción de la "normalidad filosófica" que encontramos en Francisco Romero, aunque no haya tenido (no podía tener) el mismo eco que ésta en los medios académicos. Tanto Romero como Korn llegan a la Filosofía desde otras prácticas, desde otras figuras sociales, y estos orígenes gravitaron en sus ideas acerca de la figura "normal" del filósofo: La normalidad de Romero tiene algo de similar, el poner el acento en el orden, en la adecuación de técnicas y estrategias, en la valoración de una disciplina que busca uniformarse en virtud de principios universales.

En Korn, en cambio, el médico está presente en el gesto primario de reconocer un cuerpo y buscar luego la ley de su armonía inmanente, ley que para la medicina define la salud del hombre y para la filosofía revela la constitución histórica del pueblo.

Reconocer el cuerpo, para Korn filósofo, significa recuperar una tradición, insertarse en la línea de desarrollo del pensamiento argentino como condición necesaria de una reflexión auténtica. En esta actitud se encuentra con el programa de Alberdi en un momento que tiene algo de irreversible, como siempre que un pensador maduro, habituado a leer opiniones, se enfrenta con una doctrina de acción que le merece respeto.

Entre Juan Bautista Alberdi y Alejandro Korn hay como una línea hereditaria directa: coinciden en la actitud intelectual orientada a la acción, en el manejo pragmático de las doctrinas europeas, en el recelo contra las Academias y universidades, en el mismo temple de vivir lo argentino como pasión necesaria. Asumiendo esta herencia en plenitud, Korn hace su inventario de bienes y deudas y aquí se encuentra con las Bases, co-

mo punto de articulación entre la Filosofía, la conciencia de la Historia y la acción. En las Bases está definido el Bien de la herencia: Un supuesto de libertad, que contiene un ideal de Civilización, y una concepción del Estado, pero también de las Bases nace la deuda que el tiempo vuelve cada día mayor, hasta desembocar en la quiebra de la república de 1930.

El legado de las Bases, el Bien y la Deuda, son considerados por la filosofía de Korn en la inminencia de la quiebra, desde la crisis.

Por eso ese texto breve, que con el nombre de Nuevas Bases cierra el inventario crítico de nuestra herencia intelectual, debe ser apreciado como una pieza estratégica del pensamiento argentino.

Obra de un casi-inmigrante, que usaba el alemán antes que el español, resume todo su proyecto de vida: definirse respecto de la realidad intelectual del país y conocer sus raíces, juzgar doctrinas y opiniones como si fueran semillas, buscando descubrir las que pueden germinar en tierra americana y descartar las que sólo sobreviven en el invernadero de las Academias. Un trabajo que logra recuperar nuestra mejor tradición, tomando a la filosofía como lectura de la historia y reflexión sobre la ley de movimiento de los pueblos para ser fermento de un programa histórico efectivo. Según este programa la filosofía debe ser el pensamiento de la cultura nacional y el fundamento de la constitución del Estado, y aquí "fundamento" debe entenderse no sólo en el sentido idealista, sino en su acepción más fuerte, como programa de acción.

El trabajo sobre las Nuevas Bases se apoya en un juicio histórico sobre los límites del romanticismo y el positivismo argentinos que tiene una sentencia firme: el ciclo histórico de Las Bases está cerrado, el Bien ha sido reducido por la Deuda y lo que se impone es definirlo de nuevo.

Los argumentos de Korn son tan claros que cuesta aceptar en la Argentina de hoy, escenario de crisis, la presencia de una Constitución ya agotada en 1930.

El Bien que Korn encuentra definido en las Bases es la constitución de la Nación como Estado. Pero la Filosofía decidida a dar cuenta de la realidad histórica de este Bien político, se convierte en conciencia de su caducidad. Así, el supuesto de la libertad que opera en la obra de Alberdi necesita ser despojado, para Korn, de los "mohosos abalorios del liberalismo burgués". Paralelamente, el ideal de civilización que preside las Bases no pudo evitar cierta degradación, que describe como "copia simiesca de la civilización europea".

Estas son las deudas que consumen el Bien heredado, y la Filosofía de la Crisis propone los caminos del rescate: Justicia Social y Cultura Nacional en lugar de liberalismo y Civilización. Propositiones que, sin embargo, no podían pasar de la expectativa, por aquello de que: "En el terreno político, social y filosófico lucha un pasado que no acierta a morir, con fuerzas incipientes que no logran cuajar".

Vamos a resistir el impulso de contraponer esta hostilidad de Korn al fariseísmo de ciertos intelectuales de entonces, de ahora y de siempre para intentar valorar su horizonte crítico señalando el límite de su lectura de las Bases.

Por de pronto Korn ha comprendido que en Alberdi todo resulta de combinar el supuesto ideológico de la libertad con una visión de la historia en que la colonización marca el sentido del proceso, de modo que su perspectiva se resume en la consigna de "poblar" que contiene toda su concepción del Estado y de la cultura.

Sin embargo, a la hora de la crítica apenas si se ataca este punto fundamental. El pensamiento se ocupa del agotamiento histórico del individualismo burgués, de la contradicción entre la tradición argentina y la mentalidad positivista de la élite. Llega a definir

la responsabilidad de los intelectuales en la copia de la civilización europea con fórmula precisa: "Ningún problema humano puede sernos indiferente. Que no sea, sin embargo, con abstracción de los nuestros". Y aquí llegamos al límite que toda honestidad de Korn no alcanza a superar. Porque cabe preguntarse: qué denota la expresión "los nuestros", en un país donde el "nosotros" había sido desconstituido por cierta invasión legitimada desde el Estado con el nombre de inmigración. Y como no era posible cuestionar la victoria cultural del inmigrante Korn apenas se atrevía a esperar que pasaran sus efectos; al fin y al cabo era uno de los vencedores, aunque fuera el más crítico.

Sin embargo, el límite crítico de las Nuevas Bases está en la concepción de la libertad. Porque cuando Korn, heredero de las Bases de Alberdi, habla de cultura nacional o de justicia social está buscando superar, desde la crisis, la deuda histórica de ese Bien que ve en la Constitución Nacional. Pero cuando se trata de la libertad, lo que entra en la perspectiva de la crisis es el Bien mismo en su estructura interna, que es la estructura misma del sujeto.

El sujeto libre de las Bases es el universal del pensamiento europeo, una Humanidad que sólo limita con la Naturaleza y tiene su dimensión excelente en la personalidad autónoma del individuo. La expresión política de la Humanidad, entonces, será la civilización que se expande y coloniza la naturaleza, resultando el individuo su portador en tanto se constituya en hombre-ciudadano: Un hombre, un fusil, un voto, según la fórmula del derecho político.

Este individuo-ciudadano, con el fusil y el voto que le reconoce el derecho político, la renta que le acuerda la economía y la libertad filosófica entendida como autonomía, es el sujeto de Alberdi, pero no el de Korn. Este, en realidad, no está constituido, sólo tenemos un esbozo, algo así como un embrión filosófico, en la idea de la libertad creadora.

El sujeto de la libertad creadora es un sujeto de acción: "La libertad de querer no es la de hacer" piensa Korn, concluyendo que "el sujeto individual es autónomo, pero no soberano". Se tratará entonces de concebir un sujeto soberano, libre de actuar creando y no sólo de querer en la coacción, que es el hombre de la Libertad Creadora. Así aparece un horizonte distinto para las Nuevas Bases, aunque no haya podido constituirse en el pensamiento el sujeto político que le corresponde: Un sujeto soberano tiene la consistencia histórica del pueblo, y por analogía con éste se tiene el perfil del hombre de la libertad creadora que podría ser el sujeto de las Nuevas Bases.

Pero ante la realidad de un pueblo históricamente desestructurado, la filosofía de Korn se detiene a esperar los tiempos nuevos e invocar "la voluntad de alcanzarlos". Y el libro se cierra con esta apelación a la voluntad que debe abrir un horizonte nuevo, donde se cumpla la palabra del maestro: "argentino y libre, es lo mismo". Pero este horizonte implica la liberación de una particularidad, y esta sigue siendo la actividad del pensamiento.

Materia prima

Ernesto La Croce

I. En el primer libro de la *Física* Aristóteles considera a la materia como sustrato del cambio. Es difícil decidir si nuestro filósofo arribó al concepto de materia a partir de la reflexión sobre el cambio y la necesidad de un sujeto permanente, o bien si primero concibió la noción de materia desde una perspectiva estática (i.e. simplemente como principio constitutivo del ente) y luego la aplicó a la elucidación del fenómeno del cambio.¹

En *Fís.* I,7 Aristóteles desarrolla los pasos decisivos del tratamiento y sintetiza su doctrina. El cambio —dato originario del ente físico— supone la existencia de tres principios: (i) el sustrato o la materia, soporte de las determinaciones formales que se pierden y adquieren en el proceso, (ii) la forma, cuya adquisición por parte del sustrato marca el término del cambio, (iii) la privación de la forma, al comienzo del proceso. Podemos, entonces, figurar el cambio del siguiente modo:

$$M^{-F} \rightarrow M^F$$

La privación de la forma (-F) es, en realidad, posesión de una forma distinta, por lo cual también podríamos escribir:

$$M^{F1} \rightarrow M^{F2}$$

La originalidad del esquema aristotélico está dada por la postulación del sustrato, que al asegurar la permanencia del proceso permite resolver las célebres aporías que el cambio y el movimiento habían despertado entre los griegos. Ahora bien, cuando se trata de un cambio accidental (alteración, aumento o translación), el sustrato material se exhibe a nuestra percepción con toda evidencia. Porque, siendo accidentales la forma que

¹ Esta última posibilidad parece tener fundamento si se considera que Aristóteles suponía que Platón había postulado un sustrato material aún para las Ideas (cf. *Met.* 988a9 ss.), las cuales están exentas del cambio. Acaso Aristóteles elaboró su concepto de materia inspirándose en la noción (de Platón o de algún otro) de un sustrato constitutivo tanto de la realidad sensible como de la inteligible.

se abandona y la forma que se acoge, entonces su correlato material ha de ser una sustancia. Sócrates antes y después de encanecer, antes y después de engordar, en el ágora y en su casa, es siempre el mismo sujeto perceptible e identificable. Lo que permanece a través de estos procesos es algo determinado (*tóde ti*) y con existencia independiente (*choristón*). Una sustancia.

¿Pero qué ocurre cuando la forma que se adquiere en el cambio es una forma sustancial? En tal caso el proceso será una generación absoluta (*haple génesis*). Pero Aristóteles en ningún momento duda de que un cambio de naturaleza tan radical pueda también ser analizado sobre la base de los tres principios expuestos (cf. *Fís.* 190b3-5). Pero el asunto no deja de ser problemático, pues en esos casos el sujeto del cambio no coincide con el sujeto lógico de la predicación (la sustancia).

Ahora bien, *si admitimos* la generación de las cosas artificiales como una "generación simple", tendremos al menos una instancia de generación con un sustrato determinado y perceptible. Es fácil advertir la presencia del mismo bronce en el bloque originario y en la estatua forjada por el escultor y, por eso mismo, la producción artística constituye un modelo privilegiado para considerar la generación natural:

"La naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. Así, la relación en que está el bronce respecto de la estatua, o la madera respecto de la cama, o la materia y lo informe respecto de lo que tiene forma, así es la relación de la materia respecto de la sustancia, de lo que es algo determinado, del ente" (*Fís.* 191a8-12)

El razonamiento se basa en una proporción o analogía tendida entre una razón concerniente a la producción artificial y otra razón concerniente a la generación en general:

$$\frac{\text{bronce}}{\text{estatua}} = \frac{x}{\text{sustancia (en general)}}$$

O, si se quiere, la segunda razón puede aludir a la generación natural, que es la verdaderamente problemática:

$$\frac{\text{bronce}}{\text{estatua}} = \frac{x}{\text{sustancia natural}}$$

En el texto 'x' es denominada "la materia y lo informe". Pero 'materia' es un término funcional que puede usarse para el sustrato de todo tipo de cambio. ¿Acaso podríamos denominar, más específicamente, a 'x' como 'materia prima' (*prôtè hylè*)?

II. El sustrato es "aquello de lo cual" (*ex hou*). Pero esta expresión, en griego lo mismo que en español, es ambigua. Así, la semilla es "aquello de lo cual" viene el árbol, pero también la madera y la savia son "aquello de lo cual" está hecho el árbol.

En el ejemplo de la estatua, el bronce es "aquello de lo cual" en ambos sentidos. La estatua viene del bronce y está hecha de bronce. Pero en las sustancias naturales no se verifica tal coincidencia. Porque el árbol viene de la semilla, pero no está hecho 'de semilla'. Esta es la consideración que han hecho algunos eruditos que pretenden negar que Aristóteles haya pensado en una tal 'materia prima'. Charlton es quizás quien ha mantenido esta posición con mayor solidez, en un apéndice a su edición de los dos primeros li-

bros de la *Física*.² él interpreta que en el caso de la generación de las sustancias naturales y los elementos, no podemos pensar en un sustrato (*ex hou*) como permanente, sino solo como preexistente.

Pero Aristóteles habla de la materia como el "primer sujeto de cada cosa, de lo cual algo se genera, sujeto que es inmanente (*enhypharchontos*) y no accidental" (*Fís.* 192a31-32). Ahora, si es inmanente al producto acabado y preexistía al mismo, entonces ha de permanecer a lo largo del proceso. En el tratado *De la Generación y Corrupción* Aristóteles alude muchas veces al sustrato y materia del cambio entre los elementos como *común* a ambos contrarios entre los cuales tiene lugar la generación y la destrucción (frío y caliente, seco y húmedo).³ Si el agua se transforma en aire, el sustrato de lo frío del agua y de lo cálido del aire es uno y el mismo. Permanece, y no es otra cosa que la 'materia prima'.

No todas las veces que Aristóteles escribe *pròtè hylè* se refiere a la consabida 'materia prima'. En efecto, a veces la expresión se usa para designar la 'materia próxima' (v.g. el cuerpo respecto del alma, el bronce respecto de la estatua, etc.). Pero también hay varios pasajes que, sin hablar de *pròtè hylè*, ponen en juego la noción de materia prima.

Uno de los textos en los que la noción está expuesta más explícitamente pertenece al libro segundo, cap. 1 de *Gen. y Corr.* Es preciso citarlo:

"Nosotros afirmamos que hay una materia de los cuerpos perceptibles, pero ésta no posee existencia independiente (*ou choristèn*) sino que siempre está acompañada de una oposición, y de ella (*ex hès*) provienen los llamados elementos. En otro lado dimos una explicación más detallada (cf. *Fís.* I, 6-7). No obstante, puesto que los cuerpos primarios también provienen de este modo de la materia, debemos dar una explicación de éstos, considerando como principio y como primera (*pròtèn*) a la materia que es inseparable (*achòriston*) de los contrarios pero subyace (*hypokeimenèn*) a ellos. En efecto, lo caliente no es materia de lo frío, ni lo frío de lo caliente, sino que el sustrato es materia de ambos" (329a24-32).

A diferencia de lo que ocurre con los cambios accidentales, en la generación simple no permanece un sustrato con existencia independiente (*chòristòn*). El agua se transforma en aire y, como en todo proceso de cambio, es necesario suponer una materia-sustrato. Pero ella no es identificable, pues no hay cuerpos más simples que los elementos. No existe independientemente un cuerpo desprovisto de las cualidades elementales de frío o caliente y seco o húmedo. Creer que existe fue el error de Anaximandro.

La segunda característica (también negativa) de la materia prima es la de ser imperceptible (*anaisthetos*), la cual obviamente está íntimamente ligada a la anterior característica (ser *achoriste*). Este segundo aspecto es el que tiene en cuenta Aristóteles cuando busca distinguir tajantemente la generación de la alteración, a fin de corregir los errores que él creía encontrar en los presocráticos: "Hay generación cuando cambia el conjunto de la cosa, sin que permanezca *como sustrato* de ella algo perceptible" (319 b15-16). Ambas características de la materia de la transformación de los elementos son reunidas en una única frase en el libro II cap. 5 del mismo tratado *De Gen. y Corr.*: "Si, entonces, la opo-

² *Aristotle's Physics I, II*. Translated with Introduction and Notes by W. Charlton, Oxford (Clarendon), 1970; cf. pp. 129-145.

³ Cf. 319a33; 328a19-22; 332a28; 334a24; etc.

sición según la cual los elementos se transforman es una sola, los elementos necesariamente son dos, pues la materia es el medio imperceptible e inseparable” (o “que existe independientemente”: *achóristos*), 332a34-b1.

III. Dijimos que todo cambio se hace inteligible a partir de los tres principios de materia, forma y privación. Y que, cuando se trata del cambio sustancial, el mismo modelo explicativo lleva a postular la ‘materia prima’. Nos preguntamos ahora si *todo* tipo de generación y corrupción requiere de tal principio absoluto o si, acaso, una cierta ley de economía nos eximirá de la necesidad de suponer una materia prima en algunas especies de generación y corrupción.

Según las clases de sustancias involucradas, podemos distinguir al menos tres formas de generación y corrupción:

(a) Transformaciones recíprocas de cuerpos simples (tierra, agua, etc.)

(b) Generación y corrupción de las ‘sustancias’ artificiales.

(c) Generación y corrupción de las sustancias naturales (animales, plantas).

Respecto de la generación de los cuatro elementos, poco habría que agregar a lo dicho. Es en consideración a ella que surge la necesidad original de postular una materia prima como sustrato imperceptible e inseparable.

La producción de los *artefacta* cumple en Aristóteles un papel privilegiado como modelo para explicar análogamente la generación de los otros tipos de sustancia. Ya vimos por qué (el bronce, o los ladrillos, constituyen un sustrato fácilmente detectable). Pero las mismas razones que llevan a considerarla un ‘modelo privilegiado’, nos hacen dudar de que pueda ser vista como un verdadero caso de “generación” simple. Pues, si podemos percibir el sustrato como algo determinado, la producción de *artefacta* parece acercarse más bien a un proceso de alteración.⁴ Además, es dudoso que los *artefacta* cumplan las condiciones requeridas para ser considerados “sustancias”.

Veamos el caso de las sustancias que en mayor grado merecen el título de tales: los entes vivientes. En un texto ya citado referido a la ‘materia prima’, Aristóteles equipara, en su ejemplo, la generación de las sustancias vivientes y la generación de los elementos:

“Por ejemplo, del semen procede toda la sangre, del agua todo el aire, o del aire toda el agua. Tal proceso es generación, el otro destrucción” (*Gen. y Corr.* 319b17-19)

Aquello “de lo cual” (*ex hou*) procede el aire no es aquí la materia permanente sino el sustrato preexistente. En cuanto a aquello “de lo cual” se genera toda la sangre, la palabra *gonè* (la “simiente” masculina) lo indica sin margen de dudas: se trata de la causa eficiente y no de la causa material. Véase *Met.* H,4, 1044a34-35: “Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿No es acaso el menstuo (*katamènia*)? ¿Y cuál es la causa motora? ¿No es quizás la simiente (*sperma*)?”

No es, pues, el esperma masculino (estrictamente *gonè*) sino el “esperma” femenino (estrictamente *katamènia*) lo que obra como sustrato material de la generación de un viviente superior. La cuestión es desarrollada en *Gen. Anim.*:

⁴ Cf. Aristotle, *On Coming-to-be and Passing-away*. A revised Text with Introduction and Commentary by Harold H. Joachim, Oxford, 1922; p. 198.

“Pues necesariamente debe existir aquello que produce y aquello de lo cual (*ex hou*) se produce la generación... Si, entonces, el macho obra de motor y de agente, y la hembra —en cuanto hembra— de principio pasivo, aquello que la hembra pone de contribución para el semen del macho, no sería semen sino una materia (*hylè*). Esto es precisamente lo que parece acontecer, pues el menstruo tiene en su naturaleza una afinidad con la materia prima (*pròtè hylè*)”⁵ (I,20, 729a24-33).

Esto implica que la sangre (menstrual) materna deviene “toda la sangre” del viviente generado. Aparentemente permanece la sangre como materia perceptible aunque, en rigor de verdad, no nos queda muy en claro si se trata de “algo perceptible *como sustrato* del cual la nueva forma sea predicable”.⁶

Si el caso anterior puede ofrecer algunas dudas, consideremos el proceso inverso de corrupción o muerte de un viviente. Si un hombre muere, no podemos denominar “hombre” al cadáver salvo homónimamente (si el cadáver fuera un “*hombre* muerto” estaríamos frente a una alteración: perduraría la sustancia). No persiste el hombre pero sí algo identificable y perceptible: la misma sangre, los mismos huesos, la misma piel, aunque ahora como parte de “órganos” que ya no son tales, por no cumplir su función.

IV. Podemos ahora formular una síntesis conclusiva:

- (1) La postulación de la ‘materia prima’ es el fruto *necesario* de la consideración de la generación y corrupción de los elementos. Todo cambio supone inevitablemente la permanencia de un sustrato común inmanente a los términos *a quo* y *ad quem* del proceso. Pero en la generación y corrupción de los elementos dicho sustrato es inseparable e imperceptible.
- (2) Sería gratuito suponer una materia para la generación y corrupción de los vivientes y, menos aún, para la de las cosas artificiales. Pues en ambos casos se verifica la existencia de un sustrato perceptible.
- (3) Luego, no es adecuado decir, sin más, que la materia prima es la materia propia del cambio sustancial. Es, sí, materia de la transformación de los elementos. Pero Aristóteles es renuente a considerar a la tierra, agua, aire y fuego como sustancias en sentido pleno y actual (cf. *Met. Z*, 16, 1040b8-10: “En efecto, éstos no son una unidad, sino son como un ‘montón’ (*sòròs*), antes que sean informados y que de ellos se genere algo uno”)
- (4) No puede afirmarse que haya una ‘materia prima’ en el sentido de un componente universal de la realidad (física). No, desde ya, en el mundo supralunar. Pero aun en el mundo sublunar ella sólo es necesaria para explicar la generación y corrupción de los cuerpos simples. Ahora bien, podría objetarse que la materia prima es el componente de los elementos y éstos, a su vez, de todas las cosas, y entonces postularla como materia universal. Pero ello equivale a hipostasiar y universalizar un principio sólo imprescindible para un caso determinado de generación y corrupción. Es preciso tener siempre en cuenta el carácter “funcional” y “relativo” del concepto aristotélico de materia, y considerarlo dentro de la perspectiva implicada por dicha función de sustrato del cambio. ¿Para qué hablar de ‘materia prima’ en casos en que basta considerar un sustrato perceptible para inteligir el cambio?

⁵ Joachim, *op. cit.* p. 108. Cf. *Gen y Corr.* 319b15.

⁶ El significado de *pròtè hylè* en esta línea nos resulta oscuro.

(5) La noción de una materia prima como sustrato universal de la realidad natural, presente sobre todo en la tradición de la Antigüedad tardía y del Medioevo, no se remonta al genuino Aristóteles sino, en todo caso, a un Aristóteles mediatizado por ideas tomadas en parte de la lectura del *Timeo* platónico y en parte del estoicismo y de otras fuentes.⁷ Pero esto sería tema de otro estudio.

⁷ Véase Charlton, *op. cit.* pp. 141-145.

Álgebras para la lógica: Algunos aspectos filosóficos

Javier Legris

1

La idea de construir una álgebra que expresara matemáticamente propiedades formales de conceptos lógicos tiene hoy más de un siglo. En 1847 G. Boole presentó un sistema algebraico asociable al cálculo de conectivas y al cálculo de clases, que actualmente se conoce bajo el nombre de "álgebra booleana". Poco después C. S. Peirce construyó una "Lógica de los Relativos" con la que trató algebraicamente el cálculo de cuantificadores y que sumada a la parte booleana conformó un "Algebra General de la Lógica".

A mediados de nuestro siglo aparecieron estructuras algebraicas que daban cuenta de manera más perfecta y acabada de la lógica de primer orden, entendida como aquel cálculo en el que sólo se cuantifican variables de individuo y cuyas fórmulas contienen un número finito de variables. Estas son las "álgebras poliádicas" desarrolladas básicamente por P. R. Halmos en (1) y las "álgebras cilíndricas" debidas principalmente al genio de A. Tarski (véase (2)). Las últimas incluyen además una formulación algebraica de la teoría de la identidad. Pues bien, señalar algunas consecuencias filosóficas que se extraen de estas álgebras constituye el objetivo de este trabajo.

2

Dicho informalmente, una manera de presentación de las álgebras booleanas consiste en un conjunto no-vacío cerrado respecto de tres operaciones, dos binarias y la restante unaria, que reciben respectivamente los nombres de suma, producto y complemento. Las dos primeras son conmutativas, asociativas, idempotentes y distributivas entre sí.

Referencias

- (1) HALMOS, P. R.: *Algebraic Logic*. New York, Chelsea, 1962.
- (2) HENKIN, L., MONK, J. D. y TARSKI, A.: *Cylindric Algebras*. Part I. Amsterdam-London, North-Holland, 1971.

En el álgebra se determinan además dos elementos distinguidos: el elemento cero y el elemento unidad, y se define una relación de orden parcial: la inclusión booleana. Una formulación axiomática puede encontrarse, por ejemplo, en Sikorski (3) p. 11. El álgebra de conjuntos con la unión, la intersección y la complementación como operaciones es un caso concreto de álgebra booleana.

Las analogías formales entre el álgebra booleana y el cálculo de conectivas son ampliamente conocidas: las operaciones booleanas se corresponden con las conectivas disyunción, conjunción y negación; el elemento unidad con las tautologías; el elemento cero con las contradicciones, y la inclusión con la relación de deducción. Estas analogías quedan garantizadas por la construcción de un álgebra de Lindenbaum-Tarski para el cálculo de conectivas; esto es, un álgebra de conjuntos cuyos elementos son clases de equivalencia de fórmulas del cálculo de conectivas y cuyas operaciones son definidas precisamente mediante las conectivas lógicas.

Las álgebras poliádicas y cilíndricas no son más que álgebras booleanas enriquecidas con operaciones adicionales. Por ejemplo, en las álgebras poliádicas se define una nueva operación unaria en términos de una función que tiene su rango en una suma finita de ciertos elementos de un álgebra booleana, siendo además la operación relativa a un subconjunto de un conjunto dado de índices. Esta operación es el correlato algebraico del cuantificador existencial y el conjunto de índices se corresponde con el conjunto de variables de individuo del lenguaje de primer orden. La correlación entre la estructura algebraica así obtenida y la lógica de primer orden queda establecida también por un álgebra de Lindenbaum-Tarski adecuada.

La determinación de estas álgebras ha hecho posible que, por un lado, las formas intuitivas de razonamiento recogidas y formalizadas en los sistemas lógicos pasen a tener una estructura algebraica exacta. Por otro lado, han sido aplicadas con éxito en demostraciones de consistencia y completud de la lógica de primer orden, dando así lugar a una metateoría de naturaleza algebraica para la lógica de primer orden.

3

Más allá de estos aspectos metodológicos, la existencia de estructuras algebraicas asociadas a la lógica de primer orden puede dar también alguna información relevante acerca de la naturaleza de la lógica. Más precisamente, la construcción de las mismas nos muestra la estructura invariante subyacente a la lógica de primer orden, nos muestra, por así decirlo, el entramado formal que permanece constante en todo lenguaje de primer orden. Es éste sin duda el resultado filosófico más significativo del tratamiento algebraico de la lógica. Existen potencialmente infinitos lenguajes de primer orden, todos ellos diferentes en virtud de sus símbolos específicos: sus términos y predicados; sin embargo, todos estos lenguajes tienen en común la misma estructura lógica, expresada a través de la maquinaria de las álgebras cilíndricas o las poliádicas.

De aquí resulta una concepción de la lógica que podemos llamar "operacionalista" o "estructuralista", según la cual la lógica es entendida como un conjunto de operaciones algebraicas subyacente a los lenguajes de primer orden. Asimismo, desde este punto de

(3) SIKORSKI, R.: *Boolean Algebras*. Berlin-Göttingen-Heidelberg-N. York, Springer, 2a. ed., 1964.

vista la lógica deja de ser una entidad de naturaleza puramente lingüística, fundada únicamente en reglas de combinación de signos o en convenciones lingüísticas, sino que la lógica se funda más bien en una estructura abstracta externa al lenguaje.

Con todo, aparecen en este punto dos problemas. El primero de ellos consiste en la reducción de la lógica al álgebra que esta concepción conlleva. Dicho rápidamente, la lógica pasaría a ser tan sólo un capítulo del álgebra; es decir, la lógica de primer orden sería vista como un caso concreto de una determinada estructura algebraica abstracta. Frente a ello se puede hacer la siguiente observación. El objeto y la función de la lógica consisten, como es habitual señalar, en determinar la corrección de los razonamientos deductivos, en reconstruir racionalmente nuestras formas intuitivas de razonamiento. Esto es propio e inalienable de la lógica y se halla ausente en el álgebra, pues escapa a sus intereses y problemática. El álgebra, más bien, debe verse como una herramienta que la lógica emplea en su metateoría para alcanzar aquellos objetivos.

El segundo problema radica en la actitud platonista que parece emerger de la concepción de la lógica recién esbozada. En efecto, es un hecho que tendemos naturalmente a agrupar diferentes objetos en categorías de acuerdo con sus propiedades comunes, y estas categorías no nos parecen arbitrarias, adjudicándoles algún tipo de existencia objetiva. Pues bien, esta conducta desemboca en un argumento clásico de carácter platonista: el descubrimiento de algo común nos lleva a afirmar la existencia de eso que es común; o, visto desde otra perspectiva, no podríamos establecer semejanzas entre objetos si no nos representáramos aquello en virtud de lo cual son semejantes. Un ejemplo de esta forma de argumentación lo hemos dado al afirmar que todos los lenguajes de primer orden comparten la misma estructura algebraica. Desde luego, la aceptación o rechazo de este platonismo dependerá de la concepción filosófica que se adopte respecto de la existencia de las entidades matemáticas.

Spinoza y la libertad de expresión

Leiser Madanes

Los argumentos a favor del derecho a expresar libremente nuestras creencias adquieren relevancia filosófica cuando comprendemos que, para poder ser considerados válidos, deberán en última instancia resolver una paradoja: la paradoja de la libertad de expresión. Presento la paráfrasis de una de sus formulaciones más recientes, la de Thomas Scanlon:¹

La doctrina de la libertad de expresión se refiere a una clase de actos protegidos. Estos actos protegidos —afirma la doctrina— son inmunes a las restricciones a que están sujetos otros actos. Hay casos en que se sostiene que los actos protegidos son inmunes a restricciones, a pesar del hecho de que las consecuencias de esos actos son daños que normalmente serían suficientes para justificar la imposición de sanciones legales.

Es decir, la paradoja o inconsecuencia, según Scanlon, surge de las tres afirmaciones siguientes:

1. La acción X causa el daño A.
2. La expresión Y causa el daño A.
3. Es legítimo restringir X pero no es legítimo restringir Y.

El *Tratado teológico-político* (TTP, 1670) de Spinoza es uno de los primeros alegatos que se hayan escrito a favor de la libertad de expresión. Esta compuesto de varios argumentos, algunos independientes, otros relacionados entre sí. Examinaré primero un argumento que ofrece algunos elementos que nos permitirán desarticular la paradoja presentada por Scanlon.

¹ Scanlon, Thomas; "A Theory of Freedom of Expression", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, Nº 2, Winter 1972 pp. 204-226.

Luego de abogar en favor de la libertad de expresión, Spinoza reconoce que un Estado puede verse tan perjudicado por palabras como por hechos. Por lo tanto, no es posible conceder una irrestricta libertad de expresión a los súbditos. La tarea que se propone es “investigar hasta dónde puede y debe concederse a cada uno esta libertad, sin daño para la paz del Estado ni para el derecho de los poderes soberanos”.² Es decir, el problema consiste en encontrar un criterio adecuado conforme al cual tanto los súbditos como el soberano puedan reconocer las opiniones que sí pueden expresarse libremente y aquellas otras que no pueden expresarse libremente. El texto de Spinoza dice así:

“Vuelvo a mi propósito. Partiendo de los fundamentos del Estado hemos visto de qué modo cada uno puede hacer uso de su libertad de juicio sin afectar el derecho de los poderes soberanos. También partiendo de los fundamentos del Estado podemos determinar fácilmente qué opiniones son sediciosas en un Estado: aquellas que, en el momento de ser expuestas, rompen el pacto por el cual cada uno cedió su derecho a obrar según su propio arbitrio. Por ejemplo, si alguno piensa que el soberano no actúa por derecho propio, o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene que cada uno viva según su propio arbitrio, y otras cosas semejantes que contradicen directamente al pacto antedicho, será sedicioso no tanto por ese juicio y opinión, sino por los hechos que tales juicios envuelven; es decir, porque por el hecho mismo de pensar así se rompe tácita o expresamente la fe dada al soberano. Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni ruptura del pacto, ni venganza, ni ira, etc. no son sediciosas, a no ser en un Estado corrupto, donde hombres supersticiosos y ambiciosos que no toleran a los espíritus libres llegan a adquirir tanta fama que para la plebe valen más ellos que la autoridad del soberano; (...)”³

La búsqueda de un criterio adecuado que permita distinguir las opiniones que pueden expresarse libremente de aquellas otras que no pueden expresarse libremente comienza con las preguntas: ¿qué es lo que se busca proteger? ¿qué es lo que se quiere evitar? Según los principios de su filosofía política Spinoza busca proteger la soberanía del Estado. Desea evitar, por lo tanto, la sedición, es decir, el desconocimiento de la autoridad del soberano. El soberano se instituyó mediante un pacto por el cual los súbditos consintieron obedecerle. Sedicioso es aquel que rompe el pacto.

Ahora bien, para explicar cómo puede romperse un pacto Spinoza llama la atención sobre cierto uso peculiar del lenguaje. La filosofía del lenguaje hoy en día distingue diversas funciones; por ejemplo: informativa (“José corre”); expresiva (“¡Qué pena!”); directiva (“Cierre la puerta”). Pero además se reconoce una función ejecutiva o performativa, cuyo ejemplo clásico ocurre cuando el juez o el sacerdote concluye una ceremonia expresando “Os declaro marido y mujer”. Al pronunciar estas palabras está realizando un acto por el cual se instituye una nueva sociedad matrimonial. La expresión ejecutiva o per-

² Spinoza, *Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, 1925, vol. III, p. 240 (en adelante: G III, 240). Utilizo la edición: Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Emilio Reus y Bahamonde, Salamanca 1976, con las correcciones que en cada caso creo necesarias.

³ G III, 242-243. En la p. 242, l. 23, dice textualmente: “Ex. gr. si quis sentiat, summam potestatem sui juris non esse...”. Spinoza parece aquí confundir la distinción que había realizado —al comienzo del cap. 20— entre libertad de pensar y libertad de expresión.

formativa se define como aquella que en las circunstancias apropiadas realiza la acción sobre la que parece informar. Las expresiones ejecutivas o performativas se construyen con verbos ejecutivos, que denotan una acción que, en circunstancias apropiadas, se realiza al usar ese verbo en primera persona. Los ejemplos más comunes de verbos ejecutivos son “yo acepto”, “yo me disculpo”, “yo prometo”, etc.⁴

En este uso ejecutivo del lenguaje encuentra Spinoza el criterio para fijar límites a la libertad de expresión. Hay expresiones que al ser pronunciadas implican que quien las pronuncia rompe con el pacto de soberanía. No son meras palabras que informan acerca de la opinión que, a juicio del hablante, merece el soberano; ni del sentimiento que guarda hacia el soberano; ni tampoco son directivas que se dan con el propósito de que eventualmente otras personas ejecuten determinada acción. Se trata de expresiones que en sí mismas equivalen a actos y, específicamente, a un tipo de acto: el rompimiento del pacto de soberanía. Una vez reconocido este uso ejecutivo del lenguaje Spinoza podrá luego afirmar que nunca deben ser castigados los hombres por las opiniones que expresan, sino únicamente por los actos que cometen, a pesar de haber dicho anteriormente que un Estado puede verse tan perjudicado por palabras como por hechos.

El recurso de Spinoza a la función ejecutiva del lenguaje en circunstancias relevantes como criterio para fijar límites a la libertad de expresión puede aplicarse a la versión de la paradoja formulada por Scanlon. La paradoja o inconsecuencia —habíamos visto— surge de las tres afirmaciones siguientes:

1. La acción X causa el daño A.
2. La expresión Y causa el daño A.
3. Es legítimo restringir X pero no es legítimo restringir Y.

Supongamos que el daño A sea el provocado por el delito de sedición, es decir, por el rompimiento del pacto de soberanía. Si

1. Levantarse en armas equivale a romper el pacto de soberanía. Y
2. Manifestar: “A partir de este momento desconozco la autoridad del Presidente” equivale a romper el pacto de soberanía,

entonces Spinoza muestra que la expresión manifestada en (2) es un acto que equivale —aunque sea parcialmente— a la acción descrita en (1). Por lo tanto, no es correcto concluir, tal como lo hace la proposición (3), que es legítimo restringir la acción X pero no la expresión Y. Según Spinoza, es legítimo restringir tanto una como la otra.

No fue Spinoza el primero en concederle un lugar en teoría política a la función ejecutiva del lenguaje. Ya Hobbes⁵ la había vislumbrado en la fórmula lingüística por la cual cada individuo cede su derecho natural así como también, y principalmente, al examinar los mandatos del soberano. Los comentaristas de Hobbes que se demoran en este tema suelen atender únicamente el uso ejecutivo del lenguaje por parte del soberano. Y con razón, pues los ejemplos que da Hobbes de lenguaje performativo por parte de los súbditos

⁴ El renovado interés por la función performativa del lenguaje se debe a la obra de John Austin, *How to Do Things with Words*, Londres, 1962. Para una primera y rápida aproximación al tema es suficiente Irwing Copi, *Introduction to Logic*, New York, 1982 (6a), pp. 72-75.

⁵ Hobbes, *De cive*, 12, 1; *Leviathan* cap. 14 y 17.

tos no son buenos. Hobbes advierte que no es posible fiarse de palabras. Por lo tanto, una fórmula lingüística, aunque pretenda ser performativa, no es suficiente para garantizar que un individuo cedió su derecho natural. La fórmula tiene que estar acompañada por la entrega de las armas, es decir, por sí sola no alcanza a ser realmente ejecutiva. La novedad de Spinoza reside, primero, en un reconocimiento más explícito de esta función del lenguaje. Segundo, Spinoza utiliza esta herramienta conceptual al examinar la conducta política del súbdito en la circunstancia exactamente opuesta a la de Hobbes, a saber, en el momento en que el pacto se rompe, para lo cual sí es suficiente la expresión lingüística ejecutiva de contenido sedicioso con la que se manifiesta desconocer la autoridad del soberano.

Hasta aquí me he servido de un texto de Spinoza para sugerir una posible solución a la paradoja de Scanlon. Quiero ahora caminar en la dirección contraria y servirme de una distinción conceptual que introduce Scanlon con el propósito de examinar críticamente un aspecto del *TTP* de Spinoza.

Una fundamentación adecuada de la libertad de expresión —dice Scanlon— deberá ser capaz de responder a la siguiente pregunta:

¿En qué medida la doctrina de la libertad de expresión descansa sobre principios morales naturales y en qué medida es una creación artificial de instituciones políticas particulares?⁶

Según Scanlon, la doctrina es artificial si la clase de actos que quiere proteger se identifica sin más con los actos reconocidos como formas legítimas de actividad política bajo una determinada constitución, y como fundamento de ese privilegio se argumenta que dicha constitución es razonable, justa y obligatoria. Es decir, si se aboga en favor de la democracia, y si se reconoce que la libertad de expresión es requisito necesario de la democracia, entonces se justifica la libertad de expresión como creación artificial de una institución política en particular, a saber, el régimen democrático. El problema de una fundamentación semejante salta a la vista: quienes no viven en un régimen democrático parecen no tener derecho, según esta doctrina, a expresarse libremente. Más aún, a quienes sí viven en un régimen democrático sólo se les reconoce el derecho a expresar opiniones políticas relevantes para el ejercicio de la democracia, pero queda sin fundamentar el derecho a expresar opiniones sobre otros temas.

En el *TTP* Spinoza no sólo alega en favor de la libertad de expresión, sino que también lo hace en favor de la democracia. Parecería ser, entonces, un texto predeterminado a que encontremos en él algún argumento que vincule democracia y libertad de expresión. En efecto, creo reconocer dos argumentos distintos. El primero es así:

El hombre, por derecho natural, es libre para pensar como quiera y para expresar lo que piensa. El pacto de soberanía democrático sólo implica ceder el derecho natural a actuar según el propio arbitrio, pero no implica el derecho a pensar y a expresarse libremente. Por lo tanto, en un régimen democrático el súbdito retiene su derecho natural a pensar y a expresarse libremente.⁷

⁶ Scanlon, *op. cit.* p. 205-206.

⁷ Por ejemplo, véase G III, 245 y 246.

Este razonamiento remite a la fundamentación de la democracia, pero no comienza por ella. Su punto de partida es la previa fundamentación de la libertad de pensar y de expresarse como derechos naturales de cualquier individuo. Luego muestra Spinoza que el pacto democrático no pone ningún obstáculo en el ejercicio de ese derecho y se concluye que no hay contradicción entre ambas fundamentaciones naturales: la de la democracia y la de la libertad de expresión.

El segundo argumento⁸ requiere, ante todo, fundamentar la democracia como la mejor —más natural— forma de gobierno. Luego se muestra que la libertad de expresión es condición necesaria para el ejercicio de la democracia. No se trata aquí de un derecho natural —la libertad de expresión— que no se interrumpe al pasar al estado civil —democracia— sino más bien de una institución del derecho civil que surge necesariamente con el pacto de soberanía democrático.

En conclusión: el examen crítico del texto de Spinoza a la luz de la distinción de Scanlon permite reconocer dos argumentos diferentes en los cuales Spinoza vincula libertad de expresión y democracia. Según el primero, la libertad de expresión es un derecho natural (y esta es la línea de pensamiento que en general sigue Spinoza). El segundo argumento, en cambio, considera que el derecho a la libertad de expresión es una institución del derecho civil.

⁸ Por ejemplo, véase G III, 241.

Polaridad de la dilectio agustiniana

Silvia Magnavacca

I. Uno de los principales temas de reflexión filosófica que el pensamiento patristico y medieval introduce en Occidente es el de la libertad. Desde el punto de vista histórico, ello se explica por intereses religiosos, es decir por la intervención que este tema tiene en la economía de la salvación, tal como el cristianismo la concibe desde sus mismos orígenes. En este sentido, toda la Escritura habla de la constante invitación que Dios dirige al hombre para que éste vuelva a Él. Se trata de una apelación a la libertad humana que, en definitiva, decide aceptar o rechazar la convocatoria divina.

Si bien casi todos los autores del período patristico —tanto griegos como latinos— han enfatizado este tema en sus obras, es indudable que san Agustín le confiere una atención especial. Entre otras razones, esto obedece al hecho de que el tema de la libertad humana toca el principal aspecto de la polémica que —ya convertido al cristianismo— mantiene con los maniqueos. Como se sabe, el maniqueísmo postulaba la existencia de dos principios, el del Bien y el del Mal, en eterna lucha entre sí. Por otra parte, en la concepción maniquea, el hombre es sólo un escenario en el que combaten dichos principios, venciendo ya uno, ya otro. La victoria de uno u otro principio justificaba la cualidad de la acción moral humana. De este modo, la doctrina maniquea revela dos rasgos fundamentales: de un lado, un claro dualismo metafísico; del otro, un determinismo moral, que no deja lugar al libre albedrío y en el que dicho dualismo encuentra su correlato.

II. San Agustín, en cambio, afirma la existencia de la libertad humana, concibiendo el libre albedrío del hombre principalmente como el *ser dueño del propio querer*.¹ Pone entonces el principio de la determinación del acto moral en el interior del hombre, mejor aún, en lo más íntimo del hombre: en su *voluntad*. En efecto, la voluntad tiene, para él, el control inmediato del querer en sentido volitivo. Se trata, pues, de una voluntad libre, en cuanto autodeterminada. Por eso, Agustín la define como “un movimiento del alma (*animus*), exento de coacción, que tiende a retener (*non amittendum*) o a adquirir (*adi-*

¹ Cf., entre otros lugares, *Conf.* VII, 3, 5; *De lib. arb.* III, 3, 8.

piscendum) algo".² Tanto el no desechar cuanto el obtener son dos modalidades de la adhesión íntima del *animus* a un objeto determinado.

Ahora bien, el carácter dinámico de la voluntad radica en que, por su misma índole, ella siempre se dirige hacia algo: el alma "por su libre voluntad puede inclinarse en un sentido o en otro, apartarse de tal o cual dirección [se percibe entonces que] es el mismo yo el que considera una y otra posibilidad y *elige* una u otra".³ Podemos señalar así, claramente, tres caracteres propios de la voluntad como facultad humana, notas que están implícitas aun en su misma definición: a) su condición de constituir el aspecto más íntimo del hombre, dada en su radicación en el *animus*, precisamente el nivel más hondo —y noble— de la constitución humana, según Agustín; b) su inequívoco carácter de libre, en cuanto exenta de toda determinación que no provenga de ella misma; c) su dinamismo, ya que, en términos agustinianos, por definición, la voluntad es esencialmente un *movimiento* de elección.

El libre albedrío de la voluntad consiste, pues, en la capacidad de elegir. Pero la experiencia indica que la operatividad de la voluntad es tal que puede escoger —y de hecho lo hace frecuentemente— uno entre *varios* términos posibles. La insistencia de Agustín en este punto se explica por su enfrentamiento a los maniqueos. Estos solían recurrir a ejemplos en los que se presentaba una opción entre sólo dos términos, uno de los cuales obedecía al principio sustancial del bien, mientras que el otro respondía al principio sustancial del mal. Ante esto, Agustín plantea probables casos, tales como decidir entre derrochar dinero comprando un placer, guardarlo por avaricia o robar la casa ajena. Todas estas posibilidades "y aun otras muchas que pudieran tener lugar, *dada la multitud de cosas que apetecemos*, luchando despedazan el alma, sin que se pueda decir en este caso que existen otras tantas sustancias diversas".⁴ Lo mismo acontece con posibilidades moralmente inobjectables, por ejemplo, cuando se ha de elegir entre diversas obras de bien. Por eso, a continuación del texto recién citado, Agustín se pregunta: "En el caso de que ellas se deleiten (*delectent*) igualmente y al mismo tiempo, ¿no es cierto que dividen el corazón (*cor*) del hombre mientras delibera qué escogerá? no obstante, todas son buenas y luchan entre sí hasta que es elegida una, que arrastra y une toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas". Sin embargo, no se ha de olvidar que estas consideraciones no constituyen sólo un análisis —si se quiere, fenomenológico— de la voluntad libre, sino que fundamentalmente apuntan a refutar la tesis maniquea de la determinación del obrar humano por parte de esos dos únicos principios sustanciales.

III. Ahora bien, en el texto precedente se revelan como claves dos palabras estrechamente conectadas con este tema: *cor* y *delectatio*, implicada en el *delectent*. Ello obedece a que la voluntad persigue el objeto que deleita y en tal objeto el hombre pone su corazón, ya que constituye lo que *ama*.⁵ No se ama, pues, sino aquello que deleita ("*Non enim amatur, nisi quod delectat*").⁶ De ahí la indisoluble vinculación entre *amor* y *voluntas* que muestran los textos agustinianos y que, a veces, puede hacer pensar en una identificación de ambos términos. Con todo, es necesario establecer un importante matiz de

² *De duabus an.* X, 14.

³ *Ibid.*, XIII, 19.

⁴ *Conf.* VIII, 11, 24.

⁵ *Cf. De música*, VI, 11, 29.

⁶ *Sermo.* 159, 3, 3.

diferencia: si la voluntad se caracteriza por su esencial dinamismo, se puede afirmar que el amor es su intrínseca fuerza motriz. Por eso, Agustín califica el amor o la dilección (*dilectio*) como una voluntad intensa.⁷

Pero la distinción que se ha de hacer entre *amor* y *voluntad* no se agota en una diferencia de intensidad. Uno de los más célebres textos agustinianos dice: "Mi peso es mi amor" y añade: "eo feror quocumque feror".⁸ George de Plinval, que ha analizado exhaustivamente este doble uso del verbo *feror*,⁹ lo entiende en voz pasiva y en voz media, respectivamente. De tal manera que la expresión se podría traducir en castellano como sigue: "Mi peso es mi amor, por él *soy llevado* adondequiera yo *me dirija*". El acierto de la propuesta de George de Plinval consiste en rescatar la noción agustiniana de *amor* en la implícita vinculación que guarda con la de *voluntas* en este texto. En efecto, la pasividad del "ser llevado" interviene en la medida en que no depende del hombre prescindir de amar.¹⁰ En cierto modo, el amor constituye una de sus notas ontológicas. Pero, cuando se ama, se ama *algo*. Podría parecer, pues, que el amor por el objeto que lo deleita arrastra al hombre. Sin embargo, se ha de tener presente el sentido del segundo *feror* para poner de relieve el matiz activo que toda voz media implica: a la pasividad del ser llevado por el amor, se contrapone ahora la decisión de dirigirse, es decir de *optar* por una dirección, o, dicho de otro modo, de imprimir una orientación determinada al hecho insoslayable de amar. En síntesis, para Agustín, no se elige amar, pero sí se elige *aquello* que se ama. El siguiente texto confirma este punto de vista: "El amor es movimiento y no hay movimiento sino hacia algo, de manera que preguntarse por lo que es necesario amar es preguntarse por el objeto hacia el cual *es menester dirigirse*".¹¹ Por tanto, una voluntad recta es un buen amor; una voluntad perversa, un amor malo ("*recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*").¹²

IV. Planteado así el tema, una pregunta se impone: ¿en qué consiste para Agustín una voluntad recta y qué es, en cambio, una voluntad perversa? O, si se prefiere expresarlo así, ¿qué es un buen amor y un amor malo? Para hallar la respuesta a esta pregunta, se debe recordar la recurrente idea patrística acerca del hombre como ser límite entre dos mundos, tradición que san Agustín recoge.¹³ En términos rigurosamente filosóficos, esto implica que el hombre es gozne entre el ámbito trascendente y el immanente. No obstante, la noción de la *medietas* humana proviene de la aceptación de un dato revelado: Dios crea al hombre y lo ubica en la cima del universo material y animado, pero de cara al espiritual. Mientras que por el ámbito espiritual, presidido por el Creador, el hombre experimenta una indefinible nostalgia, se siente empero exigido por sus inmediatos fines vitales. Y a la satisfacción de éstos se añade la atracción de los placeres y ambiciones propios de la sociedad que constituye, lo que recibe la denominación genérica de "mundo". Todo ello configura dos *polos de atracción*: de un lado, el ansia de plenitud y eternidad trascendente; del otro, esa suerte de imán externo dado por lo que, de suyo, es ontológi-

⁷ Cf. *De Trin.* XV, 21, 41.

⁸ *Conf.* XIII, 9, 10.

⁹ Cf. "Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le 'feror' agustinien", en *Rev. Et. Aug.*, V (1959) 13-19.

¹⁰ Cf. *En. in Ps.* 31, 2, 5.

¹¹ *De div. quaest.* 35, 1.

¹² *De civ. Dei* XIV, 7, 2.

¹³ Cf., por ej., *En. in Ps.* 95, 15; *In Io. Ev.* 18, 7.

camente inferior al alma humana. Desde tal posición intermedia, el hombre se encuentra solicitado por dos *delectationes* posibles que desgarran su *cor*.¹⁴

Así pues, sólo dos son las direcciones que, de hecho, puede asumir para san Agustín, el amor humano: la ascendente, que es el amor a Dios, o la descendente, que es el amor al mundo.¹⁵ Y ambas son mutuamente excluyentes. (*Duo sunt amores, mundi et Dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei*).¹⁶

Por esta razón, Agustín identifica el amor humano con la *dilectio*. En efecto, esta última palabra responde, por su misma etimología, a la bidireccionalidad que él enfatiza: deriva de *diligo*, verbo que, a su vez, proviene de *lego*, uno de cuyos significados es amar, pero también distinguir una cosa de otra. Esta última acepción está confirmada por el preverbio *dis*, que implica división o separación entre *dos* términos. Así, la dilección indica un amor preferencial, esto es, un amor que, solicitado por los términos, se dirige hacia uno de ellos. Pero es la decisión vital de la voluntad la que finalmente elimina la bifurcación, es decir la que supera el desgarramiento del *cor* y hace que el hombre alcance o recupere su coherencia interior. De esta manera, *amor* y *voluntas* quedan implicados en la noción agustiniana de *dilectio*, en la cual, además, se encuentra el nudo mismo del libre albedrío, ya que elegir la orientación del propio amor hacia uno de los polos señalados es, para Agustín, una decisión humana, mejor aún, la más definitiva de las decisiones. El objeto último de la dilección se ha de poner, pues, en aquello que, por sí mismo, es lo máximamente *diligendum*.¹⁷

No obstante, esto no significa que todo lo demás no sea digno de amarse, relativamente hablando. Más aún, el mundo es ontológicamente bueno, afirmación en la que Agustín desemboca por una doble vía: desde el punto de vista estrictamente filosófico, el neoplatonismo en el que él se apoya, de un lado, niega el mal, como se sabe, toda sustancialidad, considerándolo como una carencia o ausencia de bien. Del otro, opera la identificación entre ser y bien, de tal manera que todo lo que existe es bueno, aunque *no todo lo que existe lo es en la misma medida*: hay bienes ínfimos, así como hay un Bien Sumo. Por otra parte, desde el punto de vista de la Revelación en la que Agustín cree, el mundo es creación de un Dios considerado como Suma Bondad y, por ende, es bueno. Precisamente, la *dilectio* descendente—esto es, la *perversa voluntas*—consistirá en amar *prioritariamente* los bienes ínfimos; la *dilectio* ascendente será, en cambio, la que se dirige a Dios en tanto Bien Sumo. Pero, en cualquier caso, la noción agustiniana de *dilectio* alude a un amor prioritario, en el sentido de que apunta a un fin último, en cuya dirección están alineados fines intermedios. Por cierto, sobre éstos la voluntad ejerce en todo momento su libre elección. Y en estos casos—más allá del énfasis retórico del Agustín que polemiza con los maniqueos—, el *cor* humano vacila, pero no se escinde. El verdadero desgarramiento cordial sólo se da cuando íntimamente el hombre aun se encuentra dividido entre las dos orientaciones posibles, la ascendente o la descendente, o sea, mientras no consume en su interior la opción fundamental: mundo o Dios.¹⁸ Así, la *dilectio* no implica un amor cualificado positiva o negativamente, sino que señala que se trata de un amor *absoluto*, sea malo o bueno, y es en este sentido que cabe hablar de polarización.

¹⁴ Cf. *Ep.* 55, 10, 18.

¹⁵ Cf. *En. in Ps.* 122, 1.

¹⁶ *In Io. Ep. ad Parthos.* 2, 8.

¹⁷ Cf. *De doctr. christ.* I, 27, 28.

¹⁸ Cf. *In Io. ad Parthos.* 2, 12.

V. De este modo, Agustín combate la tesis del maniqueísmo —al que él mismo había pertenecido durante largos años— acerca del determinismo moral: niega la existencia de los dos principios que para los maniqueos fundaban la realidad, postulando, en cambio, un único Dios, que se identifica con el Ser y con el Bien. Niega que el actuar humano esté determinado por la lucha que esos dos principios supuestamente libran en el interior del hombre, afirmando, por el contrario, que la causa de tal actuar está en una voluntad libre impulsada por el amor. Desde su básica perspectiva neoplatónica sostiene también que todo objeto posible de amor es en sí mismo bueno, en cuanto que es, aunque se trate de un bien ínfimo.

Sin embargo, y aun cuando formalmente sea imposible atribuir una estructura maniquea a la tesis sobre la *dilectio*, es indudable que ella muestra el irreductible dualismo que tiñe toda la ética agustiniana.

El problema de la extensión del mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e

Graciela E. Marcos de Pinotti

La pregunta por la extensión del mundo eidético —esto es, por el número y tipo de Ideas que es preciso admitir— ha de responderla sin ambigüedad, presumiblemente, todo aquel que defienda una teoría en favor de la existencia de esas entidades. Sin embargo, conviven en los diálogos de Platón —aun en un mismo diálogo— argumentaciones a partir de las cuales no parece posible dar respuestas coincidentes a la pregunta por el tipo de Ideas que un platónico debería admitir. Puede hablarse, en tal sentido, del *problema* de la extensión del mundo de las Ideas, y es en un breve pasaje del *Parménides* donde la cuestión se aborda, precisamente, a la manera de un conflicto.

Allí, con su habitual maestría, Platón elige para su debate dos personajes que son, diríase, dos muy diferentes defensores de la teoría de las Ideas. Uno de ellos, Parménides, promueve una extensión prácticamente irrestricta del mundo eidético —habría para él Ideas, en efecto, de todas las cosas. Su interlocutor, un Sócrates muy joven, se manifiesta en cambio partidario de restringir las Ideas a ciertas nociones altamente abstractas y a valores. Difícil no advertir, en la postura del último, significativas coincidencias con las del propio Platón a la altura de sus obras de madurez, obras en que las Ideas matemáticas, morales y estéticas —las mismas cuya existencia defiende enfáticamente el Sóc. del *Parm.*— tienen, como es sabido, la mayor relevancia.

La novedad del *Parm.* es que esta tendencia a postular Ideas en una extensión limitada resulta cuestionada por el personaje que da su nombre al diálogo, lo que nos lleva a preguntar si el propio Platón, a la altura en que escribe dicha obra, consideró problemática semejante restricción del campo eidético. En este trabajo hemos de dar una respuesta tentativa a esta cuestión, enfatizando el hecho de que tras el desacuerdo de los mencionados personajes del *Parm.* se debate algo más que la extensión restringida o irrestricta de las Ideas. Al fin y al cabo, la variedad de problemas a los que la teoría platónica pueda dar solución difícilmente dependa del número de Ideas que se admitan.¹

¹ Pensamos, con Burnet, que “no hay ninguna inconsistencia en la restricción de la doctrina a categorías puramente intelectuales y la extensión de la operación de esas categorías a la totalidad del mundo sensible”. En *Greek Philosophy, Thales to Plato*, Londres, McMillan, 1914, p. 257.

Así, lo que pone en tela de juicio en el *Parm.* no es tanto, quizás, la extensión limitada de las Ideas, cuanto la concepción misma de Idea puesta en juego simultáneamente con esa postulación restringida a lo matemático, moral y estético. Una concepción problemática, podemos presumir, si llegara a inhibir la aplicación de la teoría de las Ideas a problemas distintos de aquellos que ella originariamente resolvía.

Platón, creemos, está apuntando a todo esto en el texto del *Parm.* del que ahora pasamos a ocuparnos.

1. El texto se estructura en una serie de preguntas sucesivas, formuladas por Parm., tales que cada una apela a ejemplos suficientemente ilustrativos de un cierto tipo de característica. En cuanto a Sócr., no vacila en admitir una Idea separada de lo semejante, lo uno, lo múltiple (130b3-5)—un 1er. grupo de Ideas cuyo rasgo distintivo sería su generalidad, el hecho de ser aplicables a todo cuanto existe.² Con igual certeza, Sócr. reconoce la existencia de una Idea de lo bueno, lo bello, lo justo (130b7-9)—esto es, Ideas de tipo ético-estético.

Puesto que estas admisiones iniciales de Sócr. son coherentes con el campo eidético que ha quedado más o menos delineado en obras anteriores al *Parm.*, podríamos esperar una respuesta negativa de su parte a la 3ra. pregunta que avanza Parménides: ¿hay o no que admitir una idea separada de hombre, fuego, agua? (130c1-3).

Significativamente, Sócr. no se atreve aquí a pronunciarse y confiesa su perplejidad (*aporía*) (130c4-6).

Para muchos intérpretes, estas tres respuestas de Sócr. no hacen más que exhibir la versatilidad de intereses de Platón. Un interés incuestionable por la matemática y la ética explicaría las dos primeras admisiones entusiastas de Sócr. Admitir el 3er. grupo de Ideas—correspondiente a clases naturales y elementos—comportaría en cambio un interés por la cosmología que sólo tardíamente, en el *Timeo*, Platón hará manifiesto.³

Creemos, sin embargo, que antes de mencionar Ideas relevantes en dominios diferentes, estas tres respuestas del *Parm.* revelan que es un problema único—el problema de los contrarios—el que tiene en mente Sócr. al responder como vimos que lo hace. Reparemos, en efecto, en que éste no vacila en admitir Ideas correspondientes a propiedades que reconocen un contrario, que llamaríamos adjetivas. Sus dudas aparecen, en cambio, cuando se trata de admitir Ideas separadas de tipo sustantivo—hombre, agua—que como tales carecerían de contrarios.

De modo que en este pasaje del *Parm.* hallamos resonancias de mucho de lo afirmado por Platón en diálogos anteriores, donde el examen de las propiedades que, junto con su contraria, caracterizan las cosas, ocupa un sitio preponderante—ya como elemento decisivo en las frecuentes contraposiciones entre Ideas y cosas, ya como eje fundamental de muchas de las argumentaciones en favor de la existencia de Ideas.

A propósito de estas últimas, la expuesta en el libro VII de la *República* es especialmente esclarecedora de los motivos que llevan al Sócr. del *Parm.* a responder como lo hace. Hay objetos—dedo, es el ejemplo que nos da allí Platón—para cuyo examen bastan los sentidos;⁴ otros, en cambio—grandor y pequeñez—reclaman para su esclareci-

² Cf. Allen, R. E. *Plato's Parmenides*, Oxford, B. Blackwell, 1983, p. 106.

³ Cf. Cornford, F., *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge & Keagan Paul, 1939, pp. 81-84; Burnet, J., ob. cit., p. 257.

⁴ Cf. Platon, *Rep.* VII, espec. 523c-d.

miento la intervención de la inteligencia.⁵ Como bien señala Fine, la distinción en juego es en definitiva la que hay entre “propiedades no discutibles” (dedo) y “propiedades discutibles” (grande, pequeño, uno, múltiple), tal que *sólo estas últimas reconocen Ideas separadas*⁶ —imprescindible para una explicación que, en razón de la copresencia de contrarios, no podría construirse en términos estrictamente observables.

2. Dada la relevancia del problema de los contrarios en el filosofar de Platón, es interesante determinar qué aspectos de su teoría de las Ideas constituyen respuestas a ese problema. También, claro está, determinar si ellos son problemáticos al punto de inhibir la aplicación de la teoría a otros problemas.

(a) El 1ro., más obvio, es el *reconocimiento de Ideas en una extensión limitada* —sólo aquellas correspondientes a propiedades que reconocen contrarios (relacionales, morales y estéticas). Tal reconocimiento, paradójicamente, parece reclamar imperiosamente una ampliación —así, al menos, lo sugiere Allen al afirmar, adaptando un ejemplo célebre del *Fedón*: “Simmias no sólo es grande. Es un hombre. Y según la explicación de Sócrates en el *Parm.* (...) que Simmias sea un hombre no implica, o no necesita, una Idea separada de Hombre. Si no hay Idea de Hombre, y hay hombres, entonces algunas cosas de nuestro mundo no derivan su naturaleza de las Ideas”.⁷

Simmias —podemos añadir— es, en tanto hombre, racional, sin que la propiedad contraria a ésta pueda jamás caracterizarlo por ser incompatible con aquella que le conviene por esencia. Estar caracterizados por contrarios no agotaría, pues, el ser de las cosas sensibles. Y si éstas poseen propiedades que les convienen por esencia, de tales propiedades también las Ideas, presuntamente, habrán de dar cuenta —sin lo cual, si se admitiesen sólo Ideas relacionales, morales y estéticas, las cosas no dependerían, en su ser, de las Ideas, las que serían relevantes tan sólo para explicar lo irrelevante.

(b) Mas al abordar el problema de los contrarios, Platón ha admitido que *dos Ideas contrarias puede ser participadas por un mismo individuo*⁸ —admisión apropiada, sin duda, para exhibir la inconsistencia y contradictoriedad de las entidades sensibles. Pero, ¿cómo explicar, entonces, aquellas propiedades que las cosas poseen necesariamente? ¿Cómo garantizar —evoquemos un ejemplo del *Fedón*— que la Idea de lo Impar determine el ser de aquello que es tres impidiéndole ser par (participar de lo Par)? (104ass). Aquí, antes que enfatizar las relaciones de contrariedad u oposición entre ciertas Ideas, Platón necesitará insistir en las relaciones de subordinación o inclusión que rigen entre ellas.⁹

(c) Además, como es sabido, en contextos vinculados con la cuestión de la copresencia de contrarios Platón apela a un lenguaje que da en llamarse *lenguaje de la defi-*

⁵ Cf. *Ibid.* VII espec. 523e y 524b.

⁶ Cf. Fine, G., “The One over Many” en *Philosophical Review* 89 (1980) 2, espec. pp. 228-232.

⁷ Allen, R. E., *ob. cit.* pp. 110-1

⁸ Tal es la explicación, en definitiva, del hecho de que una cosa esté caracterizada por contrarios y reciba dos denominaciones contrarias con igual justeza. Véase por ej. *Rep.* V 479ass. —argumentación interesante, por otra parte, en la medida en que lleva a afirmar Ideas de carácter relacional, moral y estético. Es solidaria, pues —en tanto promueve una extensión limitada del mundo de las Ideas— de la expuesta en el libro VII, ya aludida en nuestro trabajo.

⁹ Si existen Ideas sustantivas (Tres) que como tales no guardan contrariedad con otras, si ellas están incluidas en otras más extensas (Impar), puede esperarse que todo aquello que posea el carácter sustantivo en cuestión posea aquel otro carácter implicado en él. Tal la solución que *Fedón* 104ass. parece dar a la cuestión —anticipando, por cierto, algunos desarrollos de el *Sofista*.

ciencia'. La Idea es un *modelo* (*parádeigma*), un ideal, las cosas quieren (*boúlesthai*), aspiran (*orégesthai*), anhelan (*prothumeisthai*)¹⁰ infructuosamente aproximársele. Fácil es advertir que bajo esta concepción de la Idea como modelo que exhibe una perfección nunca consumada en lo sensible, sólo se admitirán Ideas de aquellas propiedades que admitan perfección —esto es, propiedades cuyo grado de plenitud o realización en las cosas es siempre susceptible de ser superado. No parece posible, pues, admitir Ideas separadas de tipo sustantivo —no se es, en efecto, deficientemente agua, ni deficientemente hombre.

Si, con todo, resulta imprescindible admitir Ideas de este tipo —por (a)— habrá que aceptar que ellas están más o menos realizadas en los particulares —hemos de pensarlas como immanentes a éstos antes que como ideales trascendentes.

El lenguaje de la deficiencia, que insiste en las contrariedades inherentes a las cosas sensibles ha de ceder espacio a un lenguaje diferente destinado a relevar aquello que en las cosas no podría ser sino como es. Tampoco se insistirá en la distancia que media entre la Idea y sus participantes sensibles, sino que tenderá a reconocerse una realización de aquella en éstos. A esta segunda concepción parece apuntar Platón cuando nos habla, en el libro X de la *Rep.*, del “procedimiento acostumbrado” de “postular una Idea para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre” (596a).

Este pasaje —extraño, quizás, en un diálogo que como pocos desarrolla la noción de Idea como modelo— exhibe a la Idea como la unidad de lo múltiple —el conjunto de las características comunes a una multiplicidad de cosas a las que asignamos un mismo nombre. Contiene, en tal sentido, una prescripción metodológica conforme a la cual el horizonte eidético parece poder ampliarse casi sin restricción. Bien puede admitirse, en efecto, una Idea de Hombre, aún de cosas negativas, indignas, que difícilmente pueda parecernos que merezcan el status de Idea —indignidad de la que ésta, concebida ahora como entidad meramente lógica, quedaría exenta.

3. La tensión entre sendas concepciones de la Idea arroja luz, seguramente, sobre el conflicto con que el *Parm.* cierra la discusión de la extensión de las Ideas. La 4ta. pregunta de *Parm.* inquiriere si hay que admitir Ideas de “pelo, barro, suciedad” —cosas ridículas, “insignificantes” (130c7-d2), en cuya existencia es difícil que *Parm.* crea seriamente. Sóc. rechaza de plano la posibilidad de que haya Ideas de tales cosas, declarándose con ello partidario de restringir el ingreso de lo trivial e indigno al mundo de las Ideas (130d 3-9).

Platón nos muestra entonces a un *Parm.* francamente contrario a una limitación del mundo eidético, haciéndole decir lo siguiente: “Es que aún eres joven, Sóc. (...) y no ha hecho presa de ti la filosofía de esa manera firme en que, estoy seguro, lo hará algún día, el día en que no hayas de despreciar nada de cuanto existe” (130d1-4).

La posición de *Parm.* es tal que la Idea, entidad lógica, se sustrae a la indignidad, posible, de los objetos que caen bajo ella. Como bien advierte Crombie, podemos creer que todas aquellas cosas indeseables son sólo ausencia de algo deseable, prescindiendo de Ideas para aquéllas. Sin embargo, en un contexto “epistemológico”, no ha de sor-

¹⁰ Cf. Platón, *Fedón* 74d9, 75b1 y 75b7 respectivamente. Un relevamiento de las expresiones platónicas indicadoras de la naturaleza paradigmática de las Ideas, se hallará en Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 228-9. Véase también Fujisawa, N. “*Exein, Metexein* and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms”, en *Phronesis* 19 (1974) 1, p. 40-3.

prendernos encontrar ambos tipos de Ideas.¹¹ Por lo demás, las hábiles preguntas de Parm. han conseguido poner de manifiesto más de una debilidad que aquejaría, presuntamente, a la concepción defendida por el joven Sócrates. ¿Dónde son decisivas, después de todo, las Ideas como modelos? No allí donde se impone reconocer una cierta perfección de que estaría dotado lo existente —como el propio Sócrates ha admitido implícitamente al dar su 3ra. respuesta. Pero no, tampoco, allí donde nos topamos con “un abismo de insignificancias” (130d7) que difícilmente querrá concebirse como el producto de un designio racional —a esto ha apuntado su última respuesta.

Su concepción, por otra parte, estaría sustentada en una suerte de tensión entre dos extremos. Al dudar —en su 3ra. respuesta— de que existan Ideas separadas de cosas que no admiten perfección (hombre, fuego, agua), sugiere que la Idea es una entidad cuya perfección *no* está consumada en sus ejemplos. Al rechazar, sin embargo, Ideas de cosas indignas —su 4ta. respuesta— parece tener en mente una continuidad, aún una comunidad, entre la Idea y sus participantes.

La aporía ha de tener, seguramente, una solución que el Sócrates inexperto del *Parm.* no es capaz de dar. No será Parm., claro está —y es significativo oír aquí el nombre del fundador del eleatismo— el que venga a defender una concepción tan contradictoria, a sus ojos, como esa multiplicidad cambiante que pretende explicar.

En virtud del examen realizado diríamos, a modo de conclusión, que el debate del *Parm.* en torno a la extensión limitada o irrestricta de las Ideas sólo toma sentido a partir del hecho de que la teoría de las Ideas está llamada a resolver más de un problema. En efecto, sólo porque hay más de un motivo para creer en la existencia de esas entidades, surgen dificultades y la filosofía no puede soslayarlas —Platón discute esa cuestión, pues, en bien mismo de su teoría.

Podría decirse que la concepción de Idea como modelo, de indiscutible significación en el terreno ético-político, resulta quizás insuficiente desde el punto de vista del conocimiento. Si en aquél, en efecto, se requiere un patrón que permita señalar la deficiencia de lo existente, desde el otro punto de vista parece necesario insistir en la concepción de la Idea en tanto esencia.¹² Esto explicaría, por cierto, el aparente conflicto entre ciertas formulaciones puestas en juego aún en un mismo diálogo —recordemos los pasajes de *Rep.* VII y de *Rep.* X— cuando se argumenta en favor de la existencia de Ideas.

Otra posibilidad, que aquí avanzaríamos tentativamente, es adivinar un doble carácter o tensión —por decirlo así— en la noción misma de Idea alentada por Platón. Inmanencia y trascendencia, comunidad y a la vez separación de la Idea respecto de sus participantes sensibles, son los términos presuntamente extremos en los que, con todo, parece constituirse la concepción platónica de Idea. Y sí en ésta, pues, están albergados uno y otro carácter, se torna comprensible que sean de distinta índole los argumentos enderezados a probar que las Ideas existen.

¹¹ Crombie, I., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1979, vol. II, p. 350.

¹² Cf. Chen, Chung-Hwang, “Aristotle’s Analysis of Change and Plato’s Theory of Transcendent Ideas”, en Anton & Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Usa, Univ. N. York, 1972, pp. 388-403.

Lenguaje y emancipación

Dorando J. Michelini

En lo que sigue pretendo esbozar los rasgos fundamentales de la Teoría de la competencia comunicativa de Jürgen Habermas, tal como aparece en *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz*, y analizarla bajo la perspectiva de las relaciones entre lenguaje y emancipación.

En el centro del programa teórico de Habermas está la idea de una ciencia social crítica que no se detiene en la comprensibilidad obtenida por acceso hermenéutico, sino que para la comprensión del hombre y de la sociedad pretende avanzar más allá del sentido hermenéutico y preguntar por lo que hay detrás de él. El objetivo fundamental de los análisis habermesianos es ab initio la consecución de *emancipación* (Emanzipation, Aufklärung, Mündigkeit). El proceso de emancipación, a su vez, debe ser puesto en marcha por lo que Habermas denomina el establecimiento de la *autorreflexión*.

Este programa inicial de Habermas experimenta un cambio considerable en los inicios de la década del '70, cuando su reflexión se orienta hacia consideraciones lingüístico-analíticas (aún cuando se añade, claro está, que el objeto último y general de su teoría sigue siendo el mismo, a saber: la consecución de emancipación). En lugar de los primeros ensayos y tesis marxianas, la teoría crítica de Habermas parte ahora de un análisis del lenguaje, de una indagación de las normas fundamentales de todo habla posible. Estas normas fundamentales están incorporadas en la pragmática universal —es decir, es una teoría del obrar con pretensión de validez universal y “sólo pueden ser fundamentadas y desarrolladas en una Teoría de la competencia comunicativa” (Vorbereitende Bemerkungen...)

Una de las características de esta nueva orientación es que la comunicación racional no está orientada ya a intereses particulares (como se sostiene en *Reconstrucción del materialismo histórico*), sino que el individuo sólo es considerado con capacidad discursiva y, en definitiva, como ‘racional’, en tanto sustente y defienda intereses capaces de ser universalizables (y, en consecuencia, no-individuales).

Pero la originalidad de Habermas reside en la vinculación que él establece entre lenguaje y emancipación. En efecto, si bien Habermas coincide con cierta comprensión tradicional del lenguaje, no lo reduce al ámbito subjetivo-objetivo, sino que le asigna un

carácter radicalmente intersubjetivo, en el que está inequívocamente expresada la intención de un consenso común y sin restricciones (Cp. *Wissenschaft und Technik als ideologie*). Y lo que separa definitivamente la concepción habermasiana del *lenguaje* respecto de la tradicional, es su vinculación con el *interés en la emancipación*. La emancipación se nos da con el lenguaje, puesto que éste constituye la única realidad que nos saca de la naturaleza y que nosotros podemos conocer según la propia naturaleza.

Partiendo de la convicción de que por medio del lenguaje es posible la emancipación y un conocimiento que no es ni cientificista ni ideológico, Habermas esboza una *teoría de la competencia comunicativa* que tiene como eje lo que él denomina *Universalpragmatik*, pragmática universal, es decir, una teoría del obrar con pretensión de universalidad. Para Habermas, emancipación significa la realización de una idea que está presente en cada acto de habla. La pragmática universal muestra justamente las estructuras teórico-lingüísticas de la *situación ideal del habla*. A diferencia de la pragmática empírica, cuyo objeto son las expresiones concretas, la pragmática trascendental se ocupa de las estructuras generales de cualquier situación de habla posible y, con ello, de los componentes de un diálogo sin represión.

Habermas distingue dos formas de comunicación: el obrar comunicativo o interacción y el discurso. La interacción es el ámbito en el que se da un intercambio de información, es decir, de experiencias vinculadas al obrar, sobre el supuesto ingenuo de la validez de los contextos de sentido; en el discurso se hace abstracción de toda información y sólo se tematizan las pretensiones problematizadas de validez. El aporte específico del discurso consiste en “tratar de explicar una comunicación, es decir, producir un consenso real, con relación a los mismos medios lingüísticos del discurso”. En el discurso hallamos el principio o criterio de verdad, sin el cual no sería posible ni siquiera la comunicación; por ello, en todo discurso estamos forzados a presuponer una situación ideal de habla —tesis esta que es discutida por Habermas en el marco de lo que él denomina una teoría consensual de la verdad—. Pero en nuestro contexto nos interesa primordialmente el análisis del discurso desde la perspectiva de su realización práctica, tematizando así la situación ideal de habla bajo el aspecto práctico como forma de vida emancipada.

La idea central y original de Habermas es que con la situación ideal de habla y con el obrar comunicativo puro no sólo se da la posibilidad del discurso y del reestablecimiento de la comunicación, sino también que tal situación ideal anticipa contrafácticamente la posibilidad de habla y comunicación sin represión, que es la característica fundamental de la conciencia emancipada. Con la situación ideal de habla se establece en la comunicación no “sólo una intercambiabilidad de principio de los roles del diálogo, sino también una igualdad efectiva de las oportunidades en la percepción de los roles del diálogo, es decir, también en la elección y efectivización de los actos de habla”.

Habermas es plenamente consciente de las dificultades que se presentan respecto del status teórico-práctico de la situación ideal de habla en el discurso o del modelo de un obrar comunicativo puro en las interacciones. Así, el consenso logrado a nivel de la anticipación ideal del diálogo no es garantía de su realización efectiva. Sin embargo, “la anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva, que es a la vez manifestación de una forma de vida”. De todos modos, la realización efectiva de la situación ideal de habla tiene en el discurso argumentativo sólo una condición necesaria, pero no suficiente: para la realización efectiva de la emancipación del individuo y de la sociedad hace falta, además del discurso argumentativo, un *interés*, que para Habermas está dado en la *autorreflexión*.

Habermas distingue entre *reconstrucción* y *autorreflexión*. Las reconstrucciones

son procesos cognitivos que tienen por objeto el análisis de las estructuras subyacentes al comportamiento lingüístico-cognitivo y práctico-moral; la autorreflexión, por el contrario, apunta a detectar y analizar las limitaciones inconscientes que condicionan el conocimiento y la acción de un determinado sujeto en un determinado proceso cultural.

El problema de la autorreflexión es planteado por Habermas dentro del amplio marco del fenómeno de la comunicación lingüística; su interpretación es que aquella constituye la instancia crítica que permite —verbalizando los componentes no-verbales presentes en el habla— suprimir las perturbaciones del diálogo y restablecer así la comunicación. En el análisis de esta problemática se muestra la relación directa existente entre el lenguaje corriente y su capacidad de relación consigo mismo, es decir, de autointerpretarse. Esta situación hace necesario deslindar el ámbito de la hermenéutica del de la autorreflexión.

La coincidencia capital entre la autorreflexión y la autointerpretación lingüística o comprensión hermenéutica es que ambas recurren en sus respectivos análisis a elementos no-lingüísticos. La diferencia esencial entre ambos métodos de análisis está dada, según Habermas, en que la autorreflexión posibilita la *crítica ideológica*, es decir, el análisis de los condicionamientos externos de la comunicación lingüística y de las causas de su posible perturbación o interrupción. La superioridad de la autorreflexión frente a la hermenéutica estaría dada así en esta recurrencia crítica a las causas extraverbales en el proceso de comunicación lingüística.

La autorreflexión no circunscribe su ámbito a la comunicación lingüística, sino que se extiende al dominio de la comprensión sistemática de la sociedad y de la historia. En este sentido, la autorreflexión como método se distingue tanto del procedimiento de las ciencias de la naturaleza, dirigidas al saber nomológico, como del método hermenéutico, que si bien puede acceder a una crítica inmanente, es incapaz de efectuar una crítica eficaz de los fenómenos histórico-culturales que encubren ideológicamente conflictos y obstaculizan o impiden la emancipación.

Para el interés emancipatorio, la crítica de las ideologías, entendidas éstas como distorsiones que emergen en el mismo lugar en que se entrelazan la obra, el discurso y el poder, tiene un carácter fundamental y decisivo. El interés crítico y emancipador —que en el pensamiento de Habermas posee el status de una idea kantiana—, consiste en un desenmascaramiento de las distorsiones sistemáticas de la estructura comunicativa, el cual permite, a través de la reconstrucción de las necesidades y de los intereses ideológicamente solapados, que se restablezca una comunicación libre y sin represión.

Los caminos que se abren a la reflexión y a la discusión son muchos. Señalaré sólo uno, aunque uno de los más importantes: el que conduce a una reinterpretación crítica de las tradiciones. En este sentido, Habermas propugna el ejercicio de la crítica ideológica frente a una hermenéutica entendida como filosofía del discurso, incapaz de tomar distancia de sí misma. Los hermeneutas, como Hans-Georg Gadamer, entienden que la crítica es necesaria, pero que se da siempre al interior de la hermenéutica filosófica. Y hay quienes como Paul Ricoeur (Cop. Ética y Cultura. Habermas y Gadamer en diálogo), buscan mediatizar las posiciones a través de tesis como la siguiente: “el interés en la emancipación sería vacío y anémico a menos que recibiera un contenido concreto proveniente de nuestro interés práctico en la comunicación y, en consecuencia, a menos que se viera confirmado por nuestra capacidad de reinterpretar en una forma creativa nuestras herencias culturales”. Con ello se podría ampliar considerablemente el concepto de emancipación mismo, que en Habermas parece estar demasiado circunscripto al concepto de la acción como autorreflexión, como así también reinterpretar la articulación de la acción

con otros fenómenos tan importantes como los de poder, violencia y dominación, o con el fenómeno de la identidad cultural de los pueblos o, lo que es lo mismo, de la diversidad de las culturas, que son las que en última instancia hacen posible la emancipación, otorgándole contenido y sentido. A la fundamentación filosófica formal y rigurosa de la moralidad, el ethos podría aportar una orientación y un sentido a la acción concreta.

Formas militares y taxonomía de constitución en la política de Aristóteles

Marcelo Mieri

En Pol IV 4 1290 b 21-37 Aristóteles expone un método para clasificar animales y luego sugiere que se podría seguir un procedimiento semejante para clasificar constituciones políticas. Este pasaje ha dado lugar a diversas interpretaciones.

Algunos autores, siguiendo la hermenéutica evolutivista inaugurada por Werner Jaeger, consideran el texto en cuestión como una influencia de las investigaciones biológicas en los libros centrales de la Pol; tal es la posición de Day-Chambers y Raymond Weil.¹ Al contrario, los intérpretes que defiendan la unidad de la Pol restan importancia al supuesto método biológico; así Gunther Bian piensa que se trata de una “analogía didáctica” que no determina el desarrollo subsiguiente de los temas políticos.² Toda posible interpretación del texto debe responder a dos problemas principales: 1) Si el texto de la Pol expone efectivamente un método biológico, 2) si los principios taxonómicos han sido aplicados a la clasificación de constituciones políticas.

A continuación expondré una interpretación que responde afirmativamente al segundo problema. Puedo esbozar la tesis del siguiente modo: El método taxonómico de Pol IV 4 1290b21-37 ha sido aplicado para clasificar constituciones políticas a partir de las diferentes formas que presentan las “partes políticas de la ciudad”, es decir las llamadas partes de la constitución —asamblea, magistraturas y tribunales— y la clase de los guerreros. En relación con esta tesis desarrollará principalmente la correspondencia entre la diversidad de constituciones y las formas de organización militar de la polis. Veamos primero el pasaje que introduce el método taxonómico.

“Si nos propusiéramos establecer las clases de animales, definiríamos primero lo

¹ Jaeger (W), *Aristóteles*, México, 1947, p. 311; Day y Chambers, *Aristóteles History of Athenian Democracy*, Amsterdam, 1967, pp. 41-42; Weil (R), *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960, pp. 356-7.

² Bian (G), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, 1973.

que todo animal debe tener necesariamente (anagkaion), por ej., algunos órganos de sensación, otros para recibir y digerir el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con que cada uno de ellos se mueve. Suponiendo que sólo fueran en éstas habría diferencias entre ellas, por ej., varias clases de boca, de vientre y de órganos de sensación, así como de partes motoras, y el número de combinaciones daría lugar necesariamente a varios géneros de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, ni orejas), de modo que una vez recogidas todas las posibles combinaciones (endechomenoi syndyasmoi) darían todas las especies de animales y tantas especies como combinaciones de partes necesarias existieran.³ Hay tres pasos implícitos; 1) definir las partes necesarias que tiene todo animal; 2) establecer las diferencias en cada una de ellas; 3) determinar las combinaciones posibles entre las diferentes formas de cada parte.

Consideremos en paso 1). El concepto de necesidad que Aristóteles emplea al referirse a los entes sujetos al devenir —ya sea por generación natural o producción técnica— es el de *necesidad condicional o hipotética*, según el cual los medios son necesarios respecto de un fin; pero el fin es doble: hay cosas necesarias sin las cuales no es posible la existencia y otras cosas necesarias sin las cuales no es posible alcanzar el bien (o evitar el mal).⁴ Esta dualidad basada en el concepto de necesidad condicional aparece varias veces en la Pol y permite distinguir entre las “partes necesarias de la ciudad” y las “partes políticas”, es decir, entre partes necesarias para la “mera vida” (campesinos, artesanos, etc.) sin las cuales no es posible que exista polis y las partes necesarias para la “buena vida” (asamblea, magistratura, tribunales, guerreros) sin las cuales es imposible que la ciudad se gobierne bien según la virtud y la justicia. Esta distinción es de suma importancia para la taxonomía aristotélica, pues si en la biología deben considerarse principalmente las partes necesarias para la mera existencia del animal, en la política Aristóteles asigna prioridad a las partes políticas, necesarias para la vida virtuosa. La prioridad lógica (taxonómica) de ciertas partes de la ciudad deriva de la prioridad teleológico-práctica que les asigna el filósofo consecuente con el tipo de organización social jerárquica de la polis griega.

Es bastante conocida la relación entre la ciudad-estado y la esclavitud. En el núcleo de esa organización social hay una relación de dominio despótico, dominio del amo sobre el esclavo. La relación despótica se extiende más allá de los esclavos en sentido estricto a los artesanos o trabajadores manuales y es el lado subjetivo de la objetiva subordinación de las técnicas productoras de materias primas e instrumentos (technē hyperetékē) respecto de las técnicas y ciencias arquitectónicas de las cuales la Política es la suprema.⁵ La relación social despótica condiciona una relación despótica en sentido político: los esclavos, artesanos, comerciantes, metecos y extranjeros no pueden ser ciudadanos; todo ciudadano debe ser señor de una comunidad familiar, oikodespotes, que concentra las funciones de padre de familia, terrateniente, amo y guerrero. En cuanto amo el oikodespotes es la razón directiva que determina los fines del proceso productivo, es architekton; pero al fin de la producción no es otro que la reproducción de la comunidad familiar en el marco de una economía de autosuficiencia que permita al amo disponer de ocio (scholē) para la praxis política: “El amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tie-

³ Pol IV 4 1290 b 21-37.

⁴ Cp. Met V 5.

⁵ En II 1094 a 10 ss.

ne que saber hacer. Por eso los que pueden desentenderse personalmente de este trabajo confían el cargo a un administrador y se dedican a la política o a la filosofía”.⁶ El ocio es la libertad negativa respecto del trabajo servil y libertad positiva en la praxis política, pero esta supone a aquella y por eso el ciudadano es amo aún en su función política y el amo es ciudadano aún en su función económica —pues su fin es político.

Ahora bien, la esclavitud se basa en el poder de las armas: el ciudadano de la polis es guerrero. Aristóteles reconoce este hecho esencial del Estado-amo y le otorga carácter normativo: “la constitución debe formarse sólo de los que tienen armas” —dice.⁷ Las jerarquías políticas eran simultáneamente jerarquías militares como ya se advierte en la clasificación censitaria de la reforma soloniana; cuando el desarrollo de las fuerzas mercenarias y la consiguiente separación entre las funciones de ciudadano y guerrero adquiere proporciones considerables, asistimos a la decadencia de la polis griega.⁸ El ciudadano de la polis es, pues, amo y guerrero; hace la guerra para esclavizar manteniendo la esclavitud y para no ser esclavizado manteniendo la libertad.⁹

En este contexto es fácil comprender que la “parte guerrera de la ciudad” tiene importancia fundamental para taxonomía de constituciones. El primer paso del método expuesto anteriormente dice: ‘determinar las partes necesarias del animal’; la versión política de este principio podría enunciarse así: ‘determinar las partes necesarias de la ciudad y seleccionar como partes taxonómicamente fundamentales las partes fundamentales las partes necesarias para la vida virtuosa, o sea, “las partes políticas de la ciudad”’. La importancia de estas últimas queda confirmada al considerar el segundo paso del método taxonómico que dice: ‘determinar las diferentes formas que presenta cada una de las partes enumeradas en el paso anterior’. No se encuentra en la Política un análisis más o menos preciso acerca de las diferentes formas de “partes necesarias”, los campesinos, artesanos, etc., pero sí ocurre esto respecto de las “partes políticas”; en IV 14-15-16 hay un detallado análisis de las diferentes formas organizativas que adquieren las partes de la constitución y en varios lugares Aristóteles menciona las diferentes formas de fuerzas militares —hóplitas, marina, caballería, tropa ligera y guardias monárquicas—. Es evidente que estas formas militares existían históricamente y Aristóteles recoge un hecho empírico, pero luego lo integra a su teoría política estableciendo una correspondencia entre las formas militares y especies constitucionales.

Hay dos textos importantes sobre este punto. “La primera constitución de los helenos después de las monarquías procedía de los que hacían la guerra y originariamente de la caballería (porque la fuerza y la superioridad en la guerra radicaban en la caballería: los hóplitas son inútiles sin disciplina y los antiguos no tenían experiencia militar ni táctica, de modo que su fuerza estaba en la caballería) pero al crecer las ciudades y aumentar los hóplitas aumentó el número de los que participaban en la constitución. Por eso las que ahora llamamos repúblicas se llamaban antes democracias”.¹⁰ El filósofo considera aquí la sucesión histórica de las constituciones paralelamente al desarrollo de las fuerzas armadas: la república de los hóplitas sucede a la oligarquía de los caballeros y la sucesión

⁶ Pol I 7 1255 b 34-37.

⁷ Pol IV 13 1297 b 1 ss.

⁸ Cp. Mossé (C). “Le rôle politique des armées dans le monde grec à l’époque classique”, en *Le problème de la guerre*.

⁹ Cp. Guariglia, “Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético político de Aristóteles”, *Rev. Latinoamericana de Filosofía*, 2 (1976) 121-166.

¹⁰ Pol IV 13 1297 b 16 ss.

oligarquía/república corresponde a la transición de la caballería a los hoplitas. Este pasaje no adjudica a las monarquías ninguna forma militar determinada, pero en III 14 la distinción entre reinado (basileía) y tiranía se vincula al tipo de guardia armada que tiene cada monarca: en un caso la *guardia real* compuesta de ciudadanos, en otro, la *guardia tiránica*, empleada contra los ciudadanos y compuesta de mercenarios (xenikón). Además, en la oligarquía los que detentan el predominio político deben optar entre hacer participar al pueblo en el gobierno —con lo cual la constitución se hace democrática— o bien servirse de mercenarios: “los oligarcas al desconfiar del pueblo deben servirse de mercenarios”.¹¹ Pero siguiendo la segunda opción los oligarcas se arriesgan a que el jefe de mercenarios se haga tirano; cuando aquellos disputan entre sí “por la desconfianza mútua entregan la defensa a un jefe neutral que se convierte en jefe de ambos bandos”.¹²

Veamos el otro pasaje importante. “Puesto que son cuatro las partes de la multitud: campesinos, artesanos, mercaderes y thetes, y cuatro las partes necesarias para la guerra: caballería, hoplitas, tropa ligera y flota, allí donde el terreno sea apropiado para el caballo será natural establecer una oligarquía fuerte ya que la salvaguarda de los habitantes dependerá de esta clase de fuerza y la cría de caballos es propia de los que poseen grandes fortunas; donde el terreno sea apto para los hoplitas deberá establecerse la siguiente forma de oligarquía —porque la infantería pesada es más propia de los ricos que de los pobres—; las fuerzas navales y la tropa ligera son completamente democráticas”.¹³ Aristóteles relaciona las especies de fuerzas armadas con la división cuantitativa de la riqueza y con la división funcional de partes de la ciudad en la medida que esta tienda a expresar una escala cuantitativa. Comparando los dos pasajes citados se advierte una diferencia significativa entre ambos: en el primero los hoplitas corresponden a la república, antiguamente llamada democracia, pero en el segundo texto los hoplitas corresponden a una forma de oligarquía, la oligarquía que sigue a la oligarquía extrema. ¿A qué obedece este cambio de terminología? En primer lugar, parece comprensible que la república frente a la oligarquía se denomina democracia y frente a la democracia oligarquía, análogamente a la virtud en cuanto término medio frente a cada uno de los extremos (por ej., la valentía frente a la temeridad parece cobardía y frente a la cobardía temeridad),¹⁴ sin embargo hay una mejor explicación a partir de las características de la taxonomía desarrollada en los libros centrales de la *Política*. Sobre todo en IV 14-15-16 las clasificaciones se ordenan en esquemas tripartitos con oligarquías y democracias a los extremos y la república como especie intermedia que resulta de la combinación (syndyasmós) de instituciones oligárquicas y democráticas. De acuerdo con esto cabe la siguiente interpretación de los textos anteriores: la caballería y los hoplitas corresponde a formas oligárquicas, la tropa ligera y marina a las democracias, y la fuerza armada de una república surge de la combinación de fuerzas oligárquicas y democráticas: “El remedio contra (la inestabilidad constitucional) debemos aprenderlo de los generales que en la guerra combinan con las fuerzas de caballería y hoplitas un número adecuado (armotousan) de tropas ligeras”.¹⁵

El filósofo no dice explícitamente que lo propio de la república sea una combinación de fuerzas, pero la combinación es el remedio contra la inestabilidad constitucional

¹¹ Pol V 6 1306 a 21-22.

¹² Pol V 6 1306 a 28-29.

¹³ Pol VI 6 1321 a 5-14.

¹⁴ Cp. En II 8.

¹⁵ Pol VI 7 1321 a 1619.

y la república es la constitución más estable (asfalestate). La combinación de armas en la república no implica, por cierto, que en las demás constituciones haya un solo tipo de fuerza militar sino, más bien, el predominio de uno de ellos; combinar, es, pues, combinar armónicamente, equilibrar.

Justamente es el concepto de combinación el punto principal en el tercer paso del método taxonómico citado al principio: 'establecer las combinaciones entre las diferencias que presentan las partes de la ciudad'. Aristóteles emplea el concepto de combinación en tres niveles para referirse a las partes políticas de la ciudad: (I) combinación en cada elemento constituyente (horos) de las partes de la constitución, entre las diferencias que presentan, (II) combinación en cada parte, entre las diferentes formas de los elementos constituyentes, (III) combinación en la constitución entre las diferentes formas de sus partes. Estos tres niveles son desarrollados a lo largo de la Política en un exhaustivo análisis de las formas de partes de la constitución, especialmente en IV 14-15-16 y VI 1. Pero, como se ha visto, el concepto de combinación es referido también a la diversidad de formas militares, la combinación entre formas oligárquicas y democráticas es característica de la organización militar de la constitución intermedia, es decir, la república; se trata del segundo concepto de combinación pero con el sentido de una proporción cuantitativa: combinación proporcional de formas militares distintas en la parte guerrera de la ciudad.

Concluyendo: el método taxonómico que Aristóteles introduce en Pol IV 4 como si fuera un método para clasificar animales tiene en la Pol un desarrollo coherente independientemente de su supuesto carácter biológico porque: 1) se enumeran las partes necesarias de la ciudad distinguiendo las "partes políticas" como las más importantes para explicar la diversidad de constituciones; 2) se establecen las diferentes formas que hay de cada una de las partes de la constitución así como de la parte guerrera; 3) se determinan las posibles combinaciones que existen entre las partes de la constitución por un lado, y entre las formas militares por otro, que se corresponden con las especies de constituciones políticas.

Una “crítica a la razón escéptica” en el *Tratado* (I IV 1)

Samuel Monder

Los tres libros del *Tratado de la naturaleza humana* están recorridos por una crítica de Hume a cierto tipo de “razón”. Resulta particularmente obvio que buena parte de sus reparos se dirigen en contra de quienes pretenden “derivar” de la razón en su mero ejercicio lógico, información acerca de cuestiones de hecho, o indicaciones acerca de cuáles son nuestros deberes. Podemos denominar a este uso constructivo de la razón “uso dogmático”. Como es sabido, buena parte de las objeciones de Hume a la filosofía de su época se basan en una crítica a este dispositivo.

Sin embargo, Hume también centra su atención sobre otro uso de la razón, esta vez destructivo. El escéptico también razona “aun cuando asegura no poder defender su razón mediante la razón”. Podríamos denominar a esta última variante “uso escéptico de la razón”.

De este modo, a grandes rasgos, podemos interpretar el polémico “escepticismo mitigado” de Hume, como el resultado de prohibir el uso dogmático y regular el uso escéptico de la razón. En este trabajo deseo considerar en particular, algunas observaciones de Hume a propósito de los alcances y límites de este último uso de la razón.

Al oír hablar acerca de una crítica de Hume al uso escéptico de la razón, quizás más de un lector del *Tratado* se sienta sorprendido. Si bien es cierto que han pasado los tiempos de considerar a Hume un escéptico radical, no parece haber en su filosofía otra cosa más que una recomendación *práctica* en contra del escepticismo extremo.

Sin embargo, en la sección titulada “Del escepticismo respecto a la razón” (T I IV 1), Hume desarrolla algunos aspectos de una posición sumamente original frente al escepticismo extremo y el tipo de estrategia argumentativa que presupone.

Consideremos, para comenzar, el argumento escéptico *tipo* que expone Hume. Tengamos en cuenta que éste se dirige, en particular, hacia la matemática.

cuando reflexiono sobre la fiabilidad natural de mi juicio confío todavía menos en mis opiniones que cuando me limito a considerar los objetos sobre los que razo; y cuando voy aún más allá, y vuelvo mi mirada hacia cada estimación sucesi-

va que hago de mis facultades, todas las reglas de la lógica sufren una disminución continua, con lo que al final se extingue toda creencia y evidencia. (T 183)¹

En una primera lectura, podría pensarse que la eficacia de este argumento está basada en una confusión (que, por otra parte, se le suele atribuir a Hume con frecuencia) entre condicionamientos psicológicos y condiciones de verdad. Pero si leemos el texto con atención, quizás este nos recuerde algunas reflexiones contemporáneas acerca de la naturaleza de la duda escéptica en relación a la matemática y a la lógica.

Lo que parece decir Hume es, en esencia, lo siguiente: Supongamos que extraemos, mediante el uso de reglas de inferencia, una conclusión a partir de un determinado conjunto de premisas. Supongamos ahora que nos asaltan dudas escépticas acerca del uso que hemos hecho de las reglas. ¿Qué es lo que determina la aceptación o el rechazo del uso que hemos hecho de las reglas en cuestión? Otras reglas. Pero ninguna regla determina cómo ha de aplicarse ella misma. La dificultad se renueva indefinidamente.

Sin embargo, Hume observa que este tipo de argumento no produce una total suspensión del juicio. Seguimos creyendo y argumentando a pesar del poder destructivo que parecen exhibir este tipo de procedimientos.

La explicación que nos proporciona Hume es doble. Por una parte, nos dice que esto se debe a la naturaleza misma de la creencia. La creencia es un *sentimiento*, y resulta vano tratar de destruir un sentimiento mediante argumentos.

La creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cognitiva. (T 184)

En este sentido, Hume nos proporciona una primera explicación de la ineficacia de las argumentaciones escépticas para producir convicción. Pero, por otra parte, despliega otra estrategia que tiene que ver no ya con cuestiones de orden psicológico, sino con algunas *cuestiones de orden lógico* a las que conviene atender muy particularmente.

Hume sostiene que los argumentos escépticos, al intentar destruir la razón, se autodestruyen. Compara la razón con un rey que dicta reglas y normas. Sus enemigos, los escépticos, al utilizar estas reglas (las reglas de la lógica) en su contra, consiguen un "privilegio real" que toma su fuerza de la autoridad de la cual deriva. Pero al debilitarse esa autoridad, se debilita también la fuerza que sus enemigos habían tomado de ella, hasta que el poder de *ambos* se extingue. (Cfr. T 186-187)

La metáfora es rica en consecuencias que trataremos de explicitar volcándola a un lenguaje conceptual. Su "moraleja" es clara: Toda duda se hace efectiva dentro de un determinado *juego*. La duda escéptica, al cuestionar la *totalidad* del marco conceptual sobre el que se ha montado su cuestionamiento, termina resultando víctima de sí misma. Ahí donde pretende alcanzar su objetivo, pierde su sentido.

¿Suponen estas observaciones una confirmación triunfal de la razón? De ningún modo:

Esta duda escéptica tanto con respecto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en to-

¹ El número que sigue a la letra "T" corresponde al número de página de la edición de Selby-Bigge (*A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1888). Para las citas he tomado la traducción de Felix Duque (Madrid, Editora Nacional, 1981).

do momento por más que ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres de ella. (T 218)

Aunque la duda escéptica constituye una enfermedad incurable, no es —de acuerdo a las razones expuestas más arriba— una enfermedad mortal. En verdad, parecería que Hume ni siquiera considera recomendable intentar la curación de esta enfermedad. Hume parece creer que concluye una buena tarea con su diagnóstico. La duda escéptica, por sí sola, constituye una excelente cura: cura a la razón de dogmatismo.

Si bien es cierto que Hume no afirma explícitamente que la duda universal sea carente de sentido, debemos reconocer su propósito de ponerla fuera de juego. Creo que las observaciones de esta breve nota pueden resultar de utilidad para la lectura del tratamiento que hace Hume de las argumentaciones escépticas en otras secciones del *Tratado*. Sospecho, en particular, que quizás puedan arrojar alguna luz sobre los problemas que éstas plantean en relación a nuestro conocimiento del mundo exterior (*Mostrar evidencia empírica* en contra de nuestra creencia en el mundo exterior, ¿no supone la creencia en el mundo exterior? Cfr. T I IV 2).

¿Son las argumentaciones escépticas falsos movimientos en el juego de la argumentación? Si consideramos que la respuesta que da Hume a esta pregunta es afirmativa, quizás podamos obtener nuevas respuestas para viejas controversias en torno a la siempre vigente filosofía de David Hume.

La transformación del receptor y la ontología de la obra artística

Julio C. Moran

Me propongo sustentar en este trabajo lo siguiente: lo que la obra artística es, aquello en que puede consistir (y no sólo en sus aspectos lacunares e indefinidos) está constituido por el interprete de la misma. El contemplador tradicional se transforma en participante porque se convierte de co-creador de lo propuesto por el autor (repetidor vicencial del proceso de creación del autor) en hacedor del modo de ser del objeto estético, aún en contra de los propósitos explícitos del autor.

I. Conquistada la autonomía de la estética y del artista en lo siglos XVIII y XIX, el autor instaura una nueva relación con su obra, más personal y expresiva de su concepción del mundo. Las discusiones renacentistas sobre las artes y la *Crítica del Juicio* de Kant en el aspecto teórico, y la creación de un campo intelectual donde se inscribe el proyecto creador (Pierre Bourdieu) en el terreno sociológico, permiten comprender estas nuevas condiciones. La profusión de prólogos, programas, reflexiones metaartísticas y más tarde, manifiestos de vanguardia, parecen indicar los derechos del autor. Un músico como Richard Wagner que, además, postula la síntesis de las artes, se considera teórico, filósofo y hasta constituye un templo sagrado para su dramaturgia, donde impone condiciones para la ejecución de sus obras, no puede encontrarse en el siglo XVIII, cuando el músico es un mero servidor de corte (incluso Mozart y Haydn). La pretensión de Balzac de ser un "notario de las costumbres" de su época para las generaciones futuras, están indicando, asimismo, un sentido nuevo de la perduración de la obra artística.

II. Con la importancia del autor adviene la importancia del contemplador. Todavía para Sartre en *Lo imaginario*, la ejecución de la *Séptima sinfonía* es un mero análogo sensible de la obra de Beethoven, que es irreal. Los actores se irrealizan en la representación teatral al someterse a un texto dado.

En la reflexión ontológica los autores coinciden. Por ejemplo, para Nicolai Hartmann, el objeto estético tiene un ser para otro, para un contemplador, que es un espíritu personal co-creador. Esto es, sin el contemplador no hay objeto estético. Pero la función de este intérprete es justamente co-crear, es decir, tener, por una visión que pasa de lo sensible del primer término a la profundidad de capas del fondo irreal, *una repetición de la*

experiencia creadora del autor. Sin embargo, Hartmann señala que las grandes obras de arte presentan múltiples interpretaciones y esto es esencial al ser mismo de ellas.

III. Román Ingarden distingue entre obra de arte y objeto estético. Una obra de arte es actualizada por sus intérpretes y presenta, entonces, varios objetos estéticos posibles (cada concreción adecuada por un intérprete es un objeto estético de esa obra de arte). Por otra parte, la obra de arte tiene un carácter esquemático y presenta necesariamente indefiniciones y ambigüedades. Una distinción parecida (aunque no desde la fenomenología sino desde el formalismo checo) realiza Mukarovsky entre artefacto y objeto estético, aunque con asignación de importancia no sólo a la función estética sino también a la comunicacional y por ello al aspecto histórico y social.

IV. En el arte contemporáneo se asiste a diversos intentos implícitos de provocar o aumentar la participación del espectador tradicional. En las manifestaciones artísticas que requieren de una representación (como el teatro) o de una ejecución (como la música) se aproxima al espectador al actor o al ejecutante musical, en procura de integrarlo en la creación del espectáculo. De este modo disminuye también la distancia entre el público contemplador y el autor. Así, en algunas manifestaciones corales se propone una notación musical para que también el público pueda cantar.

Algo parecido ocurría en el dadaísmo y el surrealismo, desde la perspectiva de estos movimientos. Victor Vassarely, desde una posición formal diferente, ha trabajado con estructuras que permitan creaciones por el intérprete no previstas por el autor. La concepción teórica de Umberto Eco sobre la obra abierta considera, precisamente, que si todas las obras tiene cierta apertura de posibilidad, hay obras que procuran conscientemente la apertura. Las variaciones en la articulación de los capítulos de una novela (como por ejemplo *Rayuela* de Cortázar), reclama *necesariamente* por parte del lector una actividad de concreción creativa propuesta pero no decidida por el novelista. Las recreaciones en otros lenguajes artísticos (por ejemplo de la novela al cine, de la ópera al cine), modifican incluso la obra originaria por potenciación de posibilidades, por selección y sustitución de partes.

V. Por otra parte, debe considerarse lo que Pierre Francastel llama "la falsa antinomia entre arte y técnica" y su posible superación. La reproducción técnica de las obras artísticas por los *mass media*, el problema de la legitimación de nuevas manifestaciones artísticas (la fotografía, el video) presentan, por lo menos, dos aspectos interesantes para nuestro tema, a saber: a) la valoración de la forma en que la reproducción mecánica y serial de obras de arte afecta al "gran arte". b) La posibilidad de creación de nuevos medios de producción artísticos y de nuevos procedimientos y lenguajes artísticos. Estos dos aspectos modifican la relación del público tradicional con el arte puesto que, en verdad, lo que resulta, en la mayoría de los casos, es *una intervención más activa y material* del receptor. Ya el constructivismo ruso y sobre todo el productivismo de Arvatov pretendían vincular arte y vida industrial.

VI. Algunas teorías estéticas de procedencia científica, en particular la Semiótica anglosajona y la Semiología formalista y estructuralista, han incorporado en sus modelos de análisis al receptor como elemento esencial de lo artístico. Las teorías sociológicas del arte han desarrollado aspectos históricos y sociales del público y de las condiciones de producción y recepción de las obras. La teoría de la recepción (Hans Robert Jauss) ha planteado frente a la concepción tradicional de un núcleo a-histórico de la obra, la potenciación de las interpretaciones históricas de críticos, público y comunidad, con inclusión de la época de los mismos y sin apoyarse en el historicismo sino en filósofos de la ciencia como Hempel y Popper. La filosofía del arte de Gadamer insiste en la importan-

cia de la representación, de la ejecución, de la decoración en la puesta en juego del arte, que integra a los participantes como jugadores, sin los cuales no hay arte ni develación de la verdad que el arte pone en operación.

VII. Ahora bien, la cuestión esencial puede resumirse así: al aumentar la importancia del arte y del autor, también aumentó la importancia del público. Pero este público era considerado como contemplador y si bien sin él no había obra artística, su función se reducía a la repetición de las posibilidades dadas por el autor en la obra. Al estudiarse el modo de ser estratificado de la obra, se advierte su carácter esquemático y la posibilidad de varias concreciones estéticas adecuadas. Pero es la obra misma la que rechaza o permite el espectro de interpretaciones adecuadas.

En ambas posiciones el receptor crea el ser *que le es dado* de la obra de arte (con mayor o menor amplitud ontológica de posibilidades). En las nuevas teorías estéticas, a la vez que disminuye ciertamente la importancia del propósito del autor, el receptor o el intérprete que participa determina el ser de la obra artística *en su totalidad y peculiaridad, aún contra el autor*. Y hay más, lo hace contra otras interpretaciones aceptadas de la obra, puesto que la obra misma, o bien es un proceso de temporalidad propia, o carece de un núcleo invariante a-histórico (de una esencia inmutable).

Desde el punto de vista ontológico, la obra artística no es nada sin el intérprete-receptor, no sólo en el sentido de que lo necesita para ser, sino fundamentalmente en que lo necesita para consistir en algo. ¿No constituye esta posición, en apariencia quizás extrema, una consecuencia de la concepción de que el ser del arte no es esencia sino pura posibilidad o virtualidad que permanece como tal?

VIII. Esta transformación del receptor artístico, señalada desde distintas orientaciones filosóficas y metodológicas, nos deja ante por lo menos dos problemas importantes: a) La determinación de qué puede ser una interpretación adecuada, si es que la hay, y b) La posibilidad de un relativismo de las interpretaciones.

A mi modo de ver, ambas cuestiones pueden encararse correctamente: a) Si se privilegia la especificidad de lo artístico. b) Si se distingue entre interpretaciones históricas objetivas de la visión originaria de la obra e interpretaciones que entrañan concreciones sin propósitos de fidelidad histórica. c) Si se vincula la cuestión con el problema epistemológico de la objetividad científica y sus posibilidades de constitución.

Ambos tipos de interpretaciones (las distinguidas en b) pueden ser adecuadas si, en última instancia, se entiende que se requerirá del intérprete y receptor, una visión de carácter artístico como la del autor (aunque pueda diferir en los contenidos de la de éste). Por eso la cuestión central es si la actividad creadora puede extenderse plenamente a los receptores, con la sólo y esencial diferencia de que el autor necesariamente es el origen del proceso artístico por la aportación técnica de un producto estético.

Referencias Bibliográficas

- Pierre Bourdieu. "Campo intelectual y proyecto creador", en Jean Pouillon y otros. *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI, 1967.
- Jean-Paul Sartre. *Lo imaginario*. Buenos Aires, Losada, 1964.
- Nicolai Hartmann. *Introducción a la filosofía*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1969.
- Roman Ingarden. "Valor artístico y valor estético", en Harold Osborne. *Estética*, México, FCE, 1976.

Jan Mukarovsky. "El arte como hecho semiológico", en *Escritos de Estética y Semiología del arte*. Edición crítica de Jordi Llovet. Barcelona, Gustavo Gili, 1977.

Umberto Eco. *La obra abierta*. Barcelona, seix Barral, 1965.

Pierre Francastel. *La realidad figurativa*. Buenos Aires, Emecé, 1970.

Boris Arvatov. *Arte y producción*. Madrid, Comunicación, Serie B, 1973.

H. R. Jauss, citado por D. Fokkema y Elrud Ibsch. *Teorías de la literatura del siglo XX*. Madrid, Cátedra, 1984.

Hans George Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca, Sigueme, 1984.

Los modificadores de predicados y su lógica

Carlos A. Oller

El lógico puede plantearse como ideal el que todos los argumentos intuitivamente válidos estén representados en su sistema por argumentos formales válidos. Quizá, como Quine,(1) pretenda, además, realizar este ideal dentro del marco de la lógica de primer orden con identidad. Sin embargo, es este un encuadre muy estrecho que deja fuera demasiadas cosas. Por ejemplo, no parece posible ofrecer en él una formalización adecuada de las inferencias que involucran modificaciones de predicados. Esto no resulta extraño ya que los modificadores de predicados son operadores intensionales; en efecto, dos predicados P y Q pueden ser coextensionales sin que los predicados modificados $/m/P$ y $/m/Q$ lo sean. Para ver esto considérese el siguiente ejemplo: en un pueblo hay sólo dos barberos que son también los únicos pescadores del pueblo; el que es buen barbero es mal pescador y el que es mal barbero es buen pescador. En este universo “pescador” y “barbero” son predicados coextensionales y, sin embargo, los predicados modificados “buen barbero” y “buen pescador” no lo son.

El comportamiento inferencial de los modificadores de predicados no es homogéneo; sin embargo, pareciera que los modificadores pueden clasificarse desde el punto de vista inferencial en sólo tres tipos. Veamos ejemplos del comportamiento inferencial de cada uno de estos tipos de modificadores de predicados:

1) *Hiroshi es un japonés alto, pero un basketballista bajo*

Hiroshi es japonés y basketballista

2) *Este es un Picasso falsificado*

Este no es un Picasso

3) *El aumento de la inflación es un posible efecto de tales medidas*

El aumento de la inflación no es un efecto necesario de tales medidas

La inferencia 1) muestra el comportamiento lógico de un primer tipo de modificadores de predicados, que permite la deducción del predicado a partir del predicado modificado. Modificadores de este primer tipo son, por ejemplo, “buena” en “buena madre”, “rápidamente” en “corre rápidamente”, y “clásica” en “lógica clásica”.

El comportamiento lógico de los modificadores del segundo tipo, ejemplificado por el argumento 2), permite la inferencia de la negación del predicado a partir del pre-

dicado modificado. Ejemplos de modificadores del segundo tipo son “ex” en “ex-alumno”, “símil” en “símil cuero”, y “casi” en “casi genial”.

El tercer tipo de modificaciones de predicados, de cuyo comportamiento lógico la inferencia 3) es un ejemplo, tienen, como señala Clark, “poderes inferenciales aparentemente parasitarios de los de los operadores modales oracionales estándar”.(2) Esto no resulta sorprendente ya que, por ejemplo, un argumento como 3) parece poder reescribirse como:

3') *Es posible que el aumento de la inflación sea un efecto de tales medidas.*

No es necesario que el aumento de la inflación sea un efecto de tales medidas.

De acuerdo con lo visto anteriormente, un sistema que pretenda formalizar las inferencias que involucran modificadores de predicados deberá ser una extensión de la lógica clásica de primer orden. Contendrá algún cálculo modal (alético) para poder formalizar el comportamiento inferencial de los modificadores del tercer tipo. Pero además deberá poseer axiomas o reglas para el manejo de los modificadores del primer y segundo tipo. En lo que sigue trataré de proporcionar tales axiomas.

Sean m , n , etc., letras de modificadores del primer tipo, y \neg , $\&$, y \vee , la negación, conjunción y disyunción cuando se aplican a tales modificadores. Las siguientes son las reglas de formación de modificadores de primer tipo:

RFMPT1. Una letra de modificador de predicado del primer tipo es un modificador de predicado del primer tipo.

RFMPT2. La negación de un modificador de predicado del primer tipo es un modificador de predicado de primer tipo.

RFMPT3. La conjunción de dos modificadores de predicado del primer tipo es un modificador de predicado del primer tipo.

RFMPT4. La disyunción de dos modificadores de predicado del primer tipo es un modificador de predicado del primer tipo.

Sean m^* , n^* , etc., letras de modificadores del segundo tipo, y la negación cuando se aplica a tales modificadores. Las siguientes son las reglas de formación de los modificadores de predicado del segundo tipo:

RFMST1. Una letra de modificador de predicado del segundo tipo es un modificador del segundo tipo.

RFMST2. La negación de un modificador de predicado del segundo tipo es un modificador de predicado del segundo tipo.

Se puede enunciar ahora una regla de formación de modificadores de predicado:

RFM1. Un modificador de predicado del primer o segundo tipo es un modificador de predicado.

A estas reglas hay que añadir dos reglas de formación de predicados:

RFP1. Una letra de predicado es un predicado.

RFP2. El resultado de anteponer un modificador de predicado a un predicado es un predicado.

Los siguientes son los axiomas para los modificadores del primer tipo (las fórmulas deberán interpretarse como si estuviesen precedidas por la cuantificación universal de las variables que aparecen en ellas; así, una fórmula como $/m/P \rightarrow P$ deberá interpretarse como $(x_1) \dots (x_n) (/m/P (x_1, \dots, x_n) \rightarrow P(x_1, \dots, x_n))$):

A1. $/m/P \rightarrow P$

A2. $/\bar{m}/P \leftrightarrow P. \neg/m/P$

A3. $/\bar{\bar{m}}/P \leftrightarrow /m/P$

- A4. $/m \& n/P \leftrightarrow /m/P . /n/P$
 A5. $/m \vee n/P \leftrightarrow /m/P \vee /n/P$

Los siguientes teoremas se pueden derivar fácilmente de aquellos axiomas:

- T1. $/m \& n/P \rightarrow P$
 T2. $/m \vee n/P \rightarrow P$
 T3. $/m/P . /n/Q \rightarrow P . Q$
 T4. $/m/P \vee /n/Q \rightarrow P \vee Q$
 T5. $(/m/P \leftrightarrow /n/Q) \rightarrow (/m/P \rightarrow Q) . (/n/Q \rightarrow P)$
 T6. $(P \leftrightarrow Q) \rightarrow (/m/P \rightarrow Q) . (/n/Q \rightarrow P)$
 T7. $/m \& n/P \leftrightarrow /n \& m/P$
 T8. $/m \vee n/P \leftrightarrow /n \vee m/P$
 T9. $¬/m/P \vee ¬/m/P$
 T10. $/m/P \leftrightarrow ¬/m/P . P$
 T11. $P \leftrightarrow /m/P \vee /m/P$
 T12. $(/m/P \leftrightarrow /m/Q) \rightarrow ((P \leftrightarrow Q) \leftrightarrow (/m/P \leftrightarrow /m/Q))$
 T13. $(/m/P \leftrightarrow /m/Q) \rightarrow ((P \leftrightarrow Q) \leftrightarrow (/m/P \leftrightarrow /m/Q))$

Las tesis de este sistema permiten validar inferencias intuitivamente correctas como (1), cuya validez se demuestra con la ayuda de T3. Por su parte, T7 permite validar un argumento como:

4) *Es un físico inteligente y famoso*

Es un físico famoso e inteligente

T11 permite probar la validez de, por ejemplo, el siguiente argumento:

5) *Juan leyó el libro*

O bien Juan leyó el libro atentamente o bien lo leyó desatentamente.

Los siguientes son los axiomas para los modificadores de predicado del segundo tipo:

- A1*. $/m^*/P \rightarrow ¬P$
 A2*. $P \leftrightarrow /m^*/P$
 A3*. $/m^*/P \leftrightarrow /m^*/P$

Algunos teoremas derivables de estos axiomas son:

- T1*. $P \rightarrow ¬/m^*/P$
 T2*. $¬/m^*/P \rightarrow ¬P \vee /m^*/P$
 T3*. $¬(/m^*/P . /m^*/P)$
 T4*. $/m/P \rightarrow ¬/m^*/P$
 T5*. $¬P \leftrightarrow ¬/m^*/P$
 T6*. $/m^*/P . /n^*/P \rightarrow ¬P . ¬Q$
 T7*. $/m^*/P \vee /n^*/Q \rightarrow ¬P \vee ¬Q$
 T8*. $(¬/m^*/P \rightarrow /n^*/Q) \rightarrow (P \rightarrow ¬Q)$

Nuevamente, las tesis de este segundo sistema permiten validar distintas inferencias intuitivamente correctas: A1* puede usarse para probar la validez de 2); T8* sirve para validar un argumento como el siguiente,

6) *Si este cuadro no es un Rubens falsificado, entonces es un Van Dyk falsificado*

Si este cuadro es un Rubens, entonces no es un Van Dyk

Los cálculos presentados más arriba permiten también validar inferencias que involucran modificadores de modificadores de predicado. Ejemplos de tales modificadores son “extremadamente” en “libro extremadamente interesante”, “famoso” en “ex-alumno famoso”, y “de primer orden” en “lógica clásica de primer orden”. Los siguientes teoremas:

T14. $/n//m/P \rightarrow /m/P$

T15. $/m//n*/P \rightarrow /n*/P$

T9*. $/m*/n/P \rightarrow \neg n/P$

pueden usarse para probar la validez de, por ejemplo,:

7) *Es un libro extremadamente interesante*

Es un libro interesante

8) *Es una hermosa perla de imitación*

Es una perla de imitación

9) *Es casi un actor genial*

No es un actor genial

Referencias

(1) Quine, W. v. O., *Filosofía de la Lógica*, Madrid, Alianza, 1977.

(2) Clark, R., “Concerning the Logic of Predicate Modifiers”, *Noûs* Vol. IV (1970), pp. 311-335.

Resumen

En este trabajo se plantea la razón por la cual la lógica de primer orden no es el marco adecuado para formalizar las inferencias que involucran modificadores de predicados. Se presentan dos cálculos no-extensionales para el manejo de dos tipos de modificadores de predicados, que resultan adecuados para la formalización de ciertas inferencias que involucran modificadores de modificadores de predicados.

Crisis de identidad social y democracia

Gustavo Ortiz

Considerada tanto como sistema o como proceso, la sociedad soporta tensiones que indican su precariedad estructural. En función de la duración, de la intensidad, de la extensión y de la naturaleza y relación de los ámbitos afectados, estas tensiones pueden ser asimiladas, o por el contrario, convertirse en conflictos que amenacen la estabilidad. En este último caso, si las perturbaciones generadas son de un carácter tal que pongan en peligro la integración e identidad social, afectando “las bases de consenso de sus estructuras normativas” y siendo percibidas de alguna manera en su especificidad por los integrantes de la sociedad, se puede hablar de “crisis”. Las últimas palabras pertenecen a Habermas, en su obra dedicada a estudiar problemas de legitimación en el capitalismo tardío.¹

En el marco conceptual que el mismo ofrece, me propongo reflexionar, en un nivel metaempírico, sobre la articulación existente entre la crisis de identidad y la crisis de la democracia, concebida ésta genéricamente como un ejercicio de autodeterminación y como un ordenamiento institucional del poder. El análisis de Habermas recae sobre la formación histórico-social capitalista, más precisamente en el estadio del capitalismo de organización. Pero como los rasgos que define y las tendencias a la crisis que identifica son de tipo estructural, en base a los principios de organización que regulan esta formación histórico-social, sus análisis pueden orientar el estudio de etapas anteriores del capitalismo, en la conformación peculiar que éste ha alcanzado, por ejemplo, en los países en vías de desarrollo. Es claro, sin embargo, que las conmociones y eventuales crisis tienen un planteo y una resolución diferentes en ambos momentos de proceso de acumulación, pero aunque conozcan una concreción diferente, los elementos o factores intervinientes son constitutivamente los mismos. Importa, con todo, reconocer los límites del intento, metodológicos, teóricos y empíricos, puntualizados por el mismo Habermas.

La primera dificultad reside en definir un concepto adecuado de “crisis”, ya sea desde la teoría de los sistemas, ya sea desde la teoría de la acción —dos de las perspectivas más relevantes en la actualidad— en forma independiente. Dentro de la concepción

¹ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el cap. tardío*, Am., pág. 17.

objetivista de la primera, las crisis son vistas como perturbaciones que atacan la integridad sistémica, y tienen que ver, en consecuencia, con los mecanismos de autogobierno, que más allá de las modificaciones y variaciones, orientan tendencialmente a la regulación y al equilibrio. De esta manera, se neutralizan conceptualmente los problemas de integración e identidad social, definidos sólo como datos, y se prescinde en consecuencia de las dimensiones pertinentes para evaluar cuando el patrimonio sistémico padece una simple modificación o una auténtica crisis. La teoría de la acción, por su parte, se concentra en las estructuras normativas generadoras de integración e identidad social y en su potencial deterioro o pérdida, pero se mueve fuera del ámbito de las estructuras de autogobierno y económicas, y que sin embargo, imponen condiciones limitantes a la primera. Más que de complementación entre ambas tradiciones teóricas, Habermas habla de la necesidad de establecer el tipo de conexión entre las estructuras normativas y los problemas de autogobierno que autorizaría a decir que se está ante una crisis. Eso sería posible si se elige la perspectiva histórica, plano que permitiría en el marco conceptualizador de los procesos sociales, definir en cada caso el modo de relación entre lo sociocultural y lo político. Pero también esta tarea se enfrenta con obstáculos: por una parte, la elaboración adecuada de conceptos centrales —por ejemplo, el de “estructuras de la intersubjetividad”—, y por la otra, la carencia de investigaciones que aporten información suficiente como para establecer los “patrones de normalidad” que admite una formación social.²

He enunciado estas dificultades para ubicar el intento de Habermas, y con mayor razón, para delimitar mis pretensiones. Si a pesar de eso persisto en el propósito, es porque encuentro en Habermas una conceptualización que sin declarar la irrelevancia de otros factores (el económico, por ejemplo), aprehende certeramente la relación entre la instancia normativa y la de autogobierno como constitutivas de la crisis, cualificándola eminentemente como un problema de legitimación política. De ser así las cosas, en consecuencia, la garantía última para que un ordenamiento institucional de tipo democrático pueda superar las tensiones inherentes sin desembocar en la crisis política, pareciera descansar en la aceptación de las normas por un consenso motivado racionalmente, que implique para los participantes una obligatoriedad universal, y que descansa en intereses sociales generalizables, sujetos a la argumentación y a la crítica. El énfasis en el carácter moral de la legitimidad política permite distinguirla de la simple legalidad, y pareciera dar pie, entre otras consecuencias, para elaborar hipótesis empíricas sobre la estabilidad institucional de países en vías de desarrollo.

En efecto, y a diferencia de los países pertenecientes al capitalismo avanzado en donde la crisis de motivación afecta al autogobierno, transformándose en carestía de legitimidad, pero donde el ordenamiento institucional puede eventualmente mantenerse por la oferta de bienes, valores y servicios, generados por el sistema económico y la eficiencia del aparato estatal, compensando de esa manera la escasez de sentido y el vaciamiento cultural del individuo burgués, en los países de capitalismo periférico se carece de factores compensatorios, y el único reaseguro es una voluntad racionalmente preformada de aceptación del ordenamiento democrático, cuya pretensión de valiez vaya más allá de su eficacia psicológica. Es cierto que deben darse otras condiciones, que más adelante apuntaremos, pero lo sugerente en Habermas es el cambio de registro que se puede inferir para la explicación de la crisis política de la región, generalmente atribuidas a la “ingobernabilidad del sistema”, o a factores exclusivamente económicos, desde

² Ib., págs. 20-23.

la óptica de un marxismo reduccionista.³ Paso a analizar estas ideas en una forma más detenida.

1.

Dije que para Habermas los problemas de autogobierno configuran una crisis si las perturbaciones afectan el ámbito de variabilidad de sus patrones de normalidad de tal manera, que las mismas no puedan ser resueltas dentro de los límites trazados por el principio de organización de la sociedad. Los patrones de normalidad, a su vez, surgen de la relación entre la dimensión económica y la autonomía sistémica o de control administrativo, y las estructuras constitutivas de la tradición. Por otra parte, los principios de organización —formas teóricas de ordenamiento de un alto grado de abstracción—, demarcan el campo de posibilidad de aprendizaje que una sociedad tiene manteniendo su propia identidad. Se puede, entonces, trazar una correspondencia entre este campo de posibilidad y el concepto de formación histórico-social de Marx. El estudio de las distintas formaciones sociales se movería, en consecuencia, dentro del marco de una teoría de la evolución social, y tendría por objeto determinar el tipo de relación que se establece entre las estructuras constitutivas de la identidad social y las dimensiones económicas y de autogobierno, que actúan como condiciones materiales limitantes de aquellas, y no como causas determinantes.

Definir esta relación es tarea compleja, pero lo que Habermas afirma es que el desarrollo de las fuerzas productivas y la ampliación del poder de organización no determinan sin más las estructuras normativas de integración social; por el contrario, la variación de los patrones de normalidad, y en consecuencia la evolución social “transcurre dentro de los límites de una lógica del mundo de la vida, cuyas estructuras están determinadas por una intersubjetividad producida lingüísticamente y basada en pretensiones de verdad susceptibles de crítica”.⁴ Esta toma de posición, que introduce un giro en el modo de conceptualizar la evolución social, puede aclararse ubicándola en un contexto más general del pensamiento de Habermas.

2.

En la perspectiva de una recuperación de la experiencia perdida de la reflexión, sostrada tras la historia del positivismo moderno, Habermas introduce su conocida distinción entre los tipos de interés subyacentes a la actividad cognoscitiva: el interés técnico, que regula las ciencias empírico-analíticas y que está a la base de la acción instrumental; el interés práctico, que corresponde a las ciencias hermenéutico-históricas y que comanda la acción comunicativa y la comprensión del sentido, y el interés por la emancipación, que alimenta a las ciencias sociales críticas y a la tarea de autoreflexión, y está orientado a discernir y desenmascarar las coacciones institucionalizadas. Habermas considera que la distinción que Marx hace entre fuerzas productivas y relaciones de producción, anticipa su propia distinción entre interés técnico, por un lado, e interés práctico y emancipativo, por el otro. Pero al mismo tiempo, al haber subsumido Marx en el concepto de “producción” tanto las fuerzas como las relaciones, se incapacita para distinguir el interés técnico del práctico, reduce la acción comunicativa a la instrumental y reifica las relaciones sociales, perdiendo la posibilidad de crítica en el ámbito de las instituciones y de la interacción humana.⁵

³ Guariglia, O., *Ideología, Verdad y Legitimación*, Sudam., págs. 251-253.

⁴ Habermas, op. cit., pág. 30.

⁵ Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968, esp. apéndice; también *Wissenschaft als Ideologie*, Francfort, 1968, págs. 155-158.

En cambio, viendo las relaciones de producción como las formas institucionalizadas en que se ejerce la actividad productiva, es dable reconstruir racionalmente su evolución. Es en ese ámbito donde se reproduce la vida socio-cultural en un proceso de apropiación de la naturaleza exterior y en un proceso de apropiación de la naturaleza interior. El primero se realiza a través de la fuerza de trabajo y del conocimiento científico-tecnológico, configurando una acción y una racionalidad instrumental y estratégica, guiada por la eficacia. La naturaleza interior, a su vez, es apropiada por los procesos de socialización, a través de estructuras normativas que responden a necesidades, pero que requieren ser justificadas argumentativamente.

El desarrollo de ambas actividades puede ser reconstruido racionalmente, aunque en cada uno de ellos opera una lógica distinta. La historia de la ciencia y de la tecnología se muestra como un proceso acumulativo pero discontinuo de conocimientos, sometidos a los criterios de verdad y eficacia y cuyas alternativas de progreso no están sujetas a la predicción. La historia del conocimiento del mundo de la vida es también un proceso orientado; sus distintos momentos constituyen tramas de significados objetivados o imágenes del mundo que conforman regularidades procesadoras de la identidad e integración social, y cuya reconstrucción racional indica un movimiento creciente de secularización. El desarrollo de la conciencia moral colectiva exhibe una secuencia, que según Habermas, muestra una notable correspondencia con las etapas lógicas de la conciencia moral individual.⁶

Ambos procesos, en consecuencia, están signados por la capacidad de aprendizaje con crecientes niveles de complejidad teórica y práctica, respectivamente; de allí que aunque distintos, se complementen. Esta complementariedad está implantada en las estructuras de la intersubjetividad lingüística: el interés técnico, orientado a la racionalidad instrumental, se formula en proposiciones y teorías, en un lenguaje cada vez más abstracto y formal; el interés práctico, solidario de los motivos que generan la acción intencional, se formula en un lenguaje argumentativo y crítico. Esta propuesta, aquí solamente sugerida, está a la raíz del problema de la justificación del conocimiento práctico. Con esta ampliación del pensamiento de Habermas, podemos retomar el planteo del problema de la legitimación.

3.

Después de recordar la actualidad que en sociología ha alcanzado el concepto weberiano de legitimidad, pensado por aquel como el referido a "los principios últimos en los que puede apoyarse la vigencia de un poder, es decir, la pretensión de que el gobernante sea obedecido por sus funcionarios, y todos ellos por los gobernados", Habermas procede a su evaluación crítica, que se concentra en la posibilidad o no de justificar racionalmente el carácter normativo de las creencias que llevan a aceptar el "poder racional", es decir, aquel poder "sujeto a leyes y regulado según procedimientos formales".⁷ Antes que nada, hay que convenir en que el problema de la justificación se presenta en todas las sociedades divididas en clases, y en las cuales la distribución desigual de la riqueza aparece justificada por un ordenamiento social previamente aceptado. La línea de argumentación de Habermas, sentado ese supuesto, es la siguiente.

En primer lugar, la eficacia eventual del aparato administrativo en la tarea de generar obediencia civil, explicaría el hecho a nivel solamente empírico, sociológico o psi-

⁶ Habermas, *Problemas de legitimación...*, pág. 28.

⁷ Habermas, *Problemas de legitimación...*, pág. 118 y ss.

cológico. Pero una motivación empírica puesta a la base de la aceptación de la dominación, dada su naturaleza contingente, no elimina la aparición de fisuras en el mismo aparato del estado —lo que le restaría eficacia—, ni asegura la permanencia de los estados psicológicos de aceptación; en definitiva, no garantiza la lealtad de las masas. En segundo lugar, tampoco la legalidad puede por sí misma provocar un consentimiento suficientemente justificado. En efecto, la corrección formal de un procedimiento en la creación y aplicación de la ley, no alcanza a justificarla; siempre hay que recurrir a otro tipo de apoyaturas para su obligatoriedad: su inserción en un corpus jurídico que la valide; una autoridad competente y representativa que la sancione, etc. Pero entonces eso significa desplazar el problema hacia una instancia previa, en la que actúen motivos o valores con alguna apariencia de racionalidad. Esos motivos, o han sido presentados como pertenecientes a la naturaleza humana, lo que indicaría su carácter ideológico, o como resultantes de un hecho histórico. En el último caso, los motivos, coimplicados en valoraciones éticas, son argüibles de acuerdo a un modelo de enunciados prescriptivos. De cualquier manera, estos motivos o “razones”, carentes de pretensiones veritativas, suministran sólo criterios de preferencia instrumental, en base a resultados obtenibles, siendo su aceptación producto de una decisión individual. Habermas atribuye a esta posición, que ve representada en Weber, Popper y Albert, una concepción menguada de la racionalidad, renuente a aceptar el carácter veritativo de las cuestiones prácticas. No podemos detenernos en una exposición más detallada.⁸

Como alternativa propone la posibilidad de un discurso argumentativo de las cuestiones prácticas, no sujeto a coacción, orientado a conformar una voluntad racional en base a intereses generalizables precisamente a partir del pluralismo, y cuya validez descanse en las estructuras de la intersubjetividad lingüística. Supone, por otra parte, la pertenencia de este discurso a una imagen de la realidad que organice la autocomprensión del mundo, oriente la acción y otorgue identidad a los individuos en ella socializados; ésta sería la única garantía de legitimación del poder político.

4.

Querría, por último, a la luz de lo dicho, añadir un par de reflexiones acerca de las crisis periódicas de la democracia en A. Latina. Cabe preguntarse si las mismas no obedecen a la incapacidad para determinar intereses sociales generalizables, en torno a los cuales se constituya una voluntad racionalmente preformada, capaz de una acción unitaria y que esté a la base de un ordenamiento del poder político. Esta incapacidad no es solamente imputable a las elites intelectuales, a sectores sociales o a partidos políticos; más bien pareciera residir en una característica objetiva de nuestras sociedades: su heterogeneidad estructural. En efecto, es dable pensar que a diferencia de las sociedades con una estructura capitalista homogénea, en nuestros países, con un desarrollo desigual, las relaciones capitalistas de producción no hayan penetrado en todos los rincones de la actividad humana, otorgándole identidad e integración social. Esta carencia incide centralmente en los problemas de legitimación de la democracia, exponiendo al estado, que se transforma en una delimitación territorial y administrativa, a una situación permanente de precariedad. Y mientras no se logre aprehender los intereses sociales, que por sobre los intereses de individuos, de grupos o de clases, respondan a las necesidades y expectativas generales y sean aceptados a través de un proceso de argumentación racional, los intereses de éstos últimos seguirán imponiéndose, apelando a la coacción y a la violencia.

⁸ Habermas, *Problemas*, pág. 124 y ss.; Guariglia, *op. cit.*, pág. 203 y ss.

¿Una o varias lógicas?

Gladys Palau

Hasta el surgimiento de la llamada lógica simbólica o lógica matemática, cuya obra paradigmática fue *Principia Mathematica* de Whitehead & Russell (1910-13), se hacía referencia con el nombre de lógica clásica a la lógica aristotélica y a sus desarrollos medievales. Nadie entonces se hubiera cuestionado la unicidad de la misma ni tampoco la validez universal y evidencia de sus principios lógicos. De la misma manera que la región supralunar del universo aristotélico de las dos esferas brindaba la seguridad necesaria al hombre que habitaba la Tierra, la lógica aristotélica, al conformar un todo coherente con su metafísica, aparecía como el fundamento de todo conocimiento verdadero y al mismo tiempo instauraba el modelo de ciencia demostrativa.

A partir de 1912 con los trabajos de C. I. Lewis y "On Three valued-logic" de Lukasiewicz (1920) comienzan a desarrollarse sistemas lógicos que de una u otra manera difieren del sistema expuesto en los *Principia*, que como se sabe incluye al sistema de Aristóteles para la silogística categórica. Hoy en día, la variedad de sistemas lógicos diferentes es tal, que ya se acostumbra a llamar lógica clásica (LC) a la lógica expuesta en los *Principia*.

Hay una cuestión previa que deseamos aclarar. Cuando en estas páginas hablemos de lógica lo haremos sólo en referencia a sistemas lógicos; de esa forma, cuando hablemos de Lógica clásica estaremos haciendo referencia a cualquier sistema lógico equivalente al de los *Principia*. Excluiremos cualquier uso de la palabra "lógica" que tenga connotaciones psicológicas o gnoseológicas, es decir cualquier uso de la palabra que haga referencia a la lógica de los sujetos o a la lógica como capacidad posibilitante del conocimiento.

Los sistemas lógicos que difieren de la LC pueden agruparse en dos categorías: los llamados sistemas *complementarios* (o suplementarios) de la LC y los llamados sistemas *divergentes* (o desviados) de la LC. Se dice que un sistema lógico es *complementario* de la lógica clásica cuando es una extensión conservadora de la misma, es decir cuando el conjunto de las fbf de la LC está propiamente incluido en el conjunto de las fbf del sistema complementario y cuando el conjunto de los teoremas/inferencias válidas de LC está propiamente incluido en el conjunto de teoremas/inferencias válidas del sistema complemen-

tario. El cálculo de predicados de la lógica clásica es un sistema extendido respecto del cálculo de enunciados; los sistemas modales aléticos, los deónticos, los temporales y más recientemente los sistemas de lógica condicional, intensional y dinámica son ejemplos de lógicas complementarias de la LC.

Sean L1 y L2 dos sistemas de lógica; diremos que L1 y L2 son sistemas *divergentes* uno de otro en los siguientes dos casos:

1) cuando el conjunto de fbf de L1 y L2 es el mismo, pero difieren en cuanto al conjunto de teoremas/inferencias válidas. Si uno de ellos es la lógica clásica, el sistema trivalente de Lukasiewicz, la lógica trivalente de Bochvar para las conectivas internas, la lógica trivalente de Kleene para las conectivas fuertes son sistemas divergentes de la LC en este sentido.

2) cuando el conjunto de fbf de L2 está propiamente incluido en el conjunto de fbf de L1 y el conjunto de teoremas/inferencias válidas de L1 es distintos del de L2 no solamente en los teoremas/inferencias válidas que involucran el vocabulario adicional sino también en el que involucra el vocabulario común. El sistema trivalente de Reichenbach (que agrega dos nuevas formas de negación y dos nuevas formas de implicación), el cálculo intuicionista de Heyting, los sistemas de lógica paraconsistentes son ejemplos de este segundo tipo de divergencia. Podría distinguirse una tercer forma de divergencia y agrupar dentro de ella a aquellos sistemas que difieren de la LC respecto de la definición de deducibilidad, tales como el sistema de Anderson y Belnap para la llamada lógica relevante y el cálculo secuencial de Gentzen para la lógica intuicionista. No entra en los límites de este trabajo la consideración de si esta tercer forma de divergencia es independiente de la segunda y a nuestro propósito nos basta agrupar bajo el nombre de lógicas divergentes a cualquier sistema que cumpla con los requisitos anteriores. En general hablaremos de divergencia respecto de la LC aún cuando como ya ha quedado sugerido en el párrafo precedente, cualquier sistema puede ser considerado divergente de otro y no hay necesidad que uno de ellos sea la lógica clásica.

Uno de los textos que mejor ha planteado la problemática de las lógicas divergentes es *Deviant Logic* de Susan Haack, que aún siendo del año 1974 no por ello ha perdido actualidad y la problemática tratada sigue teniendo plena vigencia.

En lo que sigue no nos ocuparemos de los sistemas complementarios, porque para la mayoría de los filósofos de la lógica, éstos no ofrecen dificultades, ya que en ellos los teoremas/inferencias válidas de la LC siguen siendo válidos y su aplicación está destinada a aquellos dominios para los cuales la LC resulta insuficiente. Los problemas serios aparecen con los sistemas de lógica divergente (LD), ya que ellos pueden (i) carecer de teoremas/inferencias válidas que la LC posee o bien (2) tener como teoremas/inferencias válidas las negaciones de las fórmulas que en LC son teoremas/inferencias válidas. Si definimos como sistemas lógicos *rivales* a aquellos sistemas que no pueden ser sostenibles conjuntamente (es decir incompatibles entre sí), es coherente pensar que sólo los sistemas divergentes pueden postularse como sistemas rivales a la LC. Por lo tanto es sólo respecto de los sistemas divergentes que adquieren sentido las preguntas de si *hay una o varias lógicas y en qué sentido puede hablarse de una variedad de lógicas*. Esto se ve más claramente si se piensa que algunos sistemas divergentes ya han sido concebidos partiendo de la consideración de que la lógica clásica es defectuosa y que por lo tanto es necesario reemplazarla por otra, como en el caso de la lógica relevante de A & B o de la lógica intuicionista según las intenciones de Dummet. Susan Haack llama a este tipo de cambios, reformas *globales* de la lógica clásica, para diferenciarlas de las reformas *locales* sostenidas por algunos lógicos que opinan que la lógica clásica sólo debe ser modi-

ficada en algunas de sus aplicaciones, como por ejemplo los sistemas trivalentes, la lógica cuántica, la lógica paraconsistente. Creemos conveniente llamar lógicas *alternativas* a aquellos sistemas que se proponen como sustitutos de la lógica clásica, es decir a aquellos que implican una reforma global de la misma.

Contestar a las preguntas que nos hemos formulado no es tarea sencilla y por tratarse de preguntas esencialmente filosóficas no habrán de tener seguramente una sola respuesta. Nosotros comenzaremos sintetizando la posición de Susan Haack sostenida en la mencionada obra con el fin de extraer de algunos de sus argumentos, razones para fundamentar nuestra propia posición.

Sería trivial preguntarnos si realmente hay sistemas de lógica divergentes de la lógica clásica. Tal como ha sido definido el criterio de divergencia, es obvio que hay una gran variedad de sistemas que pueden ser clasificados como divergentes de la lógica clásica. El punto central radica entonces en la relación que puede haber entre divergencia y rivalidad. Susan Haack (S. H.) trata previamente dos cuestiones, a saber: si la divergencia es condición necesaria para la rivalidad (es decir, si un sistema lógico es rival entonces es divergente) y si la divergencia es condición suficiente para la rivalidad (es decir, si un sistema lógico es divergente, entonces es un sistema rival de la lógica clásica). La primera cuestión la responde negativamente y ve en la segunda una fuente mayor de dificultades que le impiden contestar en forma categórica y afirmativa a esta segunda cuestión. Sin embargo ninguna de estas consideraciones la obstaculiza para afirmar lo que nosotros llamaremos:

Primera tesis: Hay o puede haber sistemas lógicos divergentes que pueden ser considerados rivales genuinos de la LC.

Para fundamentar esta tesis argumenta en contra de los argumentos de Quine según los cuales a) si hay cambio de significado de los términos lógicos de un sistema a otro, entonces no hay rivalidad genuina entre ambos y b) que los conflictos entre los sistemas lógicos se deben a una mala traducción. Del análisis de tales argumentos S. H. concluye que no hay argumentos adecuados para demostrar la imposibilidad de sistemas lógicos rivales con la LC, pero que sin embargo de esto no debe deducirse que las lógicas divergentes no impliquen nunca un cambio de significado o que todas las lógicas divergentes sean rivales de la LC.

Segunda tesis: Es posible un cambio de lógica real e interesante.

Esta tesis es una consecuencia de la anterior; puesto que hay o puede haber lógicas divergentes genuinamente rivales de la clásica, es decir, lógicas que se postulan como alternativas auténticas, entonces el cambio de lógica es posible.

Pero si es posible un cambio de la LC por otra alternativa, entonces la lógica no es inalterable, puesto que si fuese inalterable no tendría sentido ni siquiera concebir la posibilidad de un cambio. Por ello S. H. debe sostener una

Tercera tesis: La lógica es revisable a la luz de la experiencia.

Para fundamentar esta tesis se basa en los cuatro principios de la epistemología radical de Quine:

- 1) Ningún enunciado es concluyentemente verificable por la experiencia.
- 2) Ningún enunciado es concluyentemente falsable por la experiencia.
- 3) Ningún enunciado es inmune a la revisión a la luz de la experiencia.
- 4) Los criterios para decidir a favor de un enunciado son *pragmáticos* y ellos son simplicidad y economía.

En efecto, por 1) es posible rechazar las tesis justificacionistas de Kant y Frege acerca de los principios lógicos; por 2) es imposible sostener que no haya un conjunto de

enunciados que no puedan ser concebidos como alternativos de los principios lógicos clásicos; por 1), 2) y 3) las leyes lógicas no están exentas de revisión, pues si lo estuvieran habría que adoptar alguna postura justificacionista de las mismas. Por lo tanto los criterios para decidir acerca de un sistema divergente u otro son pragmáticos y consisten en comparar los sistemas divergentes según su economía y simplicidad.

Hasta aquí se ha establecido que hay lógicas genuinamente rivales de la clásica, que la naturaleza de la lógica es revisable, que es posible un cambio de lógica, pero ¿por qué habría que cambiar la lógica clásica? o en otras palabras ¿hay buenas razones para cambiar la lógica clásica?

S. H. analiza las razones ofrecidas a favor de varios sistemas de lógicas divergentes, pero con justa razón cree que es necesario establecer criterios para evaluar las razones esgrimidas. Ellos son:

(i) si la adopción de la lógica clásica para determinadas áreas de discurso produce consecuencias inaceptables y si tales consecuencias se siguen realmente. (por ejemplo, son conocidas las consecuencias inaceptables que trae la aplicación de la lógica clásica a los contextos oblicuos u opacos y es fácil comprobar que tales consecuencias se siguen de aplicar el principio de sustitutividad de los idénticos de la L. C.)

(ii) si no hay solución menos radical que un cambio de lógica a los efectos de que tales consecuencias no se produzcan; y

(iii) si el sistema divergente propuesto soluciona realmente tales consecuencias inaceptables

Evidentemente el segundo y tercer criterios sirven para un propósito doble, a saber, evaluar si las razones ofrecidas son buenas y si son buenas razones para un cambio de lógica. S. H. entiende que las razones en general sostenidas para los sistemas divergentes cumplen con tales criterios y por lo tanto está dispuesta a sostener su

Cuarta tesis: Hay buenas razones para un cambio de lógica.

Hasta aquí las razones analizadas por S. H. parecen favorecer las reformas locales, es decir, el empleo de sistemas divergentes para aquellos dominios en los cuales la lógica clásica produce consecuencias inaceptables. Sin embargo S. H. sostiene que si el cambio a realizar es por un sistema complementario, entonces la reforma ha de ser local, mientras si el sistema elegido es un sistema divergente entonces se impone una reforma global. De ahí su

Quinta tesis: Es posible un cambio global de la L. C.

La estrategia para defender esta tesis será la siguiente: demostrar que si se trata de sistemas divergentes, las reformas locales traen consecuencias inaceptables respecto de la concepción de lo que es la lógica y de la tesis anterior según la cual hay sistemas rivales.

En la argumentación esgrimida para la fundamentación de esta tesis están las razones que nosotros utilizaremos para apoyar nuestra tesis, opuesta en gran medida a la sostenida por S. H. y que podemos sintetizar así: (i) hay una gran variedad de sistemas divergentes, pero ello no implica que sean rivales de la LC ni rivales entre sí; (ii) no hay razones para realizar un cambio global de lógica.

Susan Haack comienza su argumentación haciendo tres preguntas, a saber:

1) es posible que existan buenas razones para un cambio de lógica en áreas distintas del discurso y se postule la adopción de un mismo sistema divergente para ellas?

2) es posible que existan buenas razones para proponer un cambio de lógica en una área de discurso específica y se postulan sistemas divergentes distintos para ella?

3) es posible que haya una buena razón para utilizar una lógica divergente en un área de discurso y otra lógica divergente para un área de discurso distinta?

La primer pregunta la responde afirmando que no hay inconveniente en ello, pues la adopción de un sistema divergente u otro para una misma área de discurso se soluciona según el criterio pragmático de economía y sencillez.

La pregunta 2 y 3 las responde en forma conjunta. Si se admiten reformas locales, argumenta, y por lo tanto se admite que la LC vale para un área del discurso mientras que los sistemas divergentes en otras, se llega a consecuencias paradójales, a saber (i) los principios lógicos dejarían de ser principios universalmente válidos, ya que quedarían relativizados a un área de discurso; (ii) que un enunciado fuera un principio lógico en un área de discurso estaría determinado por razones de significado o contenido; (iii) por lo tanto los sistemas divergentes no serían propiamente sistemas lógicos, ya que a la lógica, en virtud de la distinción forma/contenido sólo le interesan las verdades que son tales en virtud de su forma; (iv) por el contrario, si las razones esgrimidas para diferenciar un área de discurso de otra fueran formales, entonces los sistemas divergentes no serían rivales; en otras palabras si el sistema divergente L1 se aplica a sentencias de una forma tal que no tenga indicadores de tiempo, mientras que el sistema L2 se aplica a un conjunto de sentencias cuya forma involucra indicadores temporales existen muy pocos argumentos, por no decir ninguno para sostener que L1 y L2 son rivales.

En toda esta argumentación nos llaman poderosamente la atención los siguientes hechos: 1) que al tomar partido de una reforma global, no haya incluido como requisito para un cambio de lógica, que el nuevo sistema divergente propuesto deba tener el mismo poder deductivo que la LC. Cuando Raúl Orayen en su artículo "Entailment, deducibilidad y relevancia" (RLF, vol. XI, n°3, nov. 1985) critica profundamente la lógica relevante de A&B sostiene que cuando se aconseja el reemplazo de la LC por una divergente hay que tener en cuenta el enorme alcance de esta propuesta, ya que "ella nos comprometería con el *desideratum* de lograr una re-fundamentación no sólo de la lógica, sino de campos teóricos conectados como el de la matemática". 2) También nos sorprende la petición de que los principios lógicos, si han de ser tales, deban tener validez universal. En una posición pragmatista como la de S. H., que ha aceptado la epistemología radicalizada de Quine y que sostiene por lo tanto que la lógica es revisable a la luz de la experiencia, ¿por qué no aceptar también que los principios lógicos no tengan una validez universal?

Nuestra tesis es que efectivamente la LC y las lógicas divergentes y aún las complementarias son válidas para áreas distintas del discurso y que sólo tiene sentido hablar de una pluralidad de lógicas cuando se hace referencia precisamente a la validez de las mismas en distintos dominios. Por lo tanto sostenemos también que no tiene sentido hablar de lógicas rivales y menos aún alternativas. Si los argumentos intencionales son permitidos, podemos esgrimir a nuestro favor que tanto las lógicas complementarias como las divergentes han sido pensadas para distintos dominios, es decir para dominios en los cuales la aplicación de la LC resultaba inadecuada. Más aún, es evidente también que la LC misma tiene como modelo el discurso matemático bivalente en el que también vale el concepto de deducibilidad clásico. De esta forma, cada área del discurso estaría formada por un determinado tipo de enunciados que tiene un conjunto de propiedades características, tanto en lo que respecta al significado de los términos lógicos como a las condiciones de verdad de los enunciados y al concepto mismo de deducción. Por lo tanto, si cada lógica divergente valiera para dominios de discurso distintos, no tendría ya sentido hablar de lógicas rivales. Tampoco tendría sentido postular un cambio global de lógica y sustituir la lógica clásica por un sistema alternativo, ya que no hay ninguna incoherencia en sostener que mientras la LC es válida para un determinado dominio de discurso, los sistemas divergentes lo son para otros.

Reconocemos que esta posición acerca de la pluralidad de lógicas y su falta de rivalidad puede plantear nuevos interrogantes como los siguientes: 1) ¿Esta concepción refuta también el carácter inalterable de la lógica?; 2) ¿Es una consecuencia inaceptable que el sistema divergente quede determinado por las características de contenido del área de discurso al que será aplicado?; 3) ¿podría haber dos sistemas divergentes para una misma área de discurso y, en ese caso ser rivales? (pregunta 2 de S. H.); 4) ¿qué relación hay entre los diversos sistemas divergentes o son sencillamente incomparables?

La respuesta a estos interrogantes y a otros que seguramente se plantearían si se hubiese dado una fundamentación más rigurosa y profunda que el esbozo que hemos realizado aquí, por razones estrictamente de espacio, ha quedado vacía. Respecto de ello estamos ciertamente en deuda.

Jürgen Habermas: la problemática del sentido en las ciencias sociales

Lic. Carlos Pérez Zavala

Introducción

El claro, el franco capítulo que Habermas consagra al problema del sentido en ciencias sociales, en su obra de madurez *Teoría del obrar comunicativo, Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, tiene su valioso antecedente en aquellos trabajos preparados para ser difundidos por la radioncisora alemana en 1967, que después aparecieron publicados como "Raubdruck", impresión pirata sin una palabra aclaratoria, y, finalmente él mismo se decidió a publicar en 1970 con el título de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.

En esta obra se nota una preocupación del autor: el problema del dualismo en los métodos de las ciencias se le ha hincado en la conciencia y busca con fuerza una salida. Se le ve como ebriándose paso, su mismo pensamiento es sinuoso, la falta de claridad obedece a que él mismo no ve con claridad. Pero la obra es valiosa, sin ella no se entendería el raudal deslizarse de su pensamiento en *Teoría del obrar comunicativo*.

Refiriéndose a la problemática del sentido, el título en la publicación de 1970 es: La problemática de la comprensión del sentido en las ciencias de la acción empírico-analíticas. En cambio en el trabajo de 1981 habla simplemente de la comprensión del sentido en ciencias sociales. ¿Por qué esta diferencia?

Pensamos que porque ya ha desbrozado el camino. Ya ha dicho que la problemática del sentido no aparece en ciencias sociales si ellas se comportan de modo normativo-analítico (recuérdese el decisionismo en economía), y, si las ciencias sociales se comportan de modo empírico-analítico, por ejemplo al modo del behaviorismo, no pueden impedir una total supresión del sentido, pero limitan su horizonte.

El significado de los datos se limita a ser sólo acontecimientos observables, en el último caso. "Pero en tanto las ciencias de la acción empírico-analíticas dejan de lado las limitaciones behavioristas, en esa medida se conectan sus teorías a contextos objetivamente plenos de sentido, contextos propios de un obrar subjetivamente pleno de sentido". (Logik, 195)

Esto nos indica que Habermas no quiere la escisión entre lo empírico y lo hermenéutico, esa deplorable distancia que ha observado entre ciencias de la naturaleza y cien-

cias del espíritu. El planteo no es más la distinción entre ambos tipos de ciencia. Se trata, piensa, del sentido de lo verificable y de lo empírico del objeto de interpretación. Por eso afirma: "el sentido que debe ser explicitado, tiene el status de una cosa, de algo empíricamente pre-encontrado. Como no problemática aparece la comprensión de contextos simbólicos que nosotros mismos producimos" (o. c. 184). En este caso, podemos usar un lenguaje formalizado, enunciados matemáticos o teorías en sentido estricto. Pero el problema aparece cuando se trata de textos que no son transmitidos o documentos que se constituyen en tarea de nuestra interpretación.

La fenomenología (especialmente A. Schütz) y la hermenéutica (Gadamer remitiéndose a Husserl y Heidegger) se orientan hacia un contexto epistemológico "en el cual las reglas metodológicas son concebidas como reglas de síntesis y bajo el punto de vista de la constitución de la posible experiencia". (o. c., 186)

Habermas no quiere "ubicar la problemática de la comprensión del sentido inmediatamente en este ámbito lógico-trascendental, sino en un plano metodológico que no pueda ser eliminado ni siquiera por la pre-decisión positivista". (o. c., 186).

El problema del dualismo en la obra de 1970.

No volvemos aquí sobre los artículos ya publicados en *Positivismusstreit* (ver bibliografía), a saber: "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik (1963) y Gegen einem positivistisch halbierten Rationalismus" (1964), sino que utilizamos el material propio de la obra de 1970, que comienza con "Ein Literaturbericht (1967). Zur Logik der Sozialwissenschaften. I Der Dualismus von Natur und Geisteswissenschaften". (o. c., 71).

El positivismo predominante entre los investigadores ha adoptado la tesis de la unidad de las ciencias que considera reales: "el dualismo de las ciencias que debiera fundarse en la lógica de la investigación se reduce, según las escalas del positivismo, a una diferencia en el grado de desarrollo" de las ciencias (o. c., 71).

Esta estrategia lo ha llevado a innegables éxitos. Las ciencias nomológicas se extienden hoy mucho más allá del círculo de las ciencias naturales, y cubren el ámbito de la psicología y la economía, la sociología y la política. Por otro lado, las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen suyo el contenido pleno de sentido recibido por tradición y lo elaboran analíticamente, vuelven a recorrer sus viejos caminos. No hay muestras de que, en su modo de actuar, se hayan integrado al modelo de las ciencias empíricas en sentido estricto.

"El longevo dualismo que nosotros, en la práctica de la investigación, tomamos como evidente, no es más discutido en el ámbito de la lógica de la investigación" (o. c., 71). No se discute dentro de la teoría de la ciencia. Aparece como un hecho en los dos sistemas mencionados. De este modo la teoría de la ciencia toma la forma de una metodología general de las ciencias experimentales o de una hermenéutica general de las ciencias del espíritu y de la historia". (o. c., 72). Como ejemplo de este dualismo, cita Habermas las investigaciones de Popper y Gadamer. "Ambas, la teoría analítica de la ciencia y la hermenéutica filosófica, se ignoran recíprocamente; sólo rara vez sus discusiones sobrepasan los límites de sus campos, separados en la terminología y en las regiones que ocupan" (o. c., 72). (Las excepciones que cita son H. Skjervheim y K. O. Apel).

No habría motivo para cuestionar el dualismo de las ciencias si no fuera por circunstancias que claman por una solución de tipo analítico.

A las costas de las ciencias sociales van a golpear las olas de muy heterogéneos planteos y objetivos. "El estado actual de las distintas disciplinas científico-sociales delata una equívoca desigualdad en su desarrollo; es natural, por eso, que se atribuyan la falta de claridad de cuestiones metodológicas y la no resolución de controversias, a una confusión que puede suprimirse por medio de una purificación lógica y un programa de unidad de la ciencia". (o.c., 72).

La solución, para los positivistas, es reducir las ciencias sociales a la unidad de una ciencia de la conducta empírico-analítica que, de acuerdo a su estructura, no se distinga de las ciencias teóricas de la naturaleza.

Pero los procesos sociales no son iguales a los de la naturaleza.

"Mientras las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de algún modo pueden vivir indiferentes, en una cierta convivencia diferenciada y pacífica, las ciencias sociales deben soportar, bajo el mismo techo, la tensión de principios divergentes; aquí exige la misma práctica investigativa la reflexión sobre la situación del modo de proceder analítico y hermenéutico" (o.c., 73).

El problema del "sentido" en la misma obra:

a) fenomenología.

La lógica de las ciencias se mueve en el área de la comunicación, y ella constituye una red de interacciones y operaciones que se extienden a partir del suelo de la intersubjetividad asegurada por el lenguaje. (LOGIK, 187).

En la comunicación se unen dos sujetos, por lo menos, en el ámbito de la intersubjetividad lograda por el lenguaje, en un acuerdo sobre significados constantes.

Esta preconstitución del ámbito del objeto por obra de lo subjetivo, en ciencias sociales, tiene consecuencias no sólo en la esfera de los datos sino también en la teórica.

Habermas, distingue, con Kaplan, entre 1) sentido del acto (act meaning), al cual el actor se orienta, explicación del sentido subjetivamente apuntado ("subjektiv vermeinten Sinnes")¹, relación con los datos, y 2) sentido de la acción (action meaning), que, bajo un punto de vista teórico, se impone al científico, explicación causal que relaciona el contexto social con una hipótesis. Esta distinción se ha mostrado útil para evitar confusiones. (o.c., 190).

No nos sirve, dice Habermas, una discusión sobre técnicas de investigación o elaboración de datos, ni tampoco una explicación de tipo hermenéutico tomadas separadamente.

A la fenomenología le interesa la base experiencial propia de las teorías de la acción, investigándola desde el punto de vista trascendental. La pregunta que se formula es: ¿Bajo qué condiciones se constituyen las experiencias comunicativas en general? "Se trata de la construcción lógica del mundo comunicado de la vida". (o.c., 191-192).

En esta línea, analiza el autor tres planteos:

— el fenomenológico, que lleva a una investigación sobre la constitución de la praxis cotidiana de la vida.

— el lingüístico, que se centra en los juegos del lenguaje y que caracteriza las formas de la vida.

¹ Weber, Max, SOZIOLOGIE, 99: habla de "gemeinten (subjektiven) Sinnes".

— el hermenéutico, que concibe las reglas del obrar comunicativo, a partir de un contexto objetivo de tradiciones vivientes.

b) hermenéutica.

La gramática de los lenguajes corrientes nos permite trascender estos mismos lenguajes, hace posible la traducción a y desde otros idiomas.

En la traducción se patentiza la correspondencia entre la estructura del lenguaje y la cosmovisión, entre la unidad de la palabra y la del objeto mentado.

La primera gramática que aprendemos a dominar nos pone en condiciones de interpretar idiomas extranjeros, y ella, a su vez, significa dominio del mundo. La traducción no literal es una interpretación, excede el lenguaje, no se identifica con él, pero se expresa a través de él. (o.c., 253).

¿Cómo cada idioma, a pesar de todas las diferencias con otros idiomas, puede estar en condiciones de expresar todo lo que quiere? ¿Cómo, en la variedad de idiomas se mantiene la unidad pensar-hablar, de modo tal que cualquier transmisión escrita puede ser entendida con posterioridad? Lo que pasa es que los lenguajes contienen el potencial de una razón que supera las particularidades del lenguaje.

El problema de la comprensión del lenguaje podemos estudiarlo a la luz de la experiencia de aprender un idioma extranjero. El lenguaje materno es el que, al dotarnos de una gramática, nos hace posible el acceso al idioma extranjero.

Cuando un idioma es poseído, ya no hay necesidad de traducción. Esto lo vio mejor Gadamer que Wittgenstein. Para Gadamer, cuando el idioma es dominado, ya no hay interpretación ni traducción, se entra en la plenitud de vida, en la cosmovisión que supone ese idioma.

Los juegos del lenguaje de los jóvenes no reproducen simplemente la praxis de los mayores; expresan las renovadas posibilidades de interpretación de las reglas del lenguaje.

Los círculos del lenguaje son porosos, abiertos hacia afuera en la traducción, abiertos hacia adentro en la tradición.

Las reglas gramaticales implican, junto con su posible aplicación, también la necesidad de una interpretación. Esto no lo advirtió Wittgenstein, y por eso concibió la praxis de los juegos del lenguaje de modo ahistórico. En Gadamer la unidad del lenguaje es de nuevo colocada —dialécticamente— en relación con la tradición, y recupera su dimensión histórica.

En Wittgenstein el concepto de juego del lenguaje se mantiene preso del inconfeso modelo del lenguaje formalizado.

Los lenguajes propios de la ciencia, los lenguajes del cálculo, mantienen su estructura unisignificativa al precio de sacrificar la riqueza de la conversación.

En cambio los lenguajes corrientes son imperfectos y no garantizan la univocidad. Por eso con frecuencia se rompe la intersubjetividad, y de ahí la necesidad de que acuda la comprensión hermenéutica a suturar los puntos de ruptura, a compensar la quiebra de la intersubjetividad.

El problema del sentido en la obra de 1980

Uno de los temas predilectos en esta obra es la problemática de la racionalidad en

ciencias sociales, que ya había analizado, siguiendo a Max Weber, el "discípulo de Ric-
kert", en la obra de 1970. (Sobre Max Weber, ver: LOGIK, 83 y ss. y 313 y ss.).

Ahora vuelve a definir, siguiendo al maestro, lo que entiende por "subjektiv zweck-
rational", como un obrar dirigido a un fin² "que está orientado exclusivamente a medios
(subjektivamente) entrevistados como adecuados para obtener objetivos (subjektivamente)
inequívocos." (THEORIE, 152) (Weber, SOZIOLOGIE, 97). La rectitud de este obrar
"subjetivo" del actor y la validez de la norma son puestas a prueba "objetivamente" por
el observador y por el intérprete. (THEORIE, 154).

"En la tradición que se remite a Dilthey y a Husserl han sido señaladas por Heideg-
ger en SEIN UND ZEIT (1927) como rasgo específico la comprensión (Verstehen), y por
Gadamer, en Wahrheit und Methode (1960), el acuerdo (Verständigung) como rasgo pro-
pio de la vida histórica, en ambos casos ONTOLOGICAMENTE" (o.c., 158).

Habermas, como en 1970, no quiere seguir este camino.

El hablar y el obrar son conceptos todavía no suficientemente aclarados a los cua-
les él recurre en su intento por arrojar luz sobre el mundo socio-cultural de la vida. El pro-
blema del VERSTEHEN no ha perdido vigencia porque el científico no puede penetrar
en la realidad simbólicamente preestructurada sólo a base de OBSERVACIONES y por-
que la comprensión del sentido no se pone bajo control de la misma forma que una ob-
servación en el experimento.

Es cierto que la problemática del VERSTEHEN lleva en sí el germen de una con-
cepción dualística de la ciencia. Así se produjo (historicismo, neokantianismo) el dualis-
mo ERKLÄREN-VERSTEHEN. Este primer capítulo de la controversia, parece hoy ol-
vidado.

"Con la recepción de las propuestas fenomenológica, analítica y hermenéutica en
la sociología, se ha suscitado, en conexión con Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winckel,
Heidegger-Gadamer, una discusión en la cual se ve fundamentada una posición propia de las
ciencias sociales, frente a las prototípicas ciencias naturales, como la física, en relación
al rol metodológico de la experiencia comunicativa." (o.c., 160).

Contrariamente a ésto, la teoría empirista de la ciencia ha defendido el concepto
de unidad de la ciencia. Esta discusión parece, también hoy, cerrada dice Habermas.

Al autor le interesa una reciente fase de la discusión. Mary Hesse ha señalado que
el debate propuesto por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend sobre la historia de la físi-
ca moderna ha mostrado que I) los datos, por los cuales las teorías son puestas a prueba,
no pueden ser descritos independientemente del correspondiente lenguaje de la teoría; II)
que las teorías normalmente son elegidas no según los principios del falsacionismo sino
en dependencia de paradigmas; III) la formación de teorías en las ciencias de la natura-
leza depende no menos que en ciencias sociales de las interpretaciones que pueden ser
analizadas según el modelo del comprender (Verstehen) hermenéutico. (o.c., 161).

En las ciencias sociales, como recuerda Giddens, se da una doble tarea hermenéu-
tica, rastrear los datos y luego describirlos teóricamente. (o.c., 162).

"La discusión sobre los conceptos fundamentales de la teoría de la acción y de la
metodología de la comprensión del sentido ha mostrado que la problemática de la racio-
nalidad no llega desde fuera a la sociología, sino que se abre desde dentro". (o.c., 196).
Parte del concepto fundante de acuerdo (Verständigung).

Para Habermas, el camino válido no es el ontológico ni el lingüístico (éste es im-

² Max Weber habla de los fines en SOZIOLOGIE, 264-265.

portante, pero los signos no se agotan en el lenguaje), sino que encamina su esfuerzo a lograr una teoría de la racionalidad social. Este camino tiene su historia. Desde Weber a Parsons se han buscado estrategias, supuestos y argumentaciones con el propósito de solucionar problemas a la luz de una teoría de la racionalidad, con ayuda de los conceptos fundamentales del obrar comunicativo. (o.c., 200).

Habermas quiere no "historia de las ideas" sino "historia de las teorías con un propósito sistemático". (o.c., 201).

Bibliografía

Habermas, Jürgen:

- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp. Frankfurt, 1973. (LOGIK).
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Suhrkamp. Frankfurt. 1982. (THEORIE).
- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

Adorno, Theodor, und andere. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1972. (POSITIVISMUSSTREIT).

Weber, Max. *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Kröner. Stuttgart, 1964.

Notas sobre la democracia a partir de La Libertad Creadora de Alejandro Korn

por Fernando Rovetta

I

Herodoto narra una supuesta discusión que habría tenido lugar en el -522 entre algunos Persas que habían vencido a Alejandro Magno: Otanes defendía la 'isonomía' algo semejante a la democracia ateniense del s.V; Megacibo proponía el gobierno de unos pocos u oligarquía; y Darío sostenía el gobierno de uno sólo o monarquía¹

Con el tiempo esta visión de las tres formas elementales de constitución parecen haberse reducido sólo a dos: democracia y totalitarismo. Es más, hay quienes sostienen una suerte de oposición geopolítica entre el occidente liberal y el oriente comunista. Corresponde entonces que desde nuestra situación latinoamericana reflexionemos sobre el particular.

Para ello, y en este trabajo, nos centraremos en el estudio de la democracia que etimológicamente significa 'gobierno del pueblo', y que conceptualmente es un régimen político que supone, garantiza y promueve la libertad. Por esto mismo apelaremos a *La Libertad Creadora* de Alejandro Korn, de quien Pucciarelli sostiene que "no sería erróneo presentar (lo...) como filósofo de la libertad"²

Así nos encontramos con un primer problema: la democracia —dijimos— pretende promover y garantizar la libertad, que es su condición de posibilidad o fundamento ontológico, pero no puede forzar a su ejercicio.

Dicho en otros términos, ese 'gobierno del pueblo' supone la soberanía o capacidad de ejercicio de la libertad del mismo. Además, el pueblo todo se gobierna a través de

¹ Touchard, Jean: *Historia de las ideas políticas*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Ciencia política, Madrid, 1970: Cap. I Grecia y el mundo helenístico. Sec. I Los marcos generales de la reflexión política (pág. 29). Se alude a Herodoto (III. 80, 82).

² Pucciarelli, Eugenio: "La idea de la libertad en Alejandro Korn", extenso y meduloso estudio que precede a la obra *La Libertad Creadora* de A. Korn, Ed. Claridad S. A., Bs. As. octava edición, 1963 (pág. 7).

representantes suyos o poder estatal. Mas el poder estatal no puede disponer que se ejerza la libertad por decreto, a lo sumo le corresponde velar para que se den las condiciones para que el ejercicio de la libertad sea posible.

A propósito de ello es que queremos ahondar en la noción de libertad. Pues difícilmente se puede hacer posible aquello que se desconoce o se conoce a medias. Y la presentación del problema es tarea de quienes pretendemos filosofar y no de políticos; aunque su solución implique la asunción de posiciones prácticas —al decir de A. Korn³— que es tarea de políticos y no de filósofos.

II

“La libertad es, pues, el rasgo intrínseco del sujeto; afirmarla es la expresión más genuina de su ser”⁴

Vemos en esta primera cita que la libertad es presentada como el ‘*proprium*’ del ser humano, el núcleo mismo de su subjetividad personal y comunitaria. Luego aquel régimen político que la garantice y la promueva, será más humano que aquellos otros que la proscriban o la censuren total o parcialmente.

Mas esta libertad, si bien es constitutiva de la subjetividad humana, no es sólo algo que pasivamente recibimos como ‘*dado*’, sino también algo que activamente debemos construir. La libertad humana es vista como don, pero también como tarea no exenta de riesgos y esfuerzos en distintos niveles de la existencia.

“En la lucha trabada por la conquista de la libertad, el sujeto distingue: a los hechos objetivos los califica de útiles o nocivos; a los hechos propios de buenos o malos.

Lo primero es un juicio pragmático, lo segundo, un juicio ético.

Naturalmente (...) quiere lo útil y lo bueno (...)

Util es aquello que contribuye a su *libertad económica*.

Bueno lo que afirma su libertad ética.”⁵

Vemos aquí la contraposición entre hechos objetivos y propios o subjetivos, que a partir de juicios pragmáticos o éticos del sujeto, hacen posible la manifestación de la libertad en dos niveles: el económico y el ético.

Define a la libertad económica como “dominio sobre el orden objetivo (que emancipa de la servidumbre material”); y a la libertad ética como “dominio sobre sí mismo (...o) autarquía que encuadra a la voluntad en una disciplina fijada por ella misma”.⁶

Y para evitar cualquier interpretación dualista de su distinción, afirma que ambas “constituyen, *unidas*, la libertad humana, que lejos de ser trascendente (puede leerse trascendental), se actualiza en la medida de nuestro saber y poder”.⁷

Esta última aclaración sobre la condición histórica de la libertad humana, parece tener como referente antagónico a Kant. Pues a continuación pasará a considerar la 3era.

³ Korn, Alejandro: Op. cit. en cuyas reiteradas citas subsiguientes, tanto los subrayados, lo escrito entre paréntesis, como su distribución gráfica al transcribirlas, corren por nuestra cuenta. (pág. 73 Parágrafo I).

⁴ Ibid. pág. 74 P. I.

⁵ Ibid. pág. 74 P. III.

⁶ Ibid. pág. 70.

⁷ Ibid. pág. 71.

antinomia kantiana: "la afirmación conjunta de la necesidad y la libertad", presentándola como el problema filosófico por excelencia".⁸

Abordando este problema Korn asume la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo: lo propio del orden subjetivo es la libertad; lo del objetivo, la necesidad:

"¡Qué diferencia separa, empero, la ley moral de la ley física! Esta la soportamos, aquélla la dictamos; ésta es expresión de un orden necesario, aquélla es postulado de nuestra libre voluntad".⁹

Pero esta 'separación' no es sostenida desde un dualismo irreductible; por el contrario, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo puede tener en estos textos un resabio hylemórfico: la subjetividad libre se debate en dos niveles: el económico y el ético, sin que esto atente contra su unidad. Encontramos en Korn algo semejante a una física y una metafísica de la libertad, encontrándose en la ética:

"Tan fundamental es la libertad económica como la ética (...)

La falta de la libertad económica conduce a enajenar la libertad ética por el plato de lentejas, y la ausencia de la libertad ética nos entrega al dominio de los instintos y los dogmas. La falta de ambas nos somete a poderes extraños..."¹⁰

Encontramos en estas definiciones una asunción de la total realidad del hombre, entendido como espíritu encarnado y por ello histórico, o como sujeto inserto en una realidad objetiva sin que esto implique un dualismo. Opuesto a interpretaciones cartesianas de concepciones tradicionales que reductivamente presentan a la voluntad como predicable sólo de la voluntad o del espíritu humano. Cuando en realidad, la libertad es algo propio del hombre, del sujeto humano. Y tal subjetividad desde su núcleo está enraizada en algo cuasi-objetivo: el cuerpo, su materia; y con él conforman un todo viviente, una 'unidad sustancial'.

Luego este tomar en cuenta el substractum material de la subjetividad humana, le permite entender "la conquista de la libertad" como una lucha o una tarea a librarse en dos órdenes de la realidad: el objetivo y el subjetivo.

Respecto al orden objetivo postula: "la naturaleza ha de someterse al amo y el instrumento de esta liberación es la ciencia y la técnica". Respecto al subjetivo postula "una finalidad moral, a la cual sin mengua de la autodeterminación se ha de someter la conducta".¹¹

Mas no sólo distingue ambos órdenes, sino que establece entre ellos cierta jerarquía: "el último objetivo de la acción libre (... es) someter el orden natural a un orden moral".¹² Propone así una articulación rectora de la moral respecto a la ciencia y la técnica.

Luego, en afirmaciones que pueden recordarnos a Hegel en aquella contraposición de amo-esclavo, donde el primero prefiere la libertad a la vida y el segundo la vida a la libertad, Korn afirma:

"No es la lucha por la existencia el principio inmanente sino la lucha por la libertad; a cada paso por ésta se sacrifica aquélla. La libertad deviene. Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libre los brazos."¹³

⁸ Ibid. pág. 71 P. V.

⁹ Ibid. pág. 71 P. II.

¹⁰ Ibid. pág. 75/6.

¹¹ Ibid. pág. 70.

¹² Ibid. pág. 71.

¹³ Ibid. pág. 71/2.

Como en el autor de la *Fenomenología del espíritu*, lo propio del hombre es la lucha por su libertad, es el ser-para-sí; en cambio quien abdica de su libertad queda reducido a un ser-para-otro, una realidad objetiva, servil, útil, dependiente: “en el hombre la voluntad de vivir se ha elevado a la voluntad de vivir libre”.¹⁴

Ahora bien, esa emergencia del yo actualizando su libertad, puede darse según Korn a través de la asunción de alguna de estas posturas ‘legítimas’, o ‘auténticas’ en lenguaje existencialista: “el desprendimiento del mundo o empeñarnos en sojuzgarlo... Francisco de Asís y Leonardo da Vinci representan dos tipos humanos, ambos igualmente grandes y bellos”.¹⁵

Es decir, habría dos vías para acceder a la libertad: asumir “una posición negativa... el renunciamiento ascético; (o) una posición positiva (... incorporar) nuestro esfuerzo personal a las energías que realizan la tarea sin fin de la acción creadora”.¹⁶

Ambas posiciones son considerables desde la moral, pero es particularmente la última la que nos introduce en el ámbito específico de lo político. Pues esas “energías que realizan... la acción creadora” remiten a una pluralidad intersubjetiva que si bien no está explícitamente desarrollada en esta obra, está implícitamente sugerida.

“El hombre como individuo o como colectividad, arriesga continuamente la existencia por motivos serios o fútiles, pero en realidad innecesarios. Y aún el apego exagerado a la vida, la cobardía, ha recibido en el consenso universal una apreciación despectiva.” “Para la organización mental evolucionada, la vida ha dejado de ser un fin y se reduce a un medio para realizar propósitos sin los cuales aquélla carece de estimación. Ya lo sabían los estoicos; lo ignoran nuestros contemporáneos liberales positivistas”.¹⁷

Nos interesa para este trabajo desarrollar la opción del hombre “como colectividad” en su faz política, dejando explícitamente de lado la postura legítima negativa del hombre en su faz mística.

“Para una organización mental evolucionada” —escribe el médico filósofo— la vida es un medio para la libertad, manifestándose en diferentes propósitos que le dan sentido. Y no deja de considerar el suicidio como una prueba por el absurdo de lo antes afirmado¹⁸ como luego lo haría Camus.

Entre tales propósitos bien puede encontrarse la democracia, entendida como una organización política que supone, garantiza y promueve la libertad.

III

Volvamos ahora sobre el problema filosófico-político que esbozamos al comienzo: garantizar la libertad desde el poder estatal en un sistema democrático, no parece ser una tarea ética en un sentido restringido o reduccionista de educar voluntades libres, sino una tarea política en un sentido profundo de permitir la emergencia de hombres libres.

Luego es erróneo suponer que sólo apelando a la libertad ética se pueda sostener

¹⁴ Ibid. pág. 82/3.

¹⁵ Ibid. pág. 82 P. III.

¹⁶ Ibid. pág. 73 P. III.

¹⁷ Ibid. pág. 84 P. II-III.

¹⁸ Ibid. pág. 82.

un régimen político. Pues lo político, en tanto que humano, además de la libertad ética alude a la libertad económica, ya para afirmarla, ya para negarla.

Y en el caso de la democracia, si lo que pretende el 'gobierno del pueblo' o la participación popular es garantizar y promover la libertad, tal gobierno o participación corresponde que sea entendida en el plano ético tanto como en el económico: "pues la falta de libertad económica conduce a enajenar la libertad ética..." tanto en un plano individual como colectivo.

Parece entonces conveniente revisar la contraposición dualista de lo político (entendido como un aspecto de la ética en sentido restringido) y lo económico (aspecto de la fysis o la praxis humana contrapuesto al anterior). Quizá tal dicotomía sea producto de una visión liberal¹⁹ y positivista, que Korn entre otros pretende superar.

Por ello, quisiéramos finalizar destacando un argumento de Korn que puede tener particular valor de verdad, para las nuevas corrientes del positivismo que estudian la filosofía del lenguaje:

"la estrecha correlación entre la libertad económica y la ética se refleja en el idioma.²⁰ Todas las palabras que expresan una servidumbre (económica) tienen al mismo tiempo una acepción moral despectiva: esclavo, villano, lacayo, etc.

Barrer con toda sujeción económica es, pues, la condición previa de la liberación humana..."²¹

Pues en caso de que una democracia pretenda atender sólo la libertad ética, desatendiendo la libertad económica del pueblo, pondrá en peligro su propio crecimiento, y, si no desemboca en totalitarismo, estará de hecho actualizando esa segunda forma clásica de gobierno: la oligárquica. Donde no gobierna el pueblo, sino unos pocos que a su modo gozan de libertad económica y ética.

Los modos concretos para garantizar la libertad humana en sus dos niveles, en un mundo cada vez más intercomunicado e interdependiente, en mucho exceden a este trabajo y a quien lo presenta. Es tarea de políticos y economistas. Aquí nos limitamos a sostener que es necesario pensarlos e implementarlos para que sean posibles la democracia y la "liberación humana".

¹⁹ 'Liberal' es un término equívoco, pues hay por lo menos dos acepciones posibles: una referida al liberalismo francés de carácter política y la otra, al inglés, de carácter económico. Esta diferencia también es señalada por Touchard, J. op. cit., Cap. XV Liberalismo... (pág. 512/521). Entendemos que el liberalismo criticado por Korn es el económico, por su orientación utilitaria, cfr. pág. 75.

²⁰ El idioma al que alude es obviamente el castellano. Pero parece que en otros idiomas es aplicable esta afirmación. Luego quizá sea algo propio del lenguaje humano.

²¹ Korn, A.: Op. cit. pág. 76.

¿Posee el conocimiento biológico un interés específico? Notas sobre Habermas, el realismo y otras hierbas

Alan A. Rush

1. Un interés ausente en Habermas

En *Conocimiento e interés* (1), Habermas enumera tres intereses que constituirían otras tantas condiciones de posibilidad de la objetividad de tres tipos de ciencias: el interés tecnológico vinculado a las ciencias naturales, el interés práctico vinculado a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio vinculado a la teoría social crítica y el psicoanálisis. Aunque Habermas explícitamente enmarca toda su argumentación en el hecho de la evolución biológica de la especie humana, paradójicamente no se ocupa del estatuto epistemológico de la ciencia biológica, a la que tácitamente incluye en las ciencias naturales regidas por el interés técnico, manipulatorio.

¿Es realmente satisfactoria esta ubicación de la biología? ¿Acaso ella está regida por un interés técnico-manipulatorio o podría hablarse, por el contrario, de un interés y tipo de objetividad específicamente biológicos? Sugiero que corresponde a la ciencia biológica un interés bio-ecológico específico. Habermas rechaza esta posibilidad. En una reciente entrevista establece el siguiente diálogo:

Pregunta: "¿La emergencia de la ecología, como teoría y movimiento, modificó su anterior opinión de que existe 'sólo una actitud teóricamente fecunda en relación con la naturaleza', conformada por el interés de su control técnico?..."

Respuesta: "Por lo que puedo juzgar, desde un punto de vista metodológico, estas investigaciones inspiradas en la ecología se desplazan dentro del marco heredado. Hasta el momento, nada parece sugerir que estemos frente al desarrollo de ciencias naturales alternativas, caracterizadas por una actitud no objetivante, como lo es la actitud de un proceso de comunicación, es decir teorías en la tradición de las filosofías de la naturaleza alquimísticas y románticas." (2)

La respuesta de Habermas no sólo niega la especificidad de la biología de hecho sino también, para nosotros, de derecho: un interés no tecnológico para con la naturaleza sólo podría ser, en su opinión, un interés plenamente práctico-hermenéutico. Con esta disyuntiva de hierro —que para nosotros es inaceptable— Habermas reafirma explícitamente la tesis implícita en *Conocimiento e interés*.

2. Interés bio-ecológico y ciencia biológica

Desde luego que es posible tratar tecnológicamente a los seres vivos y su ecosistema. En el capitalismo esta posibilidad se actualiza hasta el paroxismo: los seres humanos mismos son manipulados como máquinas: su "input" alimentario y su "output" laboral son objeto de medida física y cálculo económico. Paralelamente, el ecosistema del hombre es explotado y depredado con una intensidad y anarquía inéditas, que precisamente desembocan en la actual crisis ecológica, que juntamente con la crisis del armamentismo nuclear ponen en peligro la supervivencia de la especie misma.

Como expresión teórica del dominio técnico ilimitado de la vida y la naturaleza, el slogan cartesiano sobre las ciencias prometía convertirnos en "amos y señores de la naturaleza". Hoy, filósofos más o menos mecanicistas como Hempel y Nagel siguen intentando encajar la vida en el rígido molde cartesiano, y asimilan la explicación biológica a la explicación causal.

Pero la ciencia biológica sabe que la selección natural desfavorece y eventualmente extingue a aquellas especies que abusan de la vida y el ecosistema. El equilibrio del ecosistema supone que éste favorezca la reproducción de los organismos que alberga, y recíprocamente que la satisfacción de las necesidades de éstos no atente contra la regeneración del ecosistema. El interés bio-ecológico de la ciencia biológica supone por tanto no una mera e ilimitada actitud de dominio técnico de la vida y el ecosistema sino la doble actitud de *satisfacer* las necesidades de la vida y *conservar* el ecosistema, lo que puede resumirse en una única exigencia de *reproducir* la totalidad viviente del ecosistema a lo largo del tiempo.

El interés bio-ecológico que hoy requiere urgentemente ser confiado a una ciencia empírica especializada, es reconocible en la actitud natural de los animales para con su propio cuerpo y el de sus congéneres. Cada animal no trata a su cuerpo como una máquina a explotar sino que responde espontáneamente al llamado de sus necesidades y lo cuida. En el hombre tal actitud tiene el carácter de una experiencia vivida. Aunque los fenomenólogos de la existencia no solían simpatizar con la biología científica, la terminología que acuñaron para el hombre es sugestiva también en relación con otros animales y su ecosistema. En el lenguaje de Heidegger la *physis* como "fuerza que brota y permanece" nos sugiere el medio ambiente inorgánico y orgánico, la sentencia del hombre como "pastor" del ser tiene también una resonancia ecologista, como igualmente el "dejar ser" al ente como opuesto a su manipulación técnica. Análogamente el "cuidado" o la "cura" nos parecen a veces, lamentablemente, más aplicables a una gata que protege a su cría y lame su propio cuerpo que a nuestra depredadora especie. Por todo ello Heidegger ha podido ser interpretado como un pensador ecologista avant la lettre.

Sugiero que incluso la actitud de los biólogos científicos para con sus plantas, ratas o ecosistemas participa del interés arriba elucidado como satisfacción, conservación, reproducción, cuidado, cura, etc. Interés al que corresponde un modelo funcional y teleológico de explicación y no un modelo causal, y una ontología sistémica y emergentista y no una mecanicista y reduccionista. (No principalmente: ADN, etc.; pero notar que aún esta parcial reducción requiere hablar de "códigos", "mensajes", etc., esto es usar una terminología no estricta o clásicamente físico-química). Nuestra propuesta emergentista y funcional rechaza también el romanticismo vitalista al que Habermas apela para negar por el absurdo la posibilidad de un interés específico de la ciencia biológica. Entre nosotros tal visión animista sobrevive en la práctica de nuestras abuelas que hablan cariñosamente a sus plantas al regarlas. Desde luego, opino que sus plantas resplandecen porque

son regadas, cuidadas, y posible aunque no necesariamente porque son estimuladas comunicativamente de un modo que aún desconocemos. La actitud y el interés del biólogo para con la vida no son, entonces, hermenéuticos, pero tampoco meramente técnicos, manipulatorios, sino que se hallan entre esos dos extremos.

Las ventajas de esta elucidación del interés específico de la biología para la investigación biológica y su filosofía son claras: da apoyo y orientación a los programas de investigación emergentes y sistémicos que ya existen aunque acaso con insuficiente vigor, los protege de lo que de ilegítimo hay en los programas rivales reduccionistas, y encarga a la filosofía un fecundo campo de reflexión: el desarrollo de sus conceptos ontológicos centrales, en el marco de una ontología materialista que incluya la evolución semi-dialéctica de las especies y la a veces-dialéctica historia humana, y la aclaración lógica y epistemológica de las explicaciones funcionales y teleológicas como un tipo irreductible de explicación. Ambos problemas han suscitado últimamente desarrollos particularmente intensos e importantes, como se sabe.

En el plano del interés, nuestra propuesta invita a continuar en la ciencia biológica y su filosofía el "psicoanálisis" bachelardiano de los intereses espurios del conocimiento. Si Bachelard tiene razón en erradicar el animismo de la física como obstáculo epistemológico (en la biología el reduccionismo mecanicista conlleva un interés igualmente espurio (cuando se extralimita)! La mecanización de la vida y la explotación indiscriminada del ecosistema manifiestan la explotación del hombre por el hombre y la sujeción de la especie al trabajo forzado. Inversamente una sociedad libre del trabajo forzado y la explotación estaría en mejores condiciones de comprender científicamente la vida animal y humana, y presumiblemente se propondría una ética no romántica para nuestra relación con nuestros hermanos animales.

El carácter represivo de los modelos filosóficos mecanicistas de la vida resulta evidente para un psicoanálisis del interés. Así, el modelo mecanicista de Nagel para un "sistema orientado hacia un fin" (3) asimila al ser vivo a mecanismos tales como los termostatos o, menos inocuamente, los misiles tele-dirigidos. ¡Nagel ha robado a los seres vivos toda vida alimentaria, sexual y social!: el "estado-G" que su modelo debe alcanzar es un estado *físico, interior* al mecanismo, y que este debe conservar después de una alteración. Además, Nagel no nos dice nada acerca de la pre-programación u ocurrencia de la muerte en estos organismos individualistas y mecanizados. De modo que el aparentemente terrenal científicismo de Nagel oculta motivos teológicos (lo que nuevamente remite al campo de las ideologías represivas): las maquinillas de Nagel son sobrias, castas, presumiblemente inmortales, en una palabra ¡santas! Algo parecido encontramos en Hempel. Los "sistemas abiertos" de Von Bertalanffy, en cambio, se alimentan y mueren, pero al parecer son, ellos también, asociales y asexuados. Por ello el modelo puramente termodinámico de Von Bertalanffy no puede dar cuenta tampoco de la evolución, a diferencia del modelo genético y cibernético y, en este sentido, "comunicacional", de Monod o Wiener.

3. Importancia de lo anterior para las ciencias vecinas de la biología: las ciencias físico-naturales y las ciencias humanas

Un importante desarrollo científico y epistemológico de las ciencias bio-ecológicas no puede dejar de afectar profundamente a las ciencias vecinas hacia arriba y hacia abajo. En lo que resta de esta ponencia sugeriré brevemente que tal es efectivamente el caso.

a) La ciencia físico-natural librada a lo que según Habermas es su interés propio, el interés de dominio técnico, comete el pecado de hybris si olvida el fundamento bio-ecológico de toda tecnología. En efecto, sólo los seres vivientes poseen tecnología, y si esta se extralimita al punto de destruir el ecosistema, destruye la vida y con ello se destruye a sí misma. En el plano metodológico y epistemológico esta hybris toma la forma de una interpretación positivista e instrumentalista de la ciencia natural y el olvido de la alternativa realista.

El instrumentalismo o convencionalismo, movido por la ambición de dominio técnico, toma los datos supuestamente básicos de la experiencia y/o las construcciones de la ciencia como las únicas realidades cognoscibles (y, tácitamente, existentes), y define a la verdad como utilidad práctica y/o conveniencia teórica. El científico no tendría límites en su acción de configurar teóricamente la realidad. El realista crítico, en cambio, admite que “detrás” de las cambiantes configuraciones empíricas hay cosas, sustancias o estructuras profundas relativamente permanentes y dotadas de poderes causales, que la ciencia puede conocer, aunque sólo aproximativa y perspectivamente (remito acá a la obra de Harré, Bhaskar, etc.). El realista crítico es heredero de la visión griega de la physis como “fuerza que brota y permanece”, y que pone límites a la hybris tecnológica.

Sugiero entonces que el realismo es la proyección correctiva del interés bio-ecológico sobre la ciencia físico-natural. Si, como dijimos antes, el concepto de sistema fluye naturalmente del conocimiento biológico, la cosa o sustancia es el tipo elemental de sistema requerido por el conocimiento físico. El ecosistema incluye al hombre y su medio físico, de modo que la ciencia física es impensable seccionada del interés bio-ecológico y de las condiciones de posibilidad ontológicas de su cumplimiento. Esta sugerencia encuentra apoyo en las simpatías biológicas de muchos realistas, de Aristóteles a Bunge (pienso en la ontología sistémica y emergente de este último).

Al mismo tiempo, dado que la filosofía trascendental de los intereses del conocimiento recibe su impulso más vigoroso de la teoría crítica de la sociedad, realistas críticos como Bunge, atados principalmente a las ciencias naturales y sus intereses, tienden a permanecer ciegos a los intereses en general, y a tomar como único y absoluto el tipo de objetividad de su ciencia en cada caso favorita. Ello explica que el realismo tradicionalmente se ha considerado libre de todo interés, esto es como el representante de La Verdad sin más. La teoría trascendental de los intereses, que da forma filosófica concreta a la tesis dialéctica de la interpenetración de sujeto y objeto, por su parte omite ubicar al conocimiento biológico en su enumeración: ¿no será entonces que realismo y biología guardan una vinculación secreta?

Cuando los realistas no instruidos por la teoría del interés extienden su realismo de las ciencias naturales a las ciencias humanas introducen en éstas intereses espurios y obstáculos a “psicoanalizar”. Así, si es bueno ser conservador en ecología, no lo es tanto serlo en ciencias sociales. Me parece que este interés espurio se hace sentir, más allá de las declaraciones explícitas, en el tipo sistémico y funcionalista de teoría social que defiende Bunge e incluso, aunque en mucho menor grado, en el “realismo trascendental” de Bhaskar en su aplicación a las ciencias humanas.

Una aclaración: en el texto de *Conocimiento e interés* (1968) Habermas parece inclinarse sin más por una concepción instrumentalista de la objetividad y la verdad en la ciencia natural. En el epílogo (1973) de esa obra, en cambio, reconoce las dificultades de la interpretación pragmática de la ciencia y toma en serio la alternativa realista, a la que finalmente rechaza, acaso porque confunde el buen realismo crítico con el mal realismo

empírico, ingenuo. Su distinción entre las condiciones instrumentalistas de la objetividad y las condiciones argumentativas de la verdad no me parece que resuelva el problema. Preferible es la posición de Bhaskar, para quien la ciencia natural pura es realista y sólo sus aplicaciones son instrumentalistas. Más aún, parece posible y necesario subsumir dialécticamente instrumentalismo y realismo crítico—reconociendo la validez aproximativa de cada uno en su esfera— en un punto de vista más alto que admita que, después de todo, es el hombre como especie peculiar “destinada” al conocimiento y los valores ético-políticos, pero acaso también a la violencia, quien emprende la investigación física y biológica.

c) Sólo telegráficamente puedo ocuparme del necesario impacto del conocimiento bio-ecológico y su filosofía sobre las ciencias humanas. Parecería que así como las ciencias físicas seccionadas de su cordón umbilical ecológico caen en la hybris instrumentalista, las ciencias humanas ignorantes de su base biológica corren el peligro de inflarse idealistamente. Concedo que es necesario andar con mucho cuidado acá, para sortear el obstáculo de programas reduccionistas tales como los de la sociobiología, en lo que tienen de ilegítimo (4).

Ambos excesos anti-biológicos implican un apartamiento respecto del materialismo, de modo que la influencia de la biología en las ciencias vecinas inferiores y superiores sería esencial para la fidelidad de estas al materialismo. En Habermas, que hemos notado desatiende la biología, encontramos en efecto la tendencia a ambos excesos: tiende a ceder la ciencia natural al pragmatismo, y a ceder la ciencia social a la hermenéutica idealista de la comunicación toda vez que parece considerar a las normas e instituciones como realidades independientes de la producción material. Quizá otra interpretación del materialismo histórico como la de G. A. Cohen (5), que sorprendentemente consituye tanto un valioso aporte para la filosofía de la historia como para la filosofía de las explicaciones funcionales de la biología, deba corregir y corregirse en un diálogo con la interpretación hermenéutica de Habermas.

Para terminar, entonces, también el desarrollo de la biología y su epistemología instruye a las ciencias humanas. Pero la influencia en sentido contrario es el tema principal de esta ponencia: la teoría trascendental de los intereses del conocimiento, sugerida a la filosofía por las ciencias humanas, es altamente instructiva para las ciencias biológicas.

Referencias

- (1) J. Habermas: *Conocimiento e interés* (1968), Madrid, Taurus, 1982.
- (2) J. Habermas: “Perfil político y filosófico”, entrevista de Terry Eagleton y P. D. (1985), Buenos Aires, revista *Punto de Vista*, Año IX, Nº 27, agosto 1986, p. XXIII.
- (3) E. Nagel: *La estructura de la ciencia* (1961), Buenos Aires, Paidós, 1974
“Teleology Revisited”: Dewey Lectures 1977, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIV, Nº 5, May 1977, pp. 261-301.
- (4) L. Olivé: “La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. X, Nº 1, marzo 1984, pp. 43-62.
- (5) G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (1978), New Jersey: Princeton University Press, 1980.

No decidido, indecidible y tercero excluido

Federico Luis Schuster

Una de las objeciones tradicionales que se ha hecho al llamado "principio de tercero excluido" (en adelante, PTE) es la de que no vale para enunciados cuyo valor de verdad no puede ser decidido en el momento de su emisión. Es el caso de los enunciados acerca de futuros contingentes, de que habla Aristóteles en *Perí Hermenéias*.⁹ "Habrá una batalla naval mañana" no es ni verdadero ni falso, a menos que estemos dispuestos a aceptar que todo lo que sucede está de antemano determinado de algún modo. Aceptada la argumentación, no podríamos seguir sosteniendo la validez universal del PTE. Sin embargo, la alternativa de hierro ("invalidación del PTE o aceptación del determinismo") puede ponerse en discusión.

Sin atenerse ya a cuestiones de hecho, el intuicionismo ha puesto en duda la validez del PTE para el caso de enunciados matemáticos que hablan del infinito. Un modelo ejemplar de este problema sería el de un número irracional de decimal no periódico cualquiera. Las propiedades de tal número sólo podrían determinarse parcialmente, ya que es imposible construirlo en forma completa. Siempre es posible hallar, para un valor n que ocupa el k ésimo lugar decimal del número definido, otro valor m que ocuparía el lugar decimal siguiente y que no puede ser determinado efectivamente. Para el intuicionismo, los enunciados matemáticos que hablan de propiedades imposibles de constatar en algún número construido efectivamente, carecen de valor de verdad. Puesto que nunca dejará de haber problemas matemáticos sin resolver, no puede decirse que o es verdadero un enunciado o es verdadera su negación. Es decir, no puede afirmarse la validez universal del PTE.

Suelen oponerse en estos casos dos concepciones de verdad. Una clásica, que sostendrá que todo enunciado es verdadero o falso, independientemente de nuestro conocimiento de su valor de verdad; y otra epistémica, que no aceptaría que un enunciado pudiera tener un valor de verdad más allá de nuestro conocimiento. Las objeciones al PTE, se dice, se enmarcarían en esta discusión.

Teniendo en cuenta estos elementos, podemos tratar de hallar algunas similitudes entre los tipos de objeción al PTE descriptas:

(i) En ambos casos, las objeciones tienen que ver con ciertas consecuencias ontológicas o metafísicas de la aceptación del PTE. En el primero, admitir que un enunciado cuyo contenido es un acaecimiento futuro, posible pero no necesario, sea de suyo verdadero o falso, parece implicar la asunción de una posición determinista. Si un enunciado A, emitido en un tiempo t_1 , contiene referencia a un tiempo futuro t_2 y ese contenido es contingente, A carece de valor de verdad para t_1 , a menos que todo lo que sucede esté determinado de antemano de algún modo. Aceptar esto es negar toda contingencia y, en consecuencia, toda libertad. En el segundo caso, la atribución de un valor de verdad a un enunciado, independientemente de la posibilidad de conocer tal valor de verdad, nos compromete con la asunción de entidades no materiales, cuya existencia no depende de la conciencia. Por un lado el determinismo, por el otro el realismo platonista, se convierten en compromisos demasiado arriesgados y llevan a la invalidación del PTE.

(ii) Puede considerarse en los ejemplos citados un componente temporal.¹ Aunque por distintos motivos, tanto en uno como en otro hay un tiempo presente (t_1), en el cual no puede decidirse si un enunciado determinado es verdadero o falso. El hecho de que en t_1 no haya decisión posible no quiere decir que no exista un t_2 de la sucesión temporal (infinitamente numerable) t_2, \dots, t_n , en el cual el problema pudiera tener solución (con la sola condición de que t_2 se sitúe en el futuro).

(iii) Ambas objeciones² están planteadas en el plano semántico. El PTE

$p \vee \sim p$

interpretado de algún modo peculiar no se satisface. En el primer caso, la interpretación se da para enunciados sobre hechos contingentes en el futuro. En el segundo, para enunciados matemáticos, que, si bien no son contingentes, no pueden ser constructivamente resueltos en el momento de emisión del enunciado.

(iv) Puede decirse, como síntesis, que el PTE, resulta objetado para enunciados cuyo valor de verdad no puede ser decidido en el tiempo presente. Pero queda siempre abierta la posibilidad de que tal decisión se alcance en algún momento. ¿Es sensato entonces pensar un tiempo futuro en el que no haya enunciados cuyo valor de verdad quede sin decidir? Como es obvio, no. Tanto en el caso de los futuros contingentes como en el de algunos enunciados matemáticos, la aparición de enunciados no decididos resulta inevitable.

Quiere decir que los ejemplos más característicos de objeción al PTE pasan por el plano semántico. Se trata de que en ciertas interpretaciones el PTE puede fallar.

Ahora bien, un intento válido puede ser el de averiguar qué sucede con el PTE desde una perspectiva sintáctica. La pregunta es: ¿es posible objetar el PTE en un plano previo a toda interpretación, o es necesario aceptar su validez universal para todo sistema sintáctico puro?

Introducimos el tema a partir de la consideración de las propiedades formales de *completud* y *decidibilidad*. La relación existente entre las propiedades de los sistemas axiomáticos y la formulación más usual de los llamados principios lógicos es conocida. Definimos.

¹ El concepto de "no decidido" que usamos desde el título mismo del escrito hace referencia a este componente temporal y no pretende un significado especialmente técnico.

² Es oportuno aclarar que en las dos objeciones anotadas reconocemos *tipos* de objeción al PTE, no exhaustividad.

ción una demostración tal. Lo que es a la vez un llamado de atención para la validez de la variante del PTE anotada recién.

Reformulando (a) en términos de la propiedad de completud, quedaría

(b) Si no hay sistema formal dentro del cual pueda decidirse todo enunciado, no es posible demostrar la completud en ningún caso; por lo que el PTE, al menos en su variante de condición metateórica, resulta objetable.

Con respecto al alcance del TIG, y en consecuencia de la objeción posible al PTE, dijimos más arriba que la prueba de Gödel se lleva a cabo para el sistema P, consistente en una unión de la lógica de *Principia Mathematica* con los axiomas de Peano. En consecuencia, vale para los principales sistemas lógicos y matemáticos conocidos. Gödel mismo extiende el alcance del TIG para todos los sistemas algo expresivos, incluyendo la teoría axiomática de conjuntos y la aritmética de Peano. Lo cual otorga, por cierto, un peso considerable a las consecuencias que del TIG pudieran resultar.

Volviendo al PTE, consideramos necesario determinar algunas de las posibles variantes del mismo y ver en qué medida se relacionan con nuestros planteos. Tomamos con sentido instrumental, para ello, la siguiente clasificación de las expresiones del PTE.⁶

(1) $A \vee \sim A$ esto es, $(VA) (A \vee \sim A)$ es verdad lógica

(A es una variable metalingüística que refiere a cualquier sucesión finita de signos que pueda ser considerada fórmula en un sistema dado, según sus reglas de formación).

(2) $(/p/ = V)$ ó $(/p/ = F)$. Este es el llamado "principio de bivalencia. (Aclaremos: $/.../$ indica "el valor de..."; V indica "verdadero" y F indica "falso").

(3) $(/p/ = V)$ ó $(/\sim p/ = V)$.

(4) $/p/ = V$ si y sólo si $\sim p/ = F$

$\sim p/ = V$ si y sólo si $/p/ = F$

(5) $/p/ = u$ es o V o F. (Donde u indica cualquier valor).

Diremos que la objeción aquí propuesta se aplicaría a la formulación más débil (y a nuestro modo de ver más interesante) del PTE, es decir (1).

De lo dicho extraemos, a modo de escuetas conclusiones, lo siguiente:

(i) El hecho de que no pueda probarse la completud de importantes sistemas formales, dentro mismo de tales sistemas, es un alerta contra la supuesta indubitabilidad del PTE.

(ii) Si existe al menos un enunciado A formalmente indecidible —como muestra Gödel que sucede en los sistemas mencionados—, se pone en duda la siguiente afirmación: Para toda fórmula A de un sistema axiomático P, o bien A es teorema del sistema o bien lo es su negación. Es decir, una variante del PTE.

(iii) A las objeciones semánticas al PTE expuestas más arriba puede añadirse, según se vio, alguna objeción sintáctica.

Referencias bibliográficas

Kurt Gödel, *Obras Completas*°. Introducción y traducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Nicholas Rescher, *Many-valued Logic*°, USA, Mc. Graw-Hill, 1969.

H. P. Sankappanavar, *Decision Problems: History and Methods*°, Brasilia, 1977.

A. N. Whitehead & B. Russell, *Principia Mathematica*° (to 56), Cambridge, At the University Press, 1964.

⁶ Cfr. N. Rescher, *Many-valued Logic*, USA, Mc. Graw-Hill, 1969, pp. 148-154.

Un sistema axiomático es completo si para toda fórmula A del sistema, o bien A o bien $\sim A$ son teoremas del sistema. La dependencia de esta forma de definir la completud formal respecto de alguna expresión general del PTE parece difícil de negar.

Un sistema axiomático es decidible si puede hallarse para él un procedimiento efectivo tal que, dada cualquier fórmula, permita decidir en un número finito de pasos si ella es deducible en el sistema.

Los trabajos destinados a probar la satisfacción de estas propiedades por parte de los sistemas formales existentes abundan (especialmente desde 1920) y constituyen de por sí un campo de especial interés para las investigaciones lógicas. Nosotros pretendemos utilizar, sin desarrollar en forma completa, uno de los resultados más importantes de esta línea de investigación.³

Se trata de las pruebas de Kurt Gödel, expuestas centralmente en *Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines*, y especialmente del teorema VI, que es el famoso *teorema de incompletud* de Gödel (en adelante, TIG). En ese artículo, Gödel define un sistema formal P, que servirá de base a sus demostraciones y que consiste esencialmente en la unión de la lógica de *Principia Mathematica* con los axiomas de Peano. Para ese sistema vale el TIG: dice que en el sistema P (aún ampliado con nuevos axiomas) *hay siempre alguna sentencia tal que ni ella ni su negación es deducible en el sistema*. (No avanzaremos aquí en el detalle de la demostración de este teorema, ya que haría engorrosa esta comunicación, y, por otra parte, es fácilmente hallable; referimos, en consecuencia, a la obra de Gödel).

¿Podrá afirmarse que el TIG afecta en algo la credibilidad del PTE? Es lo que pretendemos analizar.

Lo primero a tener en cuenta es el tipo de objeción al PTE que resultaría admisible desde los hallazgos de Gödel. No puede decirse, por supuesto, que dentro de sistemas como el mencionado no valga el PTE. En *Principia Mathematica*, por ejemplo, la fórmula

$$p \vee \sim p$$

es teorema.⁴ La objeción entonces debe plantearse en un plano superior (metateórico) y cuya aplicabilidad se extiende a ciertas propiedades de todo sistema construible. El enunciado correspondiente podría ser como sigue:

(a) Si aceptamos que en los sistemas formales clásicos es inevitable la presencia de fórmulas indecidibles, no vale universalmente la afirmación de que en un sistema lógico o bien una fórmula es teorema, o bien lo es su negación.

Pero tal afirmación no es otra cosa que una variante del PTE. La variante que se asocia a la ya mencionada propiedad formal de completud. En efecto, todo sistema que esté en condiciones de validar ese enunciado, será un sistema completo. Lo cual se valora positivamente desde todo formalismo. Pero, desde el teorema de Gödel, se pone en cues-

³ Para un desarrollo más amplio de estos temas, remitimos a H. P. Sankappanavar *Decisión Problems: History and Methods*, Brasilia, 1977, donde además de una excelente descripción de los logros alcanzados en problemas de decisión, se ofrece una amplísima y bien discriminada bibliografía sobre la cuestión.

⁴ *Obras completas*. Intr. y trad. de Jesús Mosterín. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 55-97. Cfr. asimismo la introducción de Mosterín, pp. 45-54, de la que nos hemos servido en la exposición que aquí se hace.

⁵ Cfr. A. N. Whitehead & B. Russell, *Principia Mathematica* (to * 56), Cambridge, At the University Press, 1964, p. 101, *211.

Antimodernismo y antipositivismo

Graciela de Zuleta

I. Justificación de la propuesta

La intención de esta propuesta apunta a poner al descubierto la necesidad de una revisión de las actitudes antipositivistas observadas en distintas direcciones del pensamiento filosófico en la primera mitad del siglo. Por razones obvias, el presente análisis se concentrará en el antipositivismo del llamado movimiento neokantiano, con especial referencia al tratamiento que reciben los problemas éticos, dejando de lado, momentáneamente, los planteos epistemológicos.¹

Cónciente de la ambigüedad de introducir un término genérico como el de "neokantismo", es usado aquí, sin embargo, para aludir al modo en que la historia de la disciplina se ha apropiado del Movimiento y ha restringido su función identificándolo con el antipositivismo.

Esta revisión nos lleva a examinar lo siguiente: a) las condiciones a partir de las cuales se genera un pensamiento caracterizado como una "reacción". La pregunta es ¿por qué ocurre esto? b) ¿Esta caracterización es incidental o constituye el núcleo estructurante del discurso neokantiano? d) Para cumplir con nuestro cometido, ¿es suficiente colocar el problema en el marco exclusivo de la historia interna de la disciplina?

Podemos constatar en la recepción del antipositivismo dos hechos, por un lado, una superposición de significados diferentes para expresar el fenómeno del positivismo, tales como determinismo, materialismo, igualitarismo, laicismo, modernismo, etc. En segundo lugar, se advierte como efecto de la impresión del objeto de referencia una "falta de razones" que oponer al positivismo.² Esto es, "razones" que encuentren su justifi-

¹ La "vuelta a Kant" no es un fenómeno unitario ni el movimiento se presenta completamente homogéneo en las dos escuelas más importantes del pensamiento histórico y social, Marburgo y Baden. Intérpretes modernos señalan siete especies diferentes de Neokantismo. Cf. T. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press, 1978.

² Bourdieu, P. *Campo del poder y campo intelectual*. Trad. J. Dotti, M. T. Gramuglio. Buenos Aires, Folios, 1983, p. 89-90.

cación en un marco conceptual relativamente autónomo. Esta situación obedecería a la "filtración" en el discurso filosófico de motivos ideológicos, extrateóricos, provenientes tanto de una determinada comunidad histórica, como del campo propio de producción del conocimiento filosófico. Todo lo cual retrasó el diálogo fructífero con el positivismo tanto en Alemania como en los países de Hispanoamérica.

El término "ideología" es usado en el sentido de: a) concepción parcial y defectuosa de la realidad que encubre un interés. Es decir que en el caso que nos ocupa, no es manifiesto que los criterios normativos que sustentan dicha concepción hayan sido objeto de crítica por parte de los filósofos. Si bien no es posible eludir la determinación que proviene de la "versión" de la realidad descrita en términos de un lenguaje particular, por lo menos cabría la decisión metodológica, de contar con ello. No obstante, el rastreo de estos "motivos ideológicos" se dificulta cuando el discurso filosófico apela a estrategias de eufemización tras las cuales oculta su heteronomía.³ b) También aludimos con el término "ideología", al conjunto de "ideas" generadas por el campo que determinan la puesta en forma de lo que se dice y el contenido de lo que se dice. Estas "ideas" operan como condiciones que rigen la producción de un discurso filosófico para que sea autorizado como tal y también como condiciones que rigen la recepción del discurso.⁴

El neokantismo es una de las posiciones más matizadas de antipositivismo. Su elección, para esta revisión inicial, obedece a que se puede percibir claramente la tensión surgida cuando, en la resolución crítica de los problemas éticos, se introducen los motivos ideológicos propios de la tradición alemana.

II. Modernismo-antimodernismo

Tomaremos al antipositivismo como un producto derivado de la oposición más general y extrafilosófica de modernismo y antimodernismo.

El concepto de Modernidad involucra lo que Habermas llama el Proyecto de la Ilustración que se caracteriza por la separación de la razón substantiva, expresada por la religión y la metafísica, en tres esferas autónomas que son la ciencia, la moralidad y el arte, acorde a su lógica interna liberando a estos dominios de sus formas esotéricas. El Proyecto, se distingue de las intenciones de la Ilustración que apuntan a la racionalidad creciente de la organización social, el progreso moral, la felicidad de los hombres. Mantener la distinción entre el proyecto y las intenciones es importante porque de ella depende la respuesta a la pregunta pendiente (hoy renovada): ¿Debemos tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración (su contenido utópico) por débiles que sean, o debemos declarar a todo el proyecto una causa perdida?⁵

La significación de esta pareja de conceptos depende de la posición que se tenga ante el pasado. El concepto de antimodernismo surge de una percepción del tiempo histórico como decadencia y aparece tardíamente, a mediados del siglo XIX en los diccionarios, junto con la incorporación de los términos progreso y civilización.⁶ El antimo-

³ Idem., *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard, 1982, p. 168.

⁴ *Op. cit.*, p. 170-1.

⁵ J. Habermas, "La modernidad un proyecto incompleto" en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*. Trad. J. Fibla. Barcelona, Kairós, 1985, p. 28.

⁶ P. Chonú, *Historia y decadencia*. Trad. J. Colomer. Barcelona, Granica Ediciones, 1983, p. 85-93. Chonú recoge 10 palabras cuya significación esté conectada con la noción de "decadencia"

dernismo de fines del siglo XIX de una buena parte de la inteligencia alemana se va a configurar como un movimiento de reacción o de falsa negación que postula frente al "malestar de la cultura" la vuelta a un estadio pre-moderno. En el caso de los "mandarines" académicos su obsesión frente a la racionalización del mundo y sus consecuencias (racionalización que por otra parte no era política, sino económica y administrativa) los llevó a ensayar una salida que era un salto hacia atrás.⁷ La revolución filosófica, paradigma de la revolución cultural, se va a presentar como una revolución de la lectura. En el caso de los neokantianos, por medio de una reapropiación reflexiva del texto kantiano y de la modernidad que, en cuanto tradición, era un proyecto incumplido en Alemania. En otros casos, tales como W. Sombart, E. Salin, K. Schmitt, O. Spann, O. Spengler, Heidegger, etc. tomará la forma de la revolución conservadora (criticar la crítica).⁸ En el primer caso la tradición proveerá de argumentos para la universalización de normas y valores, para la liberación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos estrechamente circunscriptos y para la racionalización de la vida. En el segundo caso, la revolución conservadora se organizará en torno a la idea de la excepcionalidad de la nación y la cultura alemanas lo que conducirá a la absolutización de valores e intereses parciales generados por el *statu quo*.

No obstante estas diferencias ambas tendencias comparten el pesimismo como humor ideológico de la época que se trasunta en la sospecha frente a la ciencia, al industrialismo que modificaba las relaciones sociales, el temor a la democracia y al socialismo. En su crítica confunden las causas con los efectos denunciando la "cultura adversaria" (contra las virtudes cotidianas y de desintegración social), mientras afirman el *statu quo* económico y político (modernización que genera un modernismo muerto al decir de Habermas). El filósofo neokantiano encuentra diversas justificaciones para hacer compatible libertad interior y conformismo político.⁹ Kant no consideraba a la acción política como una forma de la moralidad, además "la división del trabajo que resulta de la separación moderna de los medios de producción materiales y mentales, la filosofía no puede superarla".¹⁰ Por otra parte, el "ideolecto" filosófico sólo permite responder las preguntas que el propio campo genera (o en todo caso su traducción) desechando las preguntas no "pertinentes" del sociólogo o del político (sabemos que cuando el intelectual enfrenta la realidad sólo con sus propias armas piensa lo ya pensado).¹¹ La "altura" filosófica no es una propiedad accesoria al discurso filosófico sino que señala cuándo es un discurso autorizado, destinado a una lectura interna ejecutada por los profesionales de la lectura que lo protegen de la trivialización.¹²

y rastra su variación semántica en 72 diccionarios de los siglos XVII y XVIII hasta el comienzo del siglo XIX.

⁷ Cf. F. Ringer, *The Decline of German Mandarins*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1969.

⁸ P. Bourdieu, *Campo del poder y campo intelectual*, p. 90 y 136.

⁹ L. Krieger, *The German Idea of Freedom*. Boston, Beacon Press, 1959, p. 88; ver también del mismo autor, "Kant and the Crisis in Natural Law" en *Journal of the History of Ideas*, 26 (April-June 1965): 191-211.

¹⁰ H. Marcuse, *Negations: Essay in Critical Theory*, trad. J. Shapiro, Boston, Penguin, 1968, p. 147.

¹¹ P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 109.

¹² Cf. *id.*, p. 65; "Un día C. Simmel dice a sus alumnos que 'indudablemente el mejor libro escrito sobre Kant, era el de H. Cohen, pero que debía confesar que no lo entendí'. Con esta admisión

III. Neokantismo y antipositivismo

Los neokantianos enfrentan el problema complejo de una crisis de autoridad que afecta a la filosofía en su rol rector de la sociedad (con dominancia moral o lógica según los autores y las épocas). Esta crisis se advierte frente a grupos (la burguesía industrial y los movimientos populares) que definen por sí mismos sus objetivos. A esta crisis se suma la crisis específica que afecta a las "facultades de Letras" a fines del siglo XIX con el progreso de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre con el correspondiente trastorno de las jerarquías académicas. Las distintas tendencias filosóficas, fenomenología, neokantismo, neotomismo, la filosofía de la vida, recomponen sus diferencias "cuando se trata de condenar el psicologismo y el positivismo que confinan a la filosofía en los límites de una epistemología, haciendo funcionar a los adjetivos *naturwissenschaftlich* y *positivisch* como condenas inapelables..."¹³ Sus esfuerzos se concentran en definir un campo que de hecho se encontraba asediado por aquello que excluían, el positivismo, la metafísica y el marxismo de las Ciencias Sociales.

En la Convención Científica de Gotingen de 1854 se hace manifiesto el enfrentamiento entre los materialistas (K. Vogt, Czolbe, Büchner, Moleschott) perseguidos no sólo por sus teorías fisiológicas y mecanicistas sino también por sus ideas políticas,¹⁴ y los científicos de posiciones más moderadas (Liebig y Helmholtz que es el primero de los científicos que aboga por la epistemología kantiana) que no sólo se interesan por la cuestión de la fundamentación del conocimiento científico sino que tematizan las relaciones entre ciencia y filosofía. El retorno a Kant operaba como el antídoto contra el monismo hegeliano y materialista. El dualismo kantiano que separaba el campo de las leyes de la causalidad mecánica de la naturaleza del campo de la moral y la libertad, permitía superar el determinismo que sometía al individuo a las fuerzas necesarias de la naturaleza o la historia. El elemento esencial de esta ética estaba dado por la supremacía de la autonomía de la conciencia. La obligación no se deriva ni de la experiencia ni de circunstancias particulares sino que es un apriori de la Razón. "El contenido material de nuestras acciones tiene distintos orígenes pero en lo que concierne a mi obligación relativa a esos contenidos, ésta se asienta en la obligación absoluta a través de mi consenso con una ley universal inteligible. Es consenso de seres racionales consigo mismos y con otros seres racionales".¹⁵

Este concepto de libertad negativa (libertad de..., alude al derecho a lo privado como el sostenido en Europa Occidental y en EE.UU.) se opone al concepto de libertad positiva (libertad para, que se vincula con las nociones de dominación y participación) y conduce a un individualismo asocial.¹⁶ La fuente de este concepto reside en la tradición del idealismo alemán que coloca a la libertad de pensamiento, antes que la libertad de acción, la moralidad antes que la justicia política, la vida interior a la vida social. Esto hace po-

él señaló una de las más serias limitaciones de los Neokantianos, su estilo abstruso y técnico". T. Willey, *op. cit.*, p. 172.

¹³ F. Ringer, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴ K. Vogt fue separado de su cargo en Frankfurt, D. Strauss sufrió dificultades similares, Büchner fue rechazado en Tübingen y Moleschott en Heidelberg. Curiosamente los neokantianos coinciden con Nietzsche en condenar el "optimismo" de Strauss. Cf. T. Willey, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵ T. Willey, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶ Cf. Horowitz, I., *Ideología y utopía en los Estados Unidos 1956-1976*. México, F. C. E., 1977, p. 162s.

sible que los liberales neokantianos compatibilicen libertad con la obediencia absoluta a las demandas de un gobierno autoritario (*Ruhe ist erste Bürgerpflicht*). No obstante esto, la recuperación de Kant dejó un saldo positivo en el terreno político al permitir responder afirmativamente a las dos grandes cuestiones planteadas en Alemania antes de 1914: ¿cómo puede superar la inteligencia alemana su ambivalencia respecto de Europa? y ¿cómo desarrollar una democracia razonablemente adecuada a los intereses de clases? La libertad ética y el standard universal del derecho como ideas regulativas de la vida práctica, se tradujeron en cosmopolitismo frente al nacionalismo chauvinista, en tolerancia interna y en la conciliación del liberalismo reformista con el socialismo. H. Cohen ha tematizado ideas concretas para la creación de la democracia social en Alemania.¹⁷

Lo que hace de los neokantianos liberales deficientes (conservadores en la tradición del liberalismo de A. de Tocqueville) es que se puede constatar la presencia de dos significados atribuidos al liberalismo, uno, como fuerza progresista tal como lo fue en el siglo XIX, otro, como la ideología que, en términos de Marx, encubre los intereses de la clase dominante. El segundo sentido se puede atribuir si tomamos en cuenta algunos rasgos del pensamiento ético de los neokantianos no deducibles del marco conceptual que les es propio, tales como la excepcionalidad de la nación y la cultura alemanas, la necesidad de un estado fuerte, la acuñación de los conceptos de libertad e igualdad propiamente alemanes diferenciados de los de Occidente (léase Inglaterra y Francia), el pesimismo que más que un humor hace a la concepción del tiempo histórico y al concepto de la razón.

El problema de la unidad de la nación atraviesa toda la historia moderna de Alemania (su resolución venía exigida por el desarrollo del capitalismo). La idea romántica de pueblo y nación fue enlazada con la noción de un estado que reclama para sí la representación de los intereses generales. Esta identificación de nación y de estado estuvo presente con matices, en hombres como Natorp, Stammler, Troeltsch, pese a la oposición abierta de Weber, Meinecke y Cohen. El ultranacionalismo de Natorp verá a la guerra como el enfrentamiento de culturas (no intereses) y Troeltsch recomendará la organización de la Federación de los Pueblos Germánicos para protegerse del avance del imperialismo asiático y de Occidente.¹⁸ La cultura será no sólo el requisito para formar los cuadros de gobierno (Lange es el único que se opone a esto)¹⁹ sino será lo que identifique a Alemania en su oposición a la civilización inglesa y francesa. La oposición cultura-civilización atraviesa toda la retórica de la propaganda antioccidental y será asumida como propia por los intelectuales. La civilización representa el individualismo egoísta, el hedonismo,²⁰ el modelo de hombre maximizador de utilidades y la sociedad como el campo de enfrentamiento de intereses en conflicto, la democracia igualitaria. Frente a esto, Weber y otros intelectuales de la escuela de Baden sostienen un liberalismo aristocrático que ve en la burocracia y la democracia agentes potenciales de barbarie. Meinecke distingue entre el in-

¹⁷ T. Willey, *op. cit.*, 112-16.

¹⁸ Es frente a la actitud de P. Natorp en la cátedra que Weber esgrime su principio de neutralidad ética. Una expresión muy adecuada de Weber para caracterizar a este tipo de universitarios es la de "pequeños profetas subvencionados por el estado". Bourdieu habla de "retórica blanda de la homilía".

¹⁹ Cf. T. Willey, *op. cit.*, p. 83s.

²⁰ Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus, 1984, p. 472s.

dividualismo igualitario de la democracia jacobina y el individualismo aristocrático, vinculado al mérito y a la cultura.²¹

No es de extrañar que la posición de estos intelectuales situados "en falsa escuadra" dentro de la clase dominante²² desembocara en actitudes de franco pesimismo (Windelband, Rickert) cuyo reverso es el conformismo. Las antinomias kantianas, históricamente válidas, fueron absolutizadas como condiciones naturales. Esta ambivalencia fomentará el surgimiento de, lo que G. Luckas llamará, las soluciones de tercera vía, entre el liberalismo y el socialismo, la comunidad orgánica, entre la ciencia y la metafísica, la ontología o el irracionalismo. La revolución conservadora de la filosofía *völkisch* que tan bien expresará Martín Heidegger.²³

²¹ T. Willey, *op. cit.*, p. 167.

²² La expresión pertenece a P. Bourdieu.

²³ Cf. F. Jamieson, "Posmodernismo y sociedad de consumo" en H. Foster, *La posmodernidad*, p. 165-187.