1
REV-4

REVISTA DE FILOSOFIA Y TEORIA POLITICA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ACTAS DEL V CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

28 - 29

1992

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:	LIC. ANGEL TELLO
SECRETARIO GENERAL:	ING. CARLOS MARCELO RASTELLI
SECRETARIO DE ASUNTOS ACADEMICOS:	PROF. URAL AMOR PEREZ

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

DECANO:	DR. JOSE PANETTIERI
VICE - DECANO:	PROF. BLANCA SILVIA PENA
SECRETARIO DE ASUNTOS ACADEMICOS:	PROF. JOSE LUIS DE DIEGO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIRECTORA:	DR. MARIA JULIA BERTOMEU

Diagrama de tapa diseñado
por la señora
BUYI PRESAS

impulsado por CamScanner

REVISTA DE FILOSOFIA Y DE TEORIA POLITICA

28/29

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
1991

impulsado por CamScanner

DIRECTORA: MARIA JULIA BERTOMEU

SECRETARIO DE REDACCION: CARLOS ALBERTO GARAY

La Dirección de la Revista agradece a los Profesores Carlos Alberto Garay y Fernando Tula Molina, docentes de nuestro Departamento, por su colaboración en la composición de la Revista, y a la Imprenta del Ministerio de Economía de la Provincia de Buenos Aires por la impresión del No. 28-29 de la Revista de Filosofía y Teoría Política.

Correspondencia y Canje
Facultad de Humanidades y Cs de la Educación
Dpto. de Filosofía 48 No.555 4to. piso of.417
La Plata (1900) Argentina

impulsado por CamScanner

REVISTA DE FILOSOFIA Y TEORIA POLITICA

INDICE

I ACTAS DEL V CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Explicar en ciencias sociales
Daniela BARGARDI de ARROYO 7

El aporte de los primeros siglos cristianos a la problemática del libre albedrío
María Mercedes BERGADA 13

Filosofía y realidad. La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia
Alcira BONILLA 23

Reflexiones metodológicas para una filosofía latinoamericana
Teresita Norma CASTRILLEJO 29

Un esbozo de interpretación del pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada
Alejandra CIRIZA 35

La posibilidad de una ética "estética"
Mónica Beatriz CRAGNOLINI 42

Ciencias sociales: más allá de la voluntad de verdad
Esther DIAZ 51

Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas
Estela FERNANDEZ de AMICARELLI, Adriana ARPINI de MARQUEZ 57

Fichte y el idealismo moderno
Rodolfo GOMEZ 65

impulsado por CamScanner

Criterios de justificación ética
Marcelo GUTIERREZ BRIDA 74

La democracia y la teoría de los valores de Alejandro Korn
Mario HELLER..... 78

Alfred Schutz y el campo de formalización de lo social
Clara A. JALIF de BERTRANOU..... 86

La filosofía en su lugar. Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia
Malena LASALA 96

Una teoría estructural del arte
César LORENZANO 106

La experiencia de la verdad en Merleau-Ponty
Graciela RALON de WALTON 114

Ambigüedad y libertad en Maurice Merleau-Ponty
Nélida H. TAVELLA de RAVAGNAN 121

"Subsunción" y "homogeniedad" en el marco del esquematismo trascendental
Beatriz von BILDERLING 127

El problema de la catarsis en la teoría estética de Bertolt Brecht
Graciela Wamba GAVIÑA 135

La negación y los límites del mundo en el Tractatus logicus philosophicus
Jesús A. ZEBALLOS 142

impulsado por CamScanner

II ARTICULOS

Racionalidad y legitimación política
León OLIVE 147

III SECCION ESPECIAL

Correspondencia José Gaos – Francisco Romero: presentación
Juan Carlos TORCHIA ESTRADA 159

IV BIBLIOGRAFIA

Bibliografía de historia de la filosofía y de la ciencia modernas
Alberto Guillermo RANEA 195

V CRONICA

Simposio sobre "Geisteswissenschaftliches und Literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch". Sonthofen/Allgau, República Federal de Alemania. Octubre 7 y 11 de 1991.
Alberto Guillermo RANEA 216

impulsado por CamScanner

Explicar en Ciencias Sociales

Daniela Bargardi de Arroyo

Abordar el tema de las Ciencias Sociales, propósito de este trabajo trae consigo una serie de cuestiones que, aunque muchas veces discutidas, no dejan por ello de ser altamente discutidas y por otro lado esgrimidas como impedimento para una consideración de las disciplinas sociales como ciencias. Dentro de esta teorización, la consideración de si las ciencias sociales explican o describen, va unida a otro aspecto más amplio y es el de aceptar o no que estas disciplinas sean ciencias.

Las dificultades en el tratamiento del tema obedecen a muchas razones entre las cuales ponemos en consideración lo siguiente:

1.- Negación del carácter científico a las disciplinas sociales.

2.- Como consecuencia de lo anterior, sólo se las piensa como "disciplinas complejas", que sólo se ocupan de describir fenómenos referidos al quehacer del hombre en un contexto social.

3.- Hacer comparación entre Ciencia Social y Ciencia Natural toda vez que se trate a las primeras.

Para poder elucidar la presente propuesta partiremos de la afirmación de que las "disciplinas sociales" son "ciencias sociales", postulado que si se quiere justificar nos remite a una problemática esencial que es usada con frecuencia como elemento para rebatir el carácter científico de estas disciplinas: el aspecto metodológico. En nuestro caso este aspecto servirá de base para el tratamiento sobre explicar y comprender en ciencia.

Los intentos por realizar un estudio sistemático de las disciplinas sociales, sobre su carácter científico, nos llevan a considerar algunos aspectos válidos para determinar si un conocimiento es científico o no.

Tomando una definición ostensiva de ciencia mencionada por Wartofsky en su libro *Introducción a la Filosofía de la Ciencia*, podemos decir lo siguiente: "Todo el mundo sabe lo que es ciencia. Es decir todo el mundo sabe lo que la ciencia hace: experimenta, descubre, mide, observa, inventa teorías, que explican el cómo y el por qué de las cosas, inventa técnicas y herramientas, propone y

dispone, hace hipótesis y ensaya, hace preguntas a la naturaleza y obtiene respuestas, hace conjeturas, refuta, confirma o disconfirma, separa lo verdadero de lo falso, lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, nos dice cómo llegar adonde queremos y cómo hacer lo que queremos hacer..."[1]

Al parecer esta larga enumeración de los aspectos importantes de la ciencia, o más del quehacer científico, nos pone sobre aviso sobre aspectos importantes de los cuales remarcaremos los siguientes: 1.- Que versa sobre un contenido, que hace referencia a un conjunto de conocimientos acerca de la realidad, a través de conceptos, enunciados y razonamientos. Vale decir con fundamento lógico.

2.- Que existe una forma de acercarse a la realidad, forma que podemos llamar procedimientos metodológicos.

3.- Que el descubrir, aplicar reglas, proponer conjeturas conllevan una finalidad especial, llegar a la verdad de las proposiciones que nos permitan legislar, y por ende predecir sobre futuros acontecimientos. Con esto queremos significar que en ciencia no sólo se describe, sino que también y esencialmente se explica.

A partir de 1 y tomando como marco de referencia la descripción ostensiva de ciencia, se observa que el "contenido" científico no tiene por qué estar exclusivamente referido a la naturaleza en sentido físico y que por lo tanto puede teorizarse también sobre hechos sociales. Al respecto podríamos señalar por lo menos dos cosas: Una es que "lo social", también es un fenómeno de la naturaleza con lo que desaparecería la diferencia entre fenómeno físico y social, siendo ambos partes de una misma realidad fáctica. En este sentido, el calificativo "social", conviene a ambos fenómenos en tanto acaecen en el contexto sociológico del conocimiento. La segunda cuestión acerca de lo social consiste en tomar la expresión en sentido de fenómeno social, objeto de las Ciencias Sociales, y que apuntaría a lo siguiente: "estructura y propiedades de los grupos humanos, y su forma de interacción". Esta segunda acepción nos permite dar cuenta de uno de los requisitos de todo conocimiento científico: la delimitación de su objeto.

Retomando lo señalado y a partir de 2, surge otro requisito importante para la demarcación de un conocimiento científico: el aspecto metodológico. Es en este punto donde las críticas hacia las Ciencias Sociales recrudecen sosteniendo en muchos casos que no son ciencias, en tanto se las somete a comparación con la "rigurosidad", y el progreso alcanzado por las ciencias de la naturaleza; cuyo éxito se

estima obedece al método científico usado en la investigación. Esto sin dejar de ser totalmente cierto, implica una sobrevaloración del método científico; significa sostener cierta fe casi incondicional en el "método", como medio insustituible que garantiza la verdad del conocimiento, algo que no estamos en condiciones de compartir.

Es destacable entonces, que la problemática no se resuelve con la propuesta de un método alternativo, según se trate de una ciencia natural o social, sino, y esto nos parece más acertado, el centro de la cuestión está en pensar qué se entiende por "conocer científicamente", y desde allí deslindar responsabilidades exitistas al método.

En cuanto a 3, se pretende sostener aun hoy que el fin último de toda ciencia es llegar a la formulación de leyes; establecer relaciones constantes entre fenómenos de tal modo que sea posible la predicción científica. Esto implica superar el aspecto descriptivo de la ciencia, que según parece es un estadio previo para poder acceder a un conocimiento científico. Esta afirmación podría poner en peligro hasta la cientificidad de las ciencias de la naturaleza, dado que no siempre es posible la predicción, e incluso la legislación absoluta.

Otros aspectos importantes dentro de la cuestión "explicar o comprender" en ciencia es la naturaleza de lo que consideramos objeto de las Ciencias Sociales. Ya se trate de "relaciones humanas", de "fenómeno social", de "conducta humana", su complejidad es la misma, aunque sea discutible el alcance de cada uno de ellos. Si sostenemos que las Ciencias Sociales estudian "la estructura y propiedades de los grupos humanos (y) las formas de interacción de los individuos en el medio", son un aviso de la complejidad de la realidad social, lo que a su vez hace difícil hasta la posibilidad de señalar con precisión los límites que separan una disciplina social de otra.

La complejidad de la realidad social hace posible decir con Gibson, que "las situaciones sociales" ofrecen gran cantidad de rasgos que imposibilitan una descripción exhaustiva de la realidad social dificultando en gran medida la posibilidad de "generalización". Esto, afirmaría el criterio de que "los acontecimientos sociales son únicos". Sin embargo, el autor aclara este aspecto con el siguiente ejemplo: "Describir la Revolución Francesa como revolución, es decir como revolución que afectó a todas las clases sociales y en la que el poder estuvo en manos de determinados tipos de hombres, equivale a olvidar su condición de acontecimiento único en la historia de la humanidad"[2]. Vemos entonces que aunque se trata de describir los

hechos sociales, solamente se tiene en cuenta los rasgos comunes a acontecimientos similares, haciendo hincapié en aspectos fundamentales. Hace falta decir algo más al respecto, y es que "unicidad", no está tomado como equivalente a "singularidad numérica", porque de ser así, hasta los fenómenos físicos serían únicos. En todo caso se tendría que decir que dos acontecimientos no son "exactamente iguales", lo que resalta en todo caso es el aspecto cualitativo.

Cómo se explica entonces que en estas ciencias se pueda generalizar e incluso hablar de ley y causalidad científica y por ende explicar?

Se concibe que el quehacer científico debe responder al cómo y al por qué, vale decir describir y explicar, y a la par se sostiene que el conocimiento que no supera la comprensión, no alcanza el rango de científico. Describir significa señalar aspectos o rasgos característicos de ciertos aspectos o fenómenos. Al describir "nos mantenemos en el mismo nivel proposicional de lo que estamos describiendo, no hay cambio de plano. En cambio por explicar entendemos la posibilidad de subsumir, incorporar un hecho bajo un enunciado general, de modo que nos pondría en condiciones de afirmar la referencia implícita a la predicción"[3]. Sin embargo en la práctica esta diferenciación no es tan tajante y en muchos casos al describir se está dando "razones", se está diciendo "por qué" suceden o son así los hechos. Con esto significamos que también se está explicando, indicando causas. Lo que ocurre es que en muchos casos la explicación no se presenta elaborada en la forma de explicación causal ostensivamente manifiesta. Como dice Nagel, en *Estructura de la Ciencia*, la explicación científica puede adoptar distintas formas, y una de ellas es la descriptiva, por lo que pensar que la explicación es un término unívoco, es un error. Así encontramos usos bien establecidos de las palabras "por qué" y "explicación" tales que es totalmente correcto llamar explicación a una respuesta del tipo por qué, aunque tal respuesta no dé razones para considerar al explicandum como intrínsecamente necesario[4], y sólo responden con amplios sistemas descriptivos aludiendo al cómo se producen los sucesos. Concurrentemente con el problema de la explicación se plantea el de la predicción científica, que en Ciencias Sociales, adquiere visos de imposibilidad de acceder a ellas; imposibilidad fundada en razones, algunas de las cuales analizamos a continuación:

1.- La complejidad de los fenómenos sociales que obstaculiza el aislamiento de variables a tener en cuenta al determinar leyes que rigen los fenómenos sociales.

2.- Las modificaciones del contexto social, al ser más profundas y rápidas influyen sobre los factores que determinan un fenómeno social volviéndolo más complejo. 3.- El pensar que solamente se puede hablar de ley y predicción científica en términos de determinismo causal entendido como la dependencia de un fenómeno A de otro fenómeno B, de modo tal que la relación entre ambos es de tal naturaleza que al darse A, puedo predecir B. Esta afirmación es demasiado fuerte y coincidiendo con Bunge, diremos que existe en este caso equiparación entre causación y determinismo. Entendemos por causación o principio causal, o de causalidad a la siguiente enunciación: "la misma causa produce siempre el mismo efecto", cuya formulación lógica puede adoptar cualquiera de las siguientes expresiones: "C, por lo tanto E, donde C es causa y E, efecto, lo que es lo mismo decir C porque E"; o bien "Si C entonces E" con un matiz diferente. Mientras en el primer caso se dan como existentes tanto C como E; en el segundo, el "Si" condicionante flexibiliza la forma de modo que podrían interpretarse como variables aplicables a cualquier fenómeno fáctico, a la vez que indica la contingencia de la relación. Por ejemplo decir que el fumar es la causa del cáncer de pulmón, es distinto al condicional en donde puede darse el cáncer de pulmón y no necesariamente en un fumador. Esto nos permite aceptar que causación es distinto que determinación, la que puede entenderse como "conexión constante y unívoca entre cosas, acontecimientos, estados, cualidades". Bunge indica además que existen distintas formas de determinación tales como la mecánica, la estadística, teleológica, e incluso la causación.

Estas consideraciones nos permiten afirmar que en Ciencias Sociales la explicación y la predicción es posible si se supera el causalismo mecanicista. El carácter estadístico de las leyes científicas parece corresponder actualmente tanto a las leyes de las Ciencias Sociales como naturales.

A fines del siglo XIX, el funcionalismo causal tomado de las matemáticas fue sustituyendo al causalismo. Este tipo de determinismo considera que las relaciones constantes entre fenómenos, son similares a las funciones matemáticas. Este funcionalismo fue ampliado luego con el funcionalismo estocástico en donde "para cada valor de X, en lugar de corresponderle un valor de Y, le corresponde una serie de valores escalonados entre un máximo y un mínimo". Las leyes estadísticas

permiten superar no solamente el causalismo mecanicista en tanto se lo despoja de su valor absoluto que coloca a las Ciencias Sociales en el conflicto de conciliar "determinismo y libertad humana" ya que lo imprevisible tiene posibilidad de darse y de ser aceptado sin que constituya un impedimento para considerar científico, al conocimiento que de lo social tiene el hombre.

Para concluir diremos que las Ciencias Sociales explican lo que significa que la generalización es posible aunque no siempre sea explícita. Tenemos ejemplos en la historia de hechos del pasado como las tumbas faraónicas de los egipcios que implícitamente demuestran la existencia de clases privilegiadas que nos lleva a inferir que en toda sociedad "existen clases privilegiadas", o bien que las clases privilegiadas quedan perpetuadas en monumentos.

Hay además formas de generalización señaladas por Gibson cuyo alcance puede abarcar desde leyes restringidas o cerradas hasta las de mayor generalización donde caben la estadística y la probabilidad. Todo esto permite rescatar el concepto de causa para la ciencia en general y las Ciencias Sociales en particular. De este modo la búsqueda de causas que no es otra cosa que la necesidad de explicar significará, la búsqueda "de un conjunto de condiciones suficientes para la producción de un fenómeno o acontecimiento".

NOTAS

1. Wartofsky, M. *Introducción a la Filosofía de la Ciencia.* p. 15.

2. Gibson, Quentin. *La Lógica de la Investigación Social*, Tecnos, p.2.

3. Schuster, Félix. *Explicación y predicción.* Clacso.

4. Nagel, Ernest. *La Estructura de la Ciencia.* Paidós. p. 27.

El aporte de los primeros siglos cristianos a la problemática del libre albedrío

María Mercedes Bergadá

El tema del libre albedrío humano, cuya consideración resulta hoy inexcusable en cualquier antropología filosófica, se halla prácticamente ausente de la especulación filosófica anterior a Aristóteles, y solamente en el estoicismo --así sea paradójicamente para negarlo-- recibe su primer planteo formal.

Como lo ha señalado Max Pohlenz en su obra *Die griechische Freiheit*, el concepto de **libertad** aparece en Grecia sólo por contraposición al de servidumbre, y esto en el orden civil o político: era *eléutheros* el que no era siervo o esclavo (*doûlos*), o sea que la *eleuthería* significaba en la Grecia clásica la plena posesión de los derechos ciudadanos, la libertad **civil**[1]. Pero no hubo, al menos durante esos primeros siglos del filosofar helénico, una consideración expresa de aquella otra libertad para obrar o no obrar, para obrar esto o aquello, que se denomina **libre albedrío**, sin la cual no tendría sentido ni el dar leyes ni el imponer sanciones para quienes las transgreden.

Algunos autores, empero, han creido ver ya en Platón una primera afirmación explícita de ese libre albedrío, en el célebre pasaje del mito de Er (Rep. X, 617 d-e) en el que cada alma elige libremente su destino, la vida que llevará en la tierra, y por tanto la responsabilidad cae sobre cada uno, y no sobre la divinidad. Nos permitimos disentir con esta interpretación, corriente ya desde la antigüedad[2], puesto que esa elección única, de un "destino" o género de vida a cumplir en este mundo, la realizan fuera de él las almas que van a reencarnarse y que, una vez en este mundo, no podrán escapar de cumplir ese destino correspondiente al "daimon" que han elegido y que se les impone con todas sus consecuencias. No hay, pues, a nuestro entender, libre albedrío en este mundo, puesto que no son más libres que los personajes de la tragedia clásica para eludir el fatal cumplimiento de su destino, aunque este haya sido elegido libremente en esa elección pre-terrena.

Habrá que esperar a Aristóteles para encontrar expresada con claridad, en el libro III de la *Etica Nicomaquea* --y aun ello en función de refutar la doctrina socrática que identificaba el vicio con el error-- la distinción entre los actos que son hechos *hékon*, o sea espontáneamente, sin coacción, y los que lo son *ákon*, no libremente, sin voluntariedad[3], así como también hallamos ahí analizados los distintos momentos que constituyen el acto libre, especialmente la *boúleusis* (deliberación) y la *proaíresis* (elección) que son las instancias clave.

Pero recién con el estoicismo --y quizá no es casual que haya declinado ya la vida cívica en Atenas, y que quien formula el problema, Zenón de Citium, no sea un griego sino un asirio-- hallamos un primer planteo formalmente referido a aquellos actos "que están en nuestro poder" (*tà eph'hemîn*), así sea, paradójicamente, para negar el libre albedrío humano y extender al mundo moral el **determinismo** que para los estoicos regía en el mundo físico.

Tal es la situación cuando tres siglos más tarde irrumpe en el mundo grecorromano la predicción del Evangelio, que trae consigo el concepto bíblico del hombre. Si para el filósofo griego lo esencial era el conocimiento, la *sophía*, y por ello la facultad más alta del hombre era el intelecto (*noûs*) y la actividad más excelsa la *theoría* o contemplación, en cambio en la concepción semítica que se refleja en el Antiguo y Nuevo Testamento lo que importa es la *práxis*, la conducta, y el hombre se salva por lo que **hace**, no por lo que **sabe**. Dios sale del aislamiento del "pensamiento que se piensa a sí mismo" para ser en cambio Amor que se entrega al hombre para redimirlo de las consecuencias del **pecado**, o sea de una mala decisión **libre** del hombre que eligió contra Dios, vale decir que libremente transgredió la norma que Dios le había dado. Y lo hizo así porque **podía** hacerlo, porque Dios que lo creó inteligente y libre (o sea personal, "a su imagen y semejanza") respeta absolutamente esa libertad, cualquiera sea el uso que el hombre haga de ella.

Basta lo dicho para advertir cómo aquí el centro de gravedad se desplaza del campo de la inteligencia al de la **voluntad** --facultad ésta escasamente considerada en la filosofía clásica-- y así la reflexión sobre la libertad o **libre albedrío** pasa a ser un tema de capital importancia, como ya lo había sido poco antes en Filón de Alejandría[4], cuya obra constituye un anticipo o primicias de ese fecundo encuentro que de ahí en adelante se dará entre la concepción bíblica y la filosofía greco-helenística.

De aquí en más, la reflexión sobre el tema y la afirmación rotunda del libre albedrío frente a quienes lo niegan será prácticamente una constante en el pensamiento de la época patrística y del Medioevo, profundizando y matizando cada vez más esta problemática que constituye, a mi entender, uno de los aportes más ricos y más específicos que ese pensamiento ha hecho a la modernidad.

Por ello, dentro de la concisión y las limitaciones que el espacio impone, intentaremos señalar los principales momentos de ese aporte, en lo que se refiere al ámbito de la patrística griega de los primeros siglos cristianos.

Así el que puede considerarse el primer filósofo cristiano, San Justino, "filósofo" de profesión antes y después de su conversión, afirmará resueltamente el libre albedrío en todos sus escritos. En el *Diálogo con Trifón* (LXXXV, 5) escribe: "Porque habiendo Dios creado a hombres y ángeles dotados de libre elección y dueños de sí (*eleutherían, proairései kaí autexousíous*) quiso que cada uno hiciera aquello para lo cual fue por El capacitado, y si elegían lo que a El es agradable guardarlos exentos de muerte y castigo; mas si cometían el mal, castigar a cada uno...".

Más adelante, en la misma obra, en lo que podríamos considerar como un primer esbozo de una filosofía de la historia, se extiende en mostrar (CII, 1-4) cómo esta libertad del hombre se concilia con el gobierno que Dios ejerce mediante su providencia sobre todos los acontecimientos, afirmando asimismo que fue cosa buena dotarlo de libre albedrío aunque pudiera el hombre usarlo mal. Y finalmente hallamos también ya aquí el problema --que siglos más tarde planteará también San Agustín en el *De libero arbitrio*-- de la presciencia que Dios tiene de los actos humanos libres, y que en modo alguno ha de confundirse con una predeterminación: "los que fueron **preconocidos** como malos en lo futuro... no son malos por culpa de Dios sino que **por propia culpa** es cada uno tal como ha de aparecer delante de Dios" (CXL, 4).

Pero donde más se reiteran las afirmaciones del libre albedrío, y en una línea de argumentación más filosófica, es indudablemente en sus dos *Apologías*, --la segunda dirigida al emperador Marco Aurelio-- en las que polemiza con el estoicismo vigente en la época, y frente al determinismo estóico, sostiene, con argumentos adecuados, que es la libre elección del hombre la que lo lleva a obrar bien o mal y le granjea el consiguiente premio o castigo según que haya o no seguido "por libre elección, por medio de las potencias racionales que el

mismo Dios nos dio, lo que a El es grato" (*Apol.* I, X, 4). Esa misma vinculación entre racionalidad y libertad, y la responsabilidad que de ahí se deriva, se reafirma en XXVII, 3: "Y al principio, Dios hizo al género humano **racional** y capaz de escoger la verdad y obrar el bien, de suerte que no hay hombre que tenga excusa delante de Dios"... "Nosotros hemos aprendido, y afirmamos que ésta es la verdad que los castigos y tormentos, lo mismo que las recompensas, se dan a cada uno según sus obras, pues de no ser así, sino que todo fuese por destino (*heimarmēne*) no habría en absoluto libre albedrío. Pues si está determinado que éste sea bueno, y el otro malo, ni aquel merece alabanza ni éste vituperio... Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras creaturas, como los árboles o los cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación, pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza, no habiendo por sí mismo escogido el bien sino nacido ya bueno; ni, de haber sido malo, se le castigaría justamente, no habiéndolo sido libremente, sino por no haber podido ser otra cosa que lo que fue" (XLIII, 1-8). Si el hombre no tuviese libre albedrío no tendría sentido legislar sobre la conducta humana, señala en la *Apología II*, VI, 3-8, y añade: "Tampoco decimos que los hombres obran o padecen por necesidad del destino (*heimarmēne*), sino que **cada uno obra bien o peca por su libre determinación**". Y así en muchos otros pasajes.

Hacia fines de ese mismo siglo II es otra polémica, esta vez con los gnósticos de la época, la que va a llevar a dos hombres muy distintos, Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría, a coincidir en la rotunda afirmación del libre albedrío, frente a estos dualismos que lo negaban. Contra los valentinianos polemiza Ireneo en su *Adversus haereses*, en cuyo libro IV dedica todo el capítulo 37 a la afirmación de la libertad humana: "porque Dios ha hecho libre (*eléutheros*) al hombre, dotado desde el principio de autonomía (*exousía*)... para usar del consejo de Dios de una manera voluntaria (*hekoūsios*) sin ser obligado por El... Pues, por una parte, Dios da el buen consejo a todos, y por otra parte ha puesto en el hombre el poder de elección (*tēn exuosían tēs eklogēs*)". Por eso, los que obran bien "recibirán gloria y honor por haber hecho el bien cuando podían no hacerlo, mientras que los que no lo hagan sufrirán el justo castigo por no haber hecho el bien cuando podían hacerlo". De ahí saca conclusiones que refutan directamente las tesis gnósticas: "Si, por el contrario, fuese por naturaleza que unos son malos y otros buenos, ni estos merecerían alabanza por el hecho de

ser buenos, puesto que han sido creados tales, ni aquellos serían condenados, puesto que habrían sido hechos así. Pero de hecho todos son de una misma naturaleza, capaces de conservar y de hacer el bien, y capaces también de rechazarlo y de no hacerlo". Y tras enumerar una serie de textos evangélicos en los cuales se da por supuesto el libre albedrío (*tō autexoūsion*) pues Dios invita, propone, pero no fuerza al hombre a decidir o a obrar, concluye afirmando que "el hombre es libre desde el principio, pues libre (*eléutheros*) es también Dios, a cuya semejanza fue hecho".

Tras abundar en consideraciones que muestran que el libre albedrío es presupuesto necesario para que tenga sentido hablar de méritos o de culpas, recoge la objeción --que también hallaremos más tarde en el *De libero arbitrio* agustiniano-- de si no hubiera sido mejor que Dios no hubiera hecho libre al hombre ya que el libre albedrío le permite pecar. Tras extenderse en consideraciones acerca de que un bien practicado por naturaleza y sin esfuerzo no tendría atractivo ni mérito alguno, como no lo tienen los animales ni los seres inanimados en seguir su propia naturaleza, señala que precisamente la posibilidad de obrar mal es la que hace valioso y deseable el bien, que "no podría siquiera ser percibido por nuestra inteligencia si no fuese el fruto de nuestro esfuerzo. Como la vista tampoco sería para nosotros tan deseable si no supiésemos que gran mal es la ceguera; la salud se vuelve preciosa por la prueba de la enfermedad, lo mismo que la luz por las tinieblas y la vida por la muerte".

Consideraciones análogas --aunque esta vez más directamente dependientes de la *Etica Nicomaquea*-- hallamos en la *Stromata II* de Clemente de Alejandría, que polemizando contra las gnosis de Valentín y de Basílides aplica esas nociones al problema de la fe, que si se tratara de una **gnosis** o iluminación gratuita no sería ya más el acto de una libre elección (*proaīresis*): "Si somos movidos por las energías naturales como si fuésemos tirados por hilos, a la manera de los objetos inanimados, lo *hékon* y lo *ákon* son nociones superfluas". Y saca además la consecuencia, en el plano religioso, de que si se suprime el carácter **libre** de nuestros actos no habría lugar para el arrepentimiento, que permite el perdón de las culpas.

En la misma *Stromata II*, el tratamiento de las pasiones lo lleva a considerar más detenidamente lo *hékon y lo ákon* en párrafos que traslucen la presencia del texto de EN III, 1-6 o de alguno de sus comentadores. Y formula allí una serie de

consideraciones --que en el siglo IV hallaremos mucho más ampliamente desarrolladas en Nemesio de Emesa-- acerca de las condiciones que debe reunir una acción para ser *hékon*, o sea voluntaria (cap. XV), tras haber tratado antes (cap. XIV) de los actos *akoūsioi*, o sea involuntarios, que pueden serlo por una de dos maneras: por ignorancia o por necesidad, y acerca de los cuales no cabe dar un juicio moral, pues son inimputables. Mientras que el acto libre o voluntario corresponde a un deseo (*ōrexis*), o una determinación o elección (*proaíresis*) o a un razonamiento (*diánoia*). Y distingue además entre la falta, la desgracia y el crimen (*amártema, atÿjema* y *adíkema*), con ejemplos tomados en muchos casos de las tragedias clásicas.

Finalmente, en un pequeño opúsculo, que generalmente se cita por su título latino *Quis dives salvetur*, vuelve a tratar Clemente el tema del libre albedrío, que no podría faltarle al hombre en cuanto que es imagen de Dios. Esta imagen de Dios se objetiva en el hombre en su *noûs*, que posee un *kritérion* libre y el poder de determinar libremente los dones que ha recibido, dándoles un buen o un mal uso.[5]

Algunos autores[6] han creído ver en Clemente de Alejandría un **primado de la voluntad** que privilegia a la *autexousía* sobre el *noûs* en la imagen divina en el hombre. De ser así, constituiría un antecedente interesante de análoga doctrina en Gregorio de Nyssa. Probablemente, fue la polémica contra los gnósticos (para quienes la salvación pasa por el **saber**) lo que llevó a acentuar el papel del **querer** y a subrayar que Dios quiere que todos los hombres se salven, pero no los salvará sin el consentimiento y libre cooperación del propio hombre, que es quien ha de **salvarse a sí mismo** aceptando por una decisión de su voluntad libre la gracia que le es ofrecida.[7]

Con los gnósticos polemiza también **Orígenes**, discípulo y sucesor de Clemente en la Escuela de Alejandría y fundador más tarde él mismo de otra escuela, en Cesárea de Capadocia. En su obra más filosófica, el *Perí Arjôn*, dedica casi todo el libro III a afirmar el libre albedrío. Y en la antropología tripartita que se desprende de todo el conjunto de sus obras, que considera al hombre como integrado por *sôma, psyjé* y *pneûma*, en el estado actual del hombre ese estrato intermedio que es el alma (*psyjé*) es la sede de la libertad, y su opción es decisiva para espiritualizar o "animalizar" a todo el hombre, según que se incline hacia el estrato superior

(*pneûma*) (logrando así realizar el hombre interior, espiritual, celestial) o hacia el estrato inferior corpóreo (constituyendo así el hombre carnal, que resiste al espíritu).

Esta concepción origeneana ha inspirado sin duda uno de los capítulos centrales y más bien logrados del *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa, el primer tratado de antropología que se haya escrito desde un punto de vista cristiano, que partiendo del dato bíblico del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza debe dilucidar en qué consiste ésta, cuáles son los rasgos que revelan en el hombre esa semejanza con Dios. Apartándose de la línea de inspiración platónica que, arrancando ya del *De opificio mundi* de Filón, veía esta imagen en el *noûs* o intelecto, Gregorio se inclina resueltamente por ver el rasgo principal de esta imagen divina én el hombre en la *autexousía*, vale decir en la autonomía de la voluntad, que además es la que condice con el lugar que el hombre tiene en el mundo, como rey y señor de las demás creaturas. Así escribe (136 c) que ese carácter real "el alma lo manifiesta espontáneamente por su **autonomía e independencia**, y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer (*autexoûsios*)". Y se pregunta: "¿De quién es propio esto sino de un rey?". Podría multiplicarse los textos en este sentido, y no queremos dejar de señalar un curioso pasaje de una homilía en el que, fundándose precisamente en esa eminente dignidad del hombre como naturaleza autónoma, hecho a imagen de Dios por esa *autexousía*, lanza Gregorio una vehemente condena de la esclavitud[8] adelantándose en mucho a su época.

Hay empero una diferencia grande entre la libertad humana y la *autexousía* divina: la libertad humana puede inclinarse hacia el mal, no permanece en el bien, y ello no le ocurre por ser **libertad** (pues la divina también lo es, y no se inclina al mal), sino por tratarse de una libertad **creada**, que como tal participa de la **mutabilidad** que es propia de toda creatura, como ya lo había señalado Orígenes[9]. Lo esencial de la libertad no radica pues para Gregorio Nysseno en el poder elegir --y menos aun en el poder elegir mal, apartarse del bien-- sino en la *autexousía*, el ser "dueña de sí", o sea la ausencia de toda coacción, lo cual se da también en la libertad divina. Es interesante señalar que, quizá bebida en la misma fuente origeneana, análoga doctrina encontramos en el segundo tratado de antropología que nos ofrece la historia y que es unos cuarenta años posterior al de Nysseno. Nos referimos al *De natura hominis*,

de Nemesio de Emesa, totalmente independiente del DHO y de un carácter más filosófico que teológico. Dice allí Nemesio: "El hombre es necesariamente **libre** y **cambiante**: cambiante porque **creado**, libre porque **racional**. Así aquellos que reprochan a Dios no haber hecho al hombre incapaz de mal, sino haberlo hecho libre, no se dan cuenta de que lo acusan de haberlo hecho racional" (MPG, XL, 776 b). Es uno de los aportes más significativos de Nemesio el marcar, en éste y otros pasajes, cómo **racionalidad** y **libertad** se implican mutuamente y no tendría sentido la una sin la otra: por una parte, no puedo **elegir** si la inteligencia no me ilustra acerca de los pro y los contra de esa elección, y por otra parte ¿de qué me serviría una inteligencia que me asistiese en la deliberación (la *boūleusis* aristotélica, el "consilium" tomista) si no está en mí el elegir?.

No podemos extendernos aquí en el análisis del pensamiento de Nemesio, que en su obra dedica al problema de la **voluntad**, y tras él específicamente al del libre albedrío, prácticamente la mitad de la obra, desde el capítulo XXI hasta el final que es el XLII. Por contraposición con las actividades no conscientes y que no obedecen a la razón (como son las de la vida vegetativa que compartimos con los animales) el movimiento voluntario será llamado por Nemesio *he katà proaíresin kínesis*. No podemos aquí seguirlo en el minuciosísimo análisis que hace de lo *hekoūsios* y de lo *akoūsios*, o sea de lo que se hace queriendo y de lo que se hace sin querer, ya sea por coacción o por ignorancia. Pero sí hemos de señalar que amplía aquí mucho la casuística aristotélica y el análisis de las circunstancias particulares que califican a una acción concreta como imputable. De donde llegará a una definición de las acciones **libres**. Por un lado, por todo lo que ha expuesto, lo *hékon* ha quedado descripto como "lo que no se hace por coacción ni por ignorancia", y a esto le añadirá una caracterización positiva: "no se hace por coacción aquello cuyo principio está en nosotros", de donde resultará que una acción es *hékon* cuando el principio está en nosotros y conocemos sus circunstancias. Esta es la doctrina que, transmitida en muchos casos a través del Damasceno y atribuida más de una vez a "Nyssenus" por obra de algún copista que ignoraba a "Nemesius", subtiende buena parte de la especulación escolástica sobre el tema, sin exceptuar la de Santo Tomás de Aquino.

NOTAS

1. En el vocabulario de los Padres griegos, en cambio, el término *eleuthería* es con frecuencia empleado para designar el libre albedrío, como se verá en lo que sigue, salvo en algunos que, designando a esa libertad de la voluntad con el término *autexousía*, prefieren reservar *eleuthería* para expresar en el vocabulario de la vida espiritual, la libertad interior de aquel que espontáneamente obra el bien porque ha alcanzado el dominio sobre sus pasiones desordenadas. O sea, lo que San Agustín también, algo más tarde, denominará *libertas* y distinguirá del *liberum arbitrium*.

2. Aun en el mismo San Justino encontramos en la *Apología* I, XLIV, 8 invocado este pasaje platónico como testimonio en favor del libre albedrío humano.

3. No es fácil hallar traducción totalmente adecuada a estos dos términos, que no coinciden exactamente con lo *voluntarium* y lo *involuntarium* --como los tradujo en el s. XIII Guillermo de Moerbeke en la versión que de los textos del *Estagirita* realizó para Santo Tomás de Aquino-- ya que para Aristóteles también son *hékon* los actos espontáneos de los niños sin uso de razón y de los animales, que ciertamente no son coaccionados pero tampoco podemos llamarlos estrictamente "voluntarios" puesto que la racionalidad no interviene.

4. Especialmente en *De opificio mundi, De virtutibus, De plantatione, De Congressu, De Cherubim, Quis divinarum rerum haeres sit*, etc.

5. Esta consideración general acerca del buen o mal uso que es posible dar a los bienes la aplica ahí Clemente a la situación de los cristianos que poseían bienes de fortuna, a los cuales los demás miembros de la comunidad no han de tratarlos "con insolente rudeza" --como a gente que está ya condenada, por el hecho de ser ricos-- ni tampoco han de "adularlos con personal esperanza de lucro", sino que han de "mostrarles e instruirlos acerca de cómo y por qué clase de

obras pueden ellos alcanzar el objeto de su esperanza (i.e. la salvación) que **ni esta fuera de su alcance** ni, por el contrario, podrá ser alcanzado **sin un propósito deliberado"**.

6. Así p.e.j. Olivier PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, París, 1966.

7. Aquí también hallamos un antecedente de la conocida fórmula agustiniana "Quien te creó sin ti, no te salvará sin ti".

8. Nos referimos al texto de la *Homilia IV in Eclesiastés*, donde argumenta así: "Al hombre, cuya naturaleza es **libre y dueña de sí**, condenas a la esclavitud y das así ley contra la ley de Dios, trastocando el orden natural... Pues a aquel que fue hecho para ser señor de la tierra, y que el Creador constituyó para que mandara, lo sometes al yugo de la servidumbre, olvidando los límites de tu potestad, que sólo se extiende a los brutos animales... ¿Con qué precio comprarás aquel que es imagen de Dios y está hecho para dominar la tierra?... Dios nos creó **tan libres que hasta pudiésemos pecar contra él**, ¿Con qué derecho reduces tú a servidumbre a aquel cuya **libertad ha respetado Dios mismo**? (PG, XLIV, 664-665 c).

9. La mutabilidad radical de la creatura es otra tesis origeneana que reaparece en San Agustín y a través de él se abre camino en Occidente.

Filosofía y realidad. La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia

Alcira Bonilla

La pregunta por los rasgos del desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina, las posibilidades de una creación filosófica original y la dirección que ésta debería tomar constituye hoy un *tópos* en los trabajos de los historiadores del pensamiento y de los filósofos latinoamericanos mismos, quienes, en su afán cuestionador, parecen prolongar pretensiones románticas del siglo XIX.

Las circunstancias, sin embargo, tornan legítimos estos interrogantes. El filósofo europeo o de América Septentrional afronta su tarea desde la previa instalación en una tradición de pensamiento que parte de la filosofía presocrática, medio propio y territorio conocido de categorías por el que transita con familiaridad, aún cuando adopte posturas críticas. Es más, forma parte de una cultura que desde el siglo IX se desarrolla en el marco fijo de un conjunto de pueblos que no sufrirá alteración importante alguna hasta el presente.

El pensador latinoamericano, inversamente, pertenece a culturas nuevas y sincréticas que integran conflictivamente elementos de procedencia dispar y que, a lo largo de su historia, han dependido de los países centrales, sea en las formas abiertas del dominio político, sea en las encubiertas del económico, con el consiguiente sojuzgamiento de los restantes componentes de la cultura.

La filosofía latinoamericana nace y se desenvuelve como resultante de esta situación, pero sin reconocerla. Heredera de la tradición filosófica española primero y, luego, de las corrientes de los centros de poder, en cuanto creación original se encuentra condenada al fracaso. Tal situación conduce a la dramática pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana genuina, constituida sobre formas de pensamiento originarias de los pueblos latinoamericanos y que, en la denuncia de los modos de dependencia, conduzca hacia la liberación del hombre latinoamericano para integrarlo definitivamente en una humanidad universal más racional, entendida la razón como autoconciencia de la dignidad del hombre y de su autorrealización en la historia. No postulamos que deba ignorarse o

desdeñarse el pensamiento europeo; indigenismo y europeísmo constituyen extremos de una dicotomía falsa que oculta realidades sincrónica y diacrónicamente más complejas y matizadas.

Por cuanto la idea de una filosofía latinoamericana concebida como filosofía realista de la historia constituye el núcleo y eje del pensamiento maduro de Rodolfo M. Agoglia, intentaremos mostrar la legitimidad de los pasos metodológicos conducentes a ella. Estamos ante una reformulación notable del problema que nos acucia, no siempre carente de dificultades; pero éstas se han de convertir en incitaciones para la tarea de un pensar desde, en y para una realidad circunstanciada, aunque no por eso menos real, ni menos universal. Tal concepto de una filosofía latinoamericana como filosofía realista de la historia resulta de la sistematización del sentido humanista de la filosofía y de la tarea de una filosofía de la historia. Las investigaciones iniciales sobre la filosofía griega ya proponen una interpretación de la filosofía ("sabiduría del amor"[1], según la cual su verdadero contenido no se agota en un saber exclusivamente intelectual. Enraizada en el amor de *philía*, sus notas específicas (fidelidad y adhesión, dialogicidad, compromiso y riesgo) la caracterizan como un saber de aspiración y valoración, el saber humano por excelencia. Con expresión oracular, Agoglia sintetiza: "Nadie la cultive sin amor por el hombre". Siendo el hombre un ente histórico-social, tal concepción de la filosofía fundamenta la unidad inescindible de la tarea del filósofo con su realidad histórica. Si la historia es el advenimiento de la humanidad, la filosofía ha de hacerse cargo de las aspiraciones de liberación y humanización.

En una síntesis crítica que, "desafecta de toda unilateralidad"[2], se nutre de varias aportaciones, queda determinado el lugar de la actual filosofía de la historia. Se parte, más o menos explícitamente, del doble objeto de la disciplina: la historia vivida (experiencia) y la historia construida (historiografía). Aunque este camino parece desembocar en la constitución de dos disciplinas diferentes, una ontología regional de lo histórico y una epistemología o discurso crítico sobre la historiografía, de hecho no se llega a escindirlas totalmente, sino a un saber integrador que se desenvuelve en niveles co-implicados, entre los cuales se establece una jerarquía de fundación. La experiencia ontológica de la historicidad (continuidad temporal del desarrollo de la humanidad) funda de modo originario y constituye los diversos niveles: "Esta conciencia **ontológica** de lo histórico se manifiesta, al análisis

fenomenológico, como la condición de toda **conciencia trascendental** de la historia, en suma, de todo conocimiento histórico (incluido el metafísico) y de toda **conciencia óntica**, de toda experiencia de hechos genuinamente histórica. La aprehensión del ser de la historia es, pues, la condición de todo saber eidético, de todo explicar, comprender e interpretar los hechos históricos, como así también de todo saber óntico, o sea, de la posibilidad de experimentar ciertos hechos como históricos"[3]. Los distintos grados de desarrollo del saber histórico son los niveles de integración del tiempo histórico que efectúa la conciencia.

La definición de la realidad histórica --"praxis social presentiva y consciente"[4] -- y los análisis de la conciencia y de la razón históricas apoyan estas conclusiones. Del ser del tiempo concebido como presente, se siguen dos consecuencias: 1.- la historiografía es saber sobre o desde el propio presente y 2.- la ilegitimidad de toda representación de una meta final de la historia. La realidad del tiempo humano se determina como praxis histórica porque la componen el conjunto de obras, hechos y acciones *in fieri* del hombre que afectan intereses comunes. Partiendo del presente como praxis real y efectiva, pasado y futuro resultan ser praxis objetivada y proyectada, respectivamente. Objetización no equivale a alienación. El hombre intenta la continuidad de su autorrealización existencial a través de la objetivación histórica; con esto la historicidad, bien que derivada del tiempo existencial, asume el carácter de conexión objetiva de sentido. Esta objetividad socio-histórica, portadora de los valores del hombre, funda todo diálogo histórico. Urge, por consiguiente, no "cuestionar y denunciar que la objetividad socio-histórica en la cual el hombre está inserto tenga un sentido, sino el sentido objetivo que tiene"[5].

Desde las tres vivencias de la humanidad de la historia, la historicidad del hombre y la temporalidad histórica, se contituye la conciencia histórica. Agoglia enfatiza el papel generador de la conciencia histórica, eminentemente activa: "Sobre la base del presente que **asume, proyecta** un futuro y **construye** un pasado y, de este modo, produce realidad y conocimiento"[6]. Con la concepción renacentista de la razón como teórica, práctica y productiva, se inicia la conquista de la razón histórica. En tanto órgano del conocimiento de lo histórico e inserta en el proceso de la realidad humana temporal, la cuestión acerca de la razón histórica se coloca en el doble plano de lo teórico y de la praxis histórica.

Describir, explicar y abrir la comprensión de los hechos de un pasado potencial sobre la base de valoraciones emergentes del presente compete a la ciencia histórica. La filosofía de la historia operará la unidad dialéctica de sentido que cura al tiempo de su ruptura fáctica sobre la base de una indagación acerca del tiempo histórico. También debe constituirse como teoría del conocimiento histórico, cuya parte medular es una lógica del mismo. Los problemas de la praxis histórica surgen de la articulación entre libertad y razón en la historia. Sólo una razón filosófica puede resolverlos. Esta, si está enlazada con el tiempo como su propia condición trascendental teórica y práctica, puede **"producir o crear el presente que debe ser"**[7], convirtiéndose en expresión de la libertad de pensamiento en función de una praxis promotora de la humanización del hombre. Esto significa que la filosofía sólo se realiza plenamente como filosofía de la historia: "si la conciencia histórica enfrenta los problemas más decisivos y acuciantes del hombre, y la filosofía tiene por raíz y destinatario también al hombre, ésta se realiza plenamente como filosofía de la historia"[8].

Las consideraciones precedentes enmarcan la cuestión de la filosofía latinoamericana. Partimos de una constatación desoladora: a despecho de una actividad filosófica aparentemente intensa, "no existe ni ha existido una filosofía latinoamericana `propia'"[9], original. Falta de originalidad significa que no hemos filosofado desde nuestra propia condición. Este hecho, tener o no tener filosofía original, equivale a ser o no ser plenamente históricos. La filosofía, en efecto, muestra el grado de autonomía, la capacidad de decisión de un pueblo, incluso a nivel político. Un pueblo sin filosofía no integra la historia mundial.

¿Causas del hecho? El triple déficit que acusan los pueblos latinoamericanos en su personalidad, en su libertad y en su historicidad. ¿Cómo se explica, pregunta Agoglia, que otras manifestaciones de la cultura, oponiéndose en muchos casos al sistema cultural alienante establecido, hayan llegado a exhibir fuerte originalidad, tal es el caso de la pintura o la literatura, y no suceda lo mismo con la filosofía? Hay una razón: "mientras las distintas manifestaciones de la cultura son expresiones más o menos directas de un modo de ser histórico del hombre, en cambio, la filosofía --como forma por excelencia de la conciencia cultural-- para asumir esa misma forma de humanidad, debe esclarecerla previamente de un modo explícito"[10].

Lograr originalidad no exige un retroceso al pasado indígena o prescindencia de las tradiciones filosóficas y culturales que han incidido en nuestra conformación. Ella se yergue como imperativo de un saber riguroso sobre el mundo, el conocimiento y la praxis, que sea expresión de nuestra idiosincracia y responda a los requerimientos de nuestra específica realidad social y humana. Así, dos exigencias fundamentales, mutuamente presupuestas, dan origen a todas las tareas de la filosofía latinoamericana: realismo y constitución como filosofía de la historia.

La filosofía surgió en Grecia como reflexión sobre la realidad y desarrolló ese carácter en modos históricamente condicionados. Como una actitud segunda aparece la actitud crítica; supone ya la existencia temporal de la filosofía. La historia prueba, además, "que la búsqueda de una **justificación del filosofar**, denuncia, casi siempre, una postura idealista, explícita o implícita en el problema del principio de la filosofía"[11], pues ella da una acordada preeminencia al deber ser sobre el ser.

La filosofía latinoamericana, inexistente *stricto sensu*, no puede contituirse como reflexión crítica sobre las condiciones lógicas de la posibilidad del filosofar. Primero hay que emprender el camino de la filosofía, concebida como saber riguroso, metódico y sistemático sobre la realidad; luego, hacer metafilosofía. Tampoco podríamos, en los pasos iniciales, sin la previa reflexión filosófica sobre la realidad, asumir las consecuencias de un idealismo terminal.

La situación histórica de dependencia, ideológica y distorsionante, señala la modalidad de la filosofía latinoamericana: "La única filosofía auténtica posible (aunque tenga carácter instrumental) es hoy para nosotros una **filosofía realista**, es decir, que verse sobre nuestra situación histórica, sobre el supuesto efectivo que condiciona nuestro pensar, porque sólo a través de ella podremos reconquistar **prácticamente** la libertad que exige la elaboración de un saber filosófico oficial. La única filosofía **tempestiva** será para América Latina la que se verifique **desde y sobre** nuestra situación real y concreta"[12]. Con el esclarecimiento del presente sobreviene el rescate del pasado y, en este sentido, la filosofía latinoamericana deberá proveer la metodología para reelaborar la historia de las ideas y de la cultura latinoamericanas y establecer las modalidades del diálogo con la

tradición filosófica. Se abren así varios caminos al pensar. El más difícil, una vez más, es el de la conjunción de los niveles teórico y práctico de la razón histórica.

NOTAS

1. La filosofía como sabiduría del amor. *Revista de filosofía*, Nº 17. Fac. de Humanidades y ciencias de la educación, Un. de La Plata, 1966, p. 15.

2. "Teoría de la psique y teoría de la historia". *Cultura*, vol. III, Nº 8 set.-dic. 1980, p. 45

3. "Perspectivas de la razón histórica". *Cuadernos de Filosofía*, Nº 10, Fac. de Filosofía y letras, Un. de Buenos Aires, 1968, p. 306

4. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Ed. de la Un. Católica, Quito, 1980, p. 20.

5. "Teoría de la psique...", p. 44-45.

6. *Conciencia histórica y tiempo...*, p. 20.

7. O.c., p. 128.

8. O.c., p. 146.

9. O.c., p. 175-176.

10. O.c., p. 180.

11. "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VIII, 1981, p. 234-235.

12. O.c., p. 236.

Reflexiones metodológicas para una filosofía latinoamericana

Teresita Norma Castrillejo

Previamente a plantear el problema metodológico para la investigación en Filosofía Latinoamericana, se impone una primera e importante cuestión: determinar qué sea filosofía, pues es un término que conlleva cierta ambigüedad.

La filosofía señala el objeto que le es propio, la cuestión del ser y del ente, y establece el grado y modo de su conocimiento. El concepto de conocimiento exige un nuevo esfuerzo de definición. El alcance y sentido que se otorgue al conocer está estrechamente vinculado a la suerte misma de la filosofía. El conocer ha sido entendido en una larga tradición como "contemplación", estando en juego en esa concepción, como problema de fondo, la inmanencia o trascendencia del ser. En cuanto que éste es entendido como absoluta trascendencia, se tenderá a pensar su conocimiento como "contemplación"; mientras que en la medida que se supere la oposición "inmanencia-trascendencia", se dará al acto del conocimiento un contenido significativo no ajeno a las nociones de "transmutación" y "transformación". Esta segunda posición es posible siempre que se parta de una afirmación existencial del hombre como sujeto mismo de esa superación. El objeto de la filosofía, el problema del ser y del ente, en función del problema ontológico que muestra, lleva a la estructuración del saber filosófico ya como una ontología del ente, ya como una ontología del ser, y es dentro de estas formulaciones y de sus intentos de superación dialéctica, que se inscribe el problema de "inmanencia-trascendencia" y las diversas respuestas dadas al mismo. Según el camino seguido en este sinuoso trayecto dialéctico y sus diferentes respuestas, ha sido también distinta la ubicación que la filosofía ha tenido para una época y una cultura dadas. Hegel plantea que la filosofía es su época aprehendida en conceptos y lo elabora más ricamente cuando se ocupa de "la relación de la historia de la filosofía con los otros productos del espíritu". El concepto fundamental que aquí surge es el de la naturaleza estructural de una

época histórica dada y que la filosofía es un elemento de esa estructura. Hay para Hegel un "espíritu de la época", un espíritu de esa estructura viviente y real y la filosofía es el pensar ese espíritu.

La actividad del conocimiento entendida como la relación de adecuación entre conciencia y objeto, o entre la forma y el contenido de pensamiento, se ve dificultada por la presencia de lo particular, lo singular, los intereses privados, el sentimiento, etc. La conciencia, según esta concepción de las llamadas "filosofías del sujeto" o del "concepto", no es culpable de la función de ruptura que la separa de su objeto y cuando supera esa valla, despojándose de lo particular, pasa de la representación al concepto, ejerciendo entonces libremente su función de integración. Lo incuestionado es pues la conciencia misma, base única y por tanto no relativa de todo conocimiento. Cabría establecer aquí cierta correlatividad con el conocimiento entendido como contemplación. Muy distinta a ésta es la postura que sostienen las "filosofías de denuncia" o "de sospecha". Lo que se denuncia ahora es el concepto de lo que ahora se sospecha es de la conciencia misma; se produce entonces un ahondamiento, profundización y desplazamiento de la noción de ruptura. Esta no es ahora el producto de algo exterior a la conciencia y que se interpone entre ella y su objeto, sino que es causada por la conciencia misma. La relación que aquí prevalece no es la adecuación del ser y el pensar, sino que ha surgido otra relación fundamental: la de "ocultar-manifestar" de la conciencia misma. No se trata de una interposición entre conciencia y su objeto de un factor extraño a la conciencia, sino que se trata aquí de una posición de la conciencia misma, por la cual el objeto resulta oscurecido. Surge así una conciencia falsa o culposa. En este caso las funciones de integración y ruptura que eran propias, la primera exclusivamente del concepto y la segunda exclusivamente de la representación, quedan integradas en la representación en un grado de profundización, pues la ruptura estaría ahora en la conciencia. La filosofía aparece, dice Hegel, cuando en la estructura epocal se produce una ruptura interna como consecuencia de su madurez. Es decir, la filosofía nace como reformulación de la estructura y en ese sentido la reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada, justificadora de la estructura social, o en una totalidad objetiva abierta, que no oculte ni impida la presencia de lo nuevo histórico.

La pregunta que ahora se impone para la cuestión de la Filosofía Latinoamericana es: ¿qué camino seguir --y hablar de camino es plantearse el método-- para poder instalarnos en la denuncia del concepto, la sospecha de la conciencia vista como culposa, en la afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo, denunciantes de las totalidades objetivas cerradas y como tal opresoras, con franca vocación de futuro y profética para permitir relacionar dentro del sistema de conexiones la libertad filosófica y la libertad política? Evidentemente habrá que proponer nuevos métodos de lectura del discurso filosófico y habrá que plantear una nueva concepción de textualidad. La ampliación metodológica que se impone necesita de base la vigencia real y profunda de la "conciencia de alteridad", fenómeno dado en el seno de la "conciencia social" y como modo de respuesta de una conciencia condicionada en su desarrollo.

Es posible correlacionar con las dos visiones de la filosofía aquí presentadas, las del concepto y las de la sospecha, con dos formas de lectura de los textos, tanto filosóficos como los no filosóficos, en particular los políticos: una es la lectura que, en primera instancia, puede llamarse "interna" y otra "externa".

La primera descansa sobre el principio de la autosuficiencia del texto para alcanzar su comprensión y sus componentes teoréticos. La segunda consiste en alcanzar la estructura completa del "sistema de conexiones" dentro del cual el discurso filosófico no sería más que la respuesta filosófica. Este nombrar a una como "interna" y a la otra como "externa", puede caer en cierta ingenuidad ya que la llamada externa sería en realidad más interna, con una interioridad entendida diversamente. Es también interna en cuanto focaliza la atención sobre el instrumento mismo del conocer, la conciencia, y sospecha de ella; a su vez plantea que las conexiones con la dialéctica de lo real puede darse desde el mismo texto a partir de la presencia en él de los discursos referidos.

Aclarado este punto, es necesario plantear brevemente qué se entiende por "lectura interna".

La Hermenéutica, tal como la entendemos nosotros, se plantea como una metodología que intenta, a partir de un análisis crítico de los condicionamientos previos (los preconceptos) del discurso filosófico, captarlo en su dimensión histórica a partir del presente. Es decir que ella intenta analizar críticamente los conceptos que emplea, haciéndose consciente de los condicionamientos previos; tener en cuenta la dimensión histórica de la filosofía y tener en cuenta el

modo cómo nos experimentamos y experimentamos la tradición histórica. Es a partir de la propuesta de Dilthey, montada en torno a la comprensión como la búsqueda de la unidad de sentido de un texto, a la que se une la perspectiva de Husserl, que aporta la noción de horizonte de comprensión e intencionalidad y el aporte de Heidegger, que subraya el comprender como una forma originaria del Ser-ahí, que se estructura la totalidad de la propuesta hermenéutica así entendida. La preocupación hermenéutica surge a partir de la necesidad de interpretar los textos desde sí mismos, dados los malentendidos producidos por las mediaciones, sean éstas traducciones o bibliografía secundaria. No es ni pretende ser una preceptiva, sino que su objetivo es iluminar las condiciones desde las cuales se comprende. El texto deja de ser entendido como manifestación comunicativa, vital, para ser entendido únicamente a partir de lo que dice. Este corte configura al texto como unidad de sentido no sólo a partir de su época, sino desde el presente y desde sí mismo.

La que se ha denominado "lectura externa" se plantea una forma muy diversa de relacionarse con el texto, ampliando tanto su modo de lectura, como la noción misma de textualidad.

Es posible acercarse al texto con una actitud respetuosa, con el objetivo de captar sus núcleos teoréticos, moviéndose dentro de las pautas que el texto mismo, de modo autónomo, va marcando. Pero también es posible acercarse al texto buscando los elementos que remiten al momento de su producción, a la intención explícita o implícita con que fue producido, al contexto, por así llamarlo. Pero el contexto inmediato de un texto no es la realidad. Las relaciones y condiciones sociales e históricas no condicionan un texto sino a través de la mediación del lenguaje, a menudo demasiado obvia o sutil para tenerla en cuenta. El lenguaje es signo a través del cual el hombre capta la realidad, que en cuanto forma de mediación no sólo posibilita la representación de lo real, su manifestación, sino también su refracción. Las sugerencias aportadas en este sentido por Voloshinov resultan altamente esclarecedoras, pues por su concepción dinámica del lenguaje, liga al signo con su función fundamental, la comunicación. Del terreno interpersonal de la comunicación surge el lenguaje, que no sólo se define por su calidad de signo, sino por su carácter comunicativo. Voloshinov define el lenguaje como "proceso generativo que se cumple en la interacción socioverbal de los hablantes". Las relaciones comunicativas están encuadradas dentro de las reglas de la comunicación social, pues la relación entre dos hablantes no se da en

forma químicamente pura, sino definida por las pautas que impone la sociedad. Como fenómeno superestructural, el lenguaje está condicionado por las relaciones sociales vigentes y en él se manifiesta y refracta la problemática social. Es más, un mismo lenguaje es usado por distintos usuarios; éstos, inmersos en el sistema social, imprimen a las palabras sentidos o matices de sentido, según sea su ubicación en la sociedad, (el contexto en el que se de el acto comunicativo), pues no es lo mismo el diálogo entre personas que ocupan un lugar semejante dentro de la escala social, que cuando el mismo se desarrolla entre personas pertenecientes a distintos estratos. El lenguaje no sólo manifiesta la realidad, sino también la conflictividad del mundo social. Voloshinov insiste, en la medida que "... varias clases usan la misma lengua, como resultado en cada signo se intersectan acentos con distinta orientación." A este fenómeno lo llama "multiacentualidad" del signo lingüístico.

Al atender al carácter comunicativo del discurso, se pone de manifiesto que todo discurso, para ser emitido, necesita de un sujeto, que actúa como emisor-receptor de un mensaje, cuya emisión exige el manejo de un código. La aparición del sujeto como elemento de análisis permite cambiar y completar la perspectiva de los análisis tradicionales. El sujeto que produce el discurso es lo extralingüístico por excelencia. Ese sujeto realiza desde una posición axiológica, una selección de los contenidos y las formas que han de incorporarse al texto desde una ubicación concreta en el mundo social, y en relación con coordenadas históricas concretas. Al mismo tiempo desaparece la idea de la creación como producto de la inspiración o de la genialidad individual, emergen los elementos sociales del lenguaje en cuanto código de comunicación y la posibilidad de advertir en la textura misma del discurso, la presencia del contexto histórico que condiciona toda producción intelectual. Las tensiones del universo social de una época, dialéctica de lo real, se manifiestan en el universo del discurso que representa la totalidad de las posibilidades expresivas para un momento y un lugar dados. Se señala así el momento previo de la producción de un discurso como ideológico. El contexto inmediato del que depende entonces la producción de un texto, es el universo del discurso, en el que se manifiestan y por tanto, también se captan, las tensiones del mundo social. La expresión de la conflictividad social en el universo del discurso, permite, por tanto, la formulación de un discurso y de su discurso contrario; dos discursos organizados sobre

ejes valorativos diferentes: uno que justifica una situación de totalidad objetiva cerrada y otro que la denuncia e intenta romper ese círculo cerrado en el cual él ha quedado fuera, deshistorizado.

La actitud decodificadora, base de la crítica textual filosófica, está presente en la búsqueda de los fundamentos de lo que se hace y de lo que se dice. La decodificación supone dos momentos metodológicos: apunta al descubrimiento del código dentro del cual es recibido normalmente el texto u objeto de conocimiento; un segundo momento lleva a la reinscripción de ese mismo objeto dentro de un nuevo código, pero ahora críticamente elaborado.

¿Qué se concluye de todo esto para la Filosofía Latinoamericana? Habrá que realizar un esfuerzo de crítica y autocrítica textual sobre la historia del pensamiento latinoamericano, para que éste aparezca en su propia "diferencia", inserto en la totalidad estructural de los sistemas de conexiones de las épocas históricas y de nuestro presente, con una clara vocación utópica como pensar matinal.

Un esbozo de interpretación del pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada

Alejandra Ciriza

El objetivo de este trabajo es señalar a grandes trazos la forma de inserción del discurso estradiano en el contexto discursivo y epocal en el que se enmarca su producción. Es decir, el modo como su escritura refleja y refracta lo real, indicando las inflexiones que las distintas circunstancias políticas imprimieron a su obra a través del rastreo de lo incoporado, lo aludido-eludido y lo directamente silenciado.

Para la caracterización de la obra de Ezequiel Martínez Estrada[1] habría que tener en cuenta su autodidactismo. Este rasgo se proyecta con insistencia en toda su producción y permite, por una parte dar cuenta de su ubicación en el campo intelectual; y por la otra caracterizar el género en que fueron escritas la mayor parte de sus obras a partir de 1930, el ensayo. E.M.E. fue un intelectual nuclear, el margen de las instituciones destinadas al control y difusión de bienes simbólicos. Esta peculiar posición en el campo intelectual se relaciona con la elección del ensayo, género no-académico que permite, como forma alternativa, la expresión de la conflictividad social acentuada por el fracaso de un proyecto civilizador. En el caso de E.M.E., la puesta en crisis del proyecto liberal a partir del golpe de estado de 1930.

En 1930 E.M.E. abandonará la poesía, género que cultivara dentro de los cánones trazados por el modernismo lugoniano, y el teatro, para dedicarse casi de lleno al ensayo. Su única obra poética a partir de entonces será *Coplas de ciego*, de 1958. La década del 30 se inicia en la Argentina con el golpe de estado que efectúa Uriburu contra el gobierno constitucional de Yrigoyen. La crisis económica mundial del 29 repercutiría sobre la economía nacional agudizando los conflictos sociales. La política económica del gobierno, así como el aparato represivo montado para mantener el "orden social" y el fraude electoral, generaron un fuerte movimiento de crítica y denuncia. Es la época de F.O.R.J.A., de los debates que promoviera en el Senado de

la Nación L. de la Torre; la época del florecimiento del sainete y del tango de Manzi y Discépolo, y también el momento del surgimiento de una ensayística de interpretación de la realidad nacional.

En 1933 E.M.E. publica su *Radiografía de la pampa*. Se pueden señalar tres momentos en la ensayística estradiana, que indican rupturas y cambios de perspectiva en torno al problema de lo argentino y lo americano. Tres son las fechas-clave, y corresponden a tres momentos sumamente significativos en la historia de nuestra América, de los cuales la obra de E.M.E. constituye una densa instancia de interpretación[2]. Esas fechas son 1930, año de la caída de Yrigoyen, como ya habíamos dicho, 1945, que marca la incorporación del peronismo al espectro político argentino, y 1960, en que culmina la larga lucha de liberación que el pueblo cubano iniciara a principios del siglo XIX.

E.M.E. realiza en *Radiografía de la pampa* una lectura de la realidad como intelectual orgánico de las clases dominantes. El cambio de género no es casual. El ensayo como forma alternativa, le permite al autor realizar una descriptiva social que servirá como punto de apoyo para una proyectiva social, gracias a la cual E.M.E., puritano en el burdel, como él mismo dice de sí, emancipará de sus vicios a las clases oprimidas. Sus categorías analíticas fundamentales se relacionan con las del discurso decimonónico, y son, dentro de la más pura tradición sarmientina las de civilización y barbarie. El discurso estradiano refiere al de Sarmiento, que cumple la función de apoyo, es decir de autoridad y justificación teóricas de la lectura que el autor hace de la realidad.

La dicotomía civilización-barbarie permite a E.M.E., por una parte, hacer una distinción interna entre la barbarie, que constituye la realidad profunda de América, y la civilización, que es allí sólo forma aparente e inauténtica. Por otra parte, la dicotomía funciona en otro nivel, como oposición entre Europa-espíritu-cultura y América-materia-barbarie.

Como intelectual orgánico de una clase alienada, E.M.E. renuncia a construir su propio discurso, adoptando la valoración del "nosotros" americano que parte del discurso enunciado por otro sujeto histórico, el europeo, que afirmando a sí mismo como valioso, nos deshistoriza condenándonos al estado de naturaleza. Cabe señalar aquí la incidencia del discurso de Keyserling; éste expresa es sus *Meditaciones Sudamericanas* la perspectiva ideológica que hace de Europa el continente del espíritu, y de América el continente del tercer día de

la creación, naturaleza pura portadora de efectos disolventes para el espíritu europeo. Apoyándose en el discurso del alemán, E.M.E. construye su visión de lo americano sobre la asunción del discurso opresor. América es deshistorizada, su historia analizada a través de categorías que tienden a una petrificación de lo acontecido, y aún a la negación de nuestra historicidad. No sólo somos incapaces de crear historia y cultura, sino que los hombres históricos, los europeos, marchan hacia América recorriendo lo que E.M.E. llama el revés del tiempo: las carabelas, dice el autor, al avanzar hacia América, retrocedieron hacia la prehistoria.

En la década del 40 la situación política era compleja. Europa era asolada por la Segunda Guerra Mundial. En 1942, después del ataque a Pearl Harbor, EE.UU. ingresa en la Guerra. Los países latinoamericanos deciden, en la Conferencia de Río de Janeiro, la intervención de los allí firmantes contra las potencias del Eje. La Argentina permanece neutral.

El 4 de junio de 1943 el G.O.U. da un golpe contra el gobierno de Castillo. Se inicia en ese año la carrera política del coronel Perón, cuya gravitación para la vida nacional, y sobre la obra de E.M.E. es innegable.

Entre 1945 y 1951 el tono de la producción de E.M.E. continúa en estrecha filiación con su obra anterior. Escribe el *Sarmiento*, de 1946, *Los invariantes históricos en el Facundo*, de 1947 y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, de 1948.

Unas palabras sobre *Sarmiento*. E.M.E. escribió varias biografías; la de Sarmiento, la de Hudson, la de Quiroga, la de Martí, sólo por citar algunas. El tema de lo biográfico como histórico y como atuobiográfico es otro de los ángulos desde el cual podemos analizar la obra del autor. Para E.M.E. la historia en América es prehistoria o biografía, pues la historia para ser tal necesita de un ámbito de historicidad que la dote de sentido. Como prehistoria y etnografía, la historia americana es acontecer fatal al margen de la historia; como biografía, no es más que una serie de hechos aislados que no rebasan los límites de lo individual. La historia vista como biografía justifica la atención que E.M.E. prestara a nuestros "grandes hombres", héroes de la espada o de la pluma. En el *Sarmiento* se juega plenamente la asunción del discurso sarmientino como propio, a través de la identificación: Martínez Estrada es Sarmiento, intelectual paradigmático que analiza la vida y la obra de otro intelectual paradigmático. La pretendida biografía no es sino una

autobiografía. E.M.E. y Sarmiento comparten el autodidactismo, el compromiso frente a la realidad, la actitud de denuncia, el exilio, y las categorías de civilización y barbarie como claves de lectura de nuestra realidad.

En cuanto al *Martín Fierro*, de 1948, es un monumental intento de crítica del poema Hernandiano, en el que confluyen tres perspectivas de análisis. La primera remite a la relación productor-producción a través de una interpretación si se quiere psicoanalítica. La segunda perspectiva ofrece un modelo de lectura en el que se reitera la interpretación de *Radiografía de la pampa*. El *Martín Fierro* hernandiano no es la expresión de las clases oprimidas, cuya voz es asumida en el poema, sino expresión de la fatalidad telúrica de la pampa que condena a sus habitantes a la dispersión y a la fuga. Lo que Hernández refleja en su poema no es la conflictividad social que margina y sojuzga al oprimido, sino el fatal destino que acosa al hombre de la pampa, determinado por la estructura de la tierra americana. El tercer aspecto tenido en cuenta es el de las posibles lecturas del poema. La lectura estradiana resulta legitimada a través del doble juego de alusión-elusión, que permite descalificar como impropias otras lecturas del poema, pues estas han ocultado el núcleo central del poema, dado por la incorporación de la barbarie.

El *Hudson*, de 1951, es otra de las biografías autobiográficas de E.M.E. En este libro aparece, además, una interesante reflexión en torno al tema de la literatura nacional, también presente en el *Martín Fierro*.

En 1952 E.M.E. enferma gravemente. La enfermedad, una neurodermitis, lo mantuvo en cama hasta la caída del peronismo. La coincidencia no es casual, él mismo dirá: yo y mi país estábamos enfermos. Evidentemente la enfermedad es el peronismo.

La caída del peronismo, en 1955, provoca una segunda inflexión en la obra de E.M.E. Como respuesta ante la realidad el autor inicia un tipo de discurso que signará su producción de esta época: el panfleto. En esos años escribió *Qué es esto, Cuadrante del pampero* (1956), y *Exhortaciones*, y *Las 40* (1957). Respecto de estas obras sólo se hará un análisis del panfleto como forma estilística en relación con la incorporación del otro social a través de los discursos referidos en el discurso estradiano. El panfleto es una forma brutal del monólogo. No porque niegue al receptor del discurso, sino porque niega rotundamente la posibilidad de otro discurso. El otro social, en

Qué es esto, es equiparado al animal, despojado de todo atributo humano, y por cierto también de la palabra, condenado al insulto o al grito. Típica forma del discurso opresor el panfleto expresa sólo una perspectiva, el otro es amordazado, relegado a bestia o a escucha. Por otra parte el discurso estradiano está centrado en una valoración del hombre fuertemente negativa, propia de las ideologías conservadoras. Frente a la muchedumbre ignorante E.M.E., profeta elegido del espíritu, levanta su dedo acusador contra el nuevo Catilina, Perón.

En 1957 E.M.E. es elegido presidente de la Liga Argentina por los derechos del hombre, y designado como profesor extraordinario de la Universidad Nacional del Sur. En esos años viaja a la U.R.S.S., a Alemania, a Chile, y por fin a México en 1960. El autoexilio, con el que E.M.E. cumpliría con el "fatal destino de estas tierras", había comenzado. Ese mismo año escribe su *Análisis funcional de la cultura*, en que sienta una distinción entre civilización y cultura, entendida la primera como mero desarrollo tecnológico, y la segunda como expresión de los valores espirituales de una sociedad. Por otra parte E.M.E. reincide: la cultura puede ser cultura de *élite*, propia del hombre superior, del intelectual vocero del espíritu; o cultura popular, ésta, a su vez muestra una doble vertiente, o es kitsch, es decir producto degradado por la masificación, o folk. La cultura folk es expresión de la vitalidad de un pueblo, y su sentido es más biológico que espiritual. Las caracterizaciones de espiritual y vital para las producciones culturales de las *élite* y el pueblo cumplen la función de eludir el discurso popular, cuya inferioridad queda subrayada a partir de la caracterización de su cultura como cuasi-biológica.

La década del 60 marca un nuevo momento en la producción de E.M.E. Se puede establecer, como se ha venido haciendo, una relación entre los hechos y la respuesta discursiva que estos desatan en el autor.

En 1959 culmina, con la toma de La Habana, la última etapa de la guerra de liberación cubana. La organización del gobierno revolucionario provoca la respuesta de E.E.U.U., que en la Conferencia de Punta del Este logra la expulsión de Cuba de la O.E.A. y promueve la Alianza para el Progreso, para "impedir el avance del comunismo en América Latina". La revolución cubana tuvo honda repercusión en toda América, desde la declaración de Costa Rica (1959), hasta la expulsión de Cuba de la O.E.A., en el 62.

De esta época datan *Semejanzas y diferencias entre los países de América Latina*, de 1962, *Martí, el héroe y su acción revolucionaria*, y *Mi experiencia cubana* de 1963. Sobre esta etapa de la producción estradiana se han planteado dos tesis contrarias, que no compartimos; la primera, sostenida por Barletta, Fernández Moreno y Orgambide, entre otros, sostiene la total ruptura entre estas obras y la producción anterior del autor; la segunda, afirmada por Victoria Ocampo, Borges o Mallea, sólo ve estas obras como una expresión más del carácter contradictorio de E.M.E., otro exabrupto del profeta pampeano.

En *Semejanzas...* E.M.E. recupera para toda América Latina la tesis central de *Radiografía de la pampa.* La oposición América-Europa se juega en el mismo sentido que en su ensayo del 30. Es la estructura telúrica de América la causa del establecimiento de las relaciones de dominación. La alusión al tema de la dependencia no va acompañada de una inversión del discurso opresor, sino más bien desde la asunción del mismo. El discurso de E.M.E., de abiertamente opresor ha devenido discurso paternalista. El tono se ha suavizado, E.M.E. profeta señala a los pueblos el camino de la liberación: el ejemplo cubano.

Desde nuestra perspectiva coexisten en E.M.E. las viejas categorías como las de mestizaje, determinismo telúrico, imperio de las leyes biológicas sobre las históricas en América; y las nuevas, como las de reconocimiento de la dependencia, y de la necesidad de un discurso propio. Imperceptiblemente a veces, brutalmente otras, E.M.E. pasa del discurso liberador al de la emancipación mental.

Mi experiencia... es tal vez su obra más radical, en la que el autor defiende el derecho de Cuba a elegir su propio destino, respondiendo a "una declaración intemperante", como él llamara al manifiesto de Borges, Mallea y otros. En ella coexisten, sin embargo, dos interpretaciones de la revolución, que desde la perspectiva aquí asumida, indican la continuidad-ruptura. Continuidad, dada por la interpretación de la revolución a través de la categoria de héroe, como lucha entre ángeles y demonios; ruptura, dada por una valoración positiva --la primera en toda su obra-- de las clases sociales oprimidas como gestoras del proceso revolucionario.

En fin, se puede concluir que E.M.E. formula, a lo largo de su obra, un discurso de denuncia, que en 1930 y en 1945 está construido sobre el eje axiológico del discurso abiertamente opresor, donde la afirmación del nosotros latinoamericano se cumple en forma defectiva a

partir de las categorías de historización-deshistorización, civilización y barbarie. 1960 marca una ruptura, aunque parcial, con la producción anterior. El nosotros americano resulta afirmado ahora a partir de un discurso paternalista pues persisten todavía las viejas categorías, aún cuando haya una mayor conciencia del carácter opresor de la realidad externa, y de la necesidad de encarar un proceso de emancipación. Sin embargo, la ambiguedad subsiste ¿emancipación del opresor externo o emancipación mental?

NOTAS

1. Ezequiel Martínez Estrada, en adelante E.M.E..

2. La noción de densidad remite a la de universo discursivo y a la posibilidad de leer, al incorporar discursos referidos, la conflictividad social.

La posibilidad de una ética "estética"

Mónica Beatriz Cragnolini

El presente trabajo se propone señalar las características del "proyecto ético" de Marcuse, como medio de liberación del individuo de la unidimensionalidad a que está sometido en la sociedad industrial avanzada. Llamamos a este proyecto "ético-estético" en el sentido kantiano del término "estética", haciendo referencia a todo lo relacionado con la sensibilidad[1]. En este sentido, una "ética-estética" es la que promueve la liberación de la sensibilidad como fundamento determinante de las acciones humanas, por oposición a la razón prevaleciente hasta ahora, represora de dicha sensibilidad.

Intentaremos determinar si dicho proyecto es coherente con las afirmaciones de Marcuse con respecto a los caracteres de la sociedad unidimensional y la función de la razón en la misma; y si es posible fundar una ética en la sensibilidad.

1.La razón como negación

Como lo han sostenido en general los miembros de la escuela de Frankfurt, la verdadera razón es, sobre todo, fuerza negativa. En este sentido, la razón determina universos bidimensionales, en la medida en que distingue lo verdadero de lo falso, lo real de lo aparente; y representa una fuerza revolucionaria por su carácter de oposición y contradicción con respecto a las situaciones y condiciones de vida reinantes en un determinado momento. ¿Por qué, si la razón es negación, y produce ámbitos bidimensionales, nos encontramos en una sociedad unidimensional, en la que prima la uniformidad en todo sentido? La respuesta a esta pregunta supone hacer referencia a un proceso histórico de degradación de la razón.

La sociedad actual se nos presenta como una sociedad racional en virtud del predominio de la ciencia y la técnica. Sin embargo, la razón que fundamenta esta sociedad es una razón falsa, porque ha perdido su carácter negador.

Marcuse distingue una racionalidad pretecnológica de una racionalidad tecnológica, hoy dominante, en su análisis del proceso por el cual la lógica formal ha llegado a convertirse en lógica de la dominación.

La racionalidad pretecnológica, tal como se manifiesta, por ejemplo, en la filosofía platónica, posee un carácter de revelación del ser, e involucra, al mismo tiempo, un aspecto ético. La razón expresa lo que es, por oposición a lo que "parece" ser (las Ideas, por oposición al mundo sensible). Lo que es, es lo verdadero, y como ser es preferible a no ser, la verdad es un valor: de allí la relación entre conocimiento y ética. El pensamiento es teoría y praxis. La razón mantiene su poder negativo señalando lo que es verdadero frente a la falsedad de lo aparente --i.e., negándolo--, e indica las condiciones dentro de las cuales se llega a ser lo que realmente se es. En este sentido es necesario transformar el mundo de la experiencia concreta e inmediata a partir del poder del pensamiento[2]. Al establecer el pensamiento la verdad como negación, genera juicios de tipo imperativo: el "es" es un "debe" (cuando se afirma que el hombre "es" libre, se quiere señalar que "debe" serlo). La tensión entre "ser" y "deber" permite que la razón dirija la acción encaminada hacia el deber (de ahí que el discurso socrático sea subversivo, y comprenda la idea de la búsqueda de una nueva realidad, i.e., una nueva *polis*).

La supremacía del *bíos theoreticós* en la filosofía aristotélica inicia una etapa en la que paulatinamente el filósofo se va desligando de las "aflicciones de la existencia humana"[3]. Lo que necesita ser negado para ser transformado deja de ser objeto de la reflexión filosófica, la razón pierde su poder crítico, y genera un campo de "pureza" abstracta, totalmente aislado de las contingencias empíricas. En la lógica formal se establecen proposiciones que indican formas generales de pensamiento, sin importar los objetos. Este es el primer paso de la racionalización tecnológica: ahora el pensamiento ha perdido todo interés y poder de modificación de la acción. Pero ejerce una forma de dominio: el universal permite el control de los casos particulares. Al convertirse todos los entes --ya sea físicos, naturales, sociales o mentales-- en signos funcionales, pasibles de ser sometidos a las mismas leyes, se transforman en elementos controlables. La "universalidad" de la lógica formal es una falsa abstracción[4]. Este nuevo *Lógos* que aquí aparece es un *lógos* ordenador, clasificador, manipulador[5].

Este tipo de racionalidad, que domina la ciencia desde el momento en que ésta se matematiza, separará la razón de la ética, destruyendo la unidad que se presentaba en la racionalidad pretecnológica. El operacionalismo, que organiza la materia como un elemento de control, instrumentaliza todo lo que se presenta, desentendiéndose con respecto a fines: "la objetividad no tiene un *télos* en sí misma, ni está estructurada hacia un *télos*"[6]. La ciencia se considera neutral, y relega los valores al ámbito de la subjetividad. El valor --como la idea-- no es real, aun cuando pueda ostentar una mayor dignidad que los hechos verificables. Esta privación de objetividad convierte a las ideas y valores en meros "ideales" --en el sentido peyorativo del término-- y en instrumentos de cohesión social --otra de las paradojas de la sociedad industrial--, en la medida en que no son "factores pertubadores" (ya que no determinan la conducta de los individuos). Para la ciencia estos valores son meros asuntos de preferencias individuales. Esta actitud destruye el carácter negador de las ideas con respecto a la realidad: la razón pierde su característica crítica.

Operacionalismo e instrumentalismo son los dos caracteres de esta nueva razón tecnológica. La ciencia es una "tecnología *a priori*", y una forma de control social[7]. La razón teórica que se pretende neutral se convierte en instrumento de una razón práctica dominadora: en la reificación, hombres y cosas son "material disponible".

2.El proyecto ético de Marcuse

Esta razón dominadora es la que ha generado la paradójica sociedad unidimensional, que parece ser todo lo contrario de lo que es realmente. La sociedad industrial avanzada aparece como racional, pero esta racionalidad se funda en la irracionalidad represiva; parece favorecer la libertad, pero ésta no es más que la máscara de la esclavitud; se presenta como factor y motor del progreso, pero éste no es un auténtico progreso para el individuo, ya que no permite el desarrollo de sus potencialidades; simula neutralidad a nivel tecnológico cuando, en rigor, la tecnología es ideología de dominación; se manifiesta como sociedad pluralista, pero no lo es puesto que encierra la unidimensionalidad del pensamiento, etc., etc.

De acuerdo a lo señalado, parecería que el proyecto ético de Marcuse debería suponer un reconocimiento del verdadero carácter negador de la razón como fundamento del accionar humano (en este

sentido se lograría una verdadera revolución con respecto a la sociedad unidimensional). Sin embargo, no es así. Marcuse no plantea una ética basada en la racionalidad, sino una apertura a la "dimensión estética". Lo que llamamos "proyecto ético" de Marcuse parte de la constatación de la imposibilidad de una fundamentación racional de la ética en la época actual, determinada por el concepto de razón imperante. La razón científico-tecnológica sólo se ocupa de hechos verificables, relegando la esfera de los valores al ámbito de la subjetividad. Sin embargo, podríamos decir que la ciencia y la tecnología, en tanto ideologías, determinan una ética, la de la utilización del hombre y la naturaleza como medios. Aún cuando ciencia y técnica pretendan neutralidad valorativa, están guiadas en su acción por una axiología de la reducción del hombre a cosa.

El proyecto ético de Marcuse supondría la posibilidad de superación de esta situación, el camino hacia una sociedad no represiva, teniendo en cuenta:

a. El reconocimiento de las necesidades humanas verdaderas. Las necesidades falsas son las impuestas por la sociedad, necesidades que permiten el mantenimiento de la miseria, injusticia, etc. Debido a la conversión de la conciencia desdichada en conciencia feliz, el individuo ya no reconoce la falsedad de tales necesidades, y siente gratificación en la satisfacción de las mismas. Tales necesidades deben ser eliminadas y sustituidas por las necesidades vitales, requisito básico de todas las demás.

b. Un nuevo sentido para el término libertad. La libertad económica será libertad de la economía, la libertad intelectual, negación del adoctrinamiento de masas, etc.

c. Liberación de la razón técnica y dominadora.

Estos elementos negativos implican, desde el punto de vista positivo, los siguientes aspectos:

a. Creación de condiciones materiales para el ejercicio de la libertad (crear la riqueza para poder distribuirla).

b. Necesidad de la educación que permita al "esclavo" ser conciente de su esclavitud.

c. Importancia concedida a la fantasía o imaginación como elemento opositor a la razón dominadora.

Los caracteres de la sociedad no represiva son ejemplificados por Marcuse mediante la metáfora de la muerte de Prometeo, creador de la cultura a través del esfuerzo y el dolor, y el renacimiento de Orfeo y Narciso, héroes del gozo y la unión del hombre con la naturaleza[8].

La imaginación, base de esta nueva ética estética, es un elemento intermedio entre la sensibilidad y la razón, y posibilita una razón sensual y una sensibilidad racional (de las que ya hablaba Schiller).

La fantasía o imaginación tiene, originariamente, una función crítica. Al estructurar, a través del arte, una "realidad falsa", representa una forma del Gran Rechazo. Ese carácter que vimos antes atribuido a la razón --su facultad negadora-- se ha desplazado ahora hacia la fantasía. El arte es una forma de protesta contra la lógica de la dominación, razón por la cual ha sido relegado a una función de mero "adorno" en la sociedad industrial avanzada. La imaginación que se ejerce en la percepción estética participa de la sensualidad --en tanto proporciona placer-- y es, en este sentido, subjetiva; y de la razón, en tanto capta la forma pura de un objeto --i.e., es universal. La imaginación tiene un carácter creador, en tanto constituyente de la belleza, y es la generadora de un orden no represivo, que permite la libertad y la expresión del hombre a través del "juego". Si la libertad supone ausencia de constricciones, y éstas están impuestas por la realidad, es necesario que la realidad "pierda su seriedad" en el juego.

Lo que Marcuse propone a través de estas apreciaciones un tanto vagas acerca del juego, la belleza y la libertad, es una conciliación de razón y sensualidad en la dimensión estética. Podríamos decir que esta ética tiene una norma universal, formulable de la siguiente manera: "Que todo individuo pueda alcanzar la gratificación de sus necesidades básicas, como pre-requisito para alcanzar el libre desarrollo de sus potencialidades humanas, con el objeto de llegar a constituir una sociedad no represiva". Este proyecto ético nos sugiere los siguientes interrogantes:

a. La superación de una sociedad unidimensional supone la creación de universos pluridimensionales. Esta función pertenecía a la razón en la filosofía tradicional, ahora Marcuse la ha delegado en la fantasía. Esta fantasía ¿es un nuevo tipo de racionalidad, como racionalidad sensible?

En su análisis sobre el hedonismo[9] Marcuse atribuye a éste una función similar a la de la teoría crítica, como antagonista con respecto a las condiciones de vida existentes: los sentidos adquieren poder negativo. Si Orfeo es el prototipo de la nueva ética, y el hombre debe buscar el placer, ¿cuál será la función de la razón en esta búsqueda de gratificaciones? ¿Quedará reducida a un cálculo en vista de lo más --o menos-- placentero? Y si así fuera, ¿no se asemejaría esta razón de una manera peligrosa a la razón dominadora?

b. El problema de la búsqueda del placer implica el de la conciliación de las satisfacciones individuales entre sí. Pareciera que Marcuse excluye el choque de intereses a partir de la utópica consideración de una sociedad de la abundancia, como lo hemos señalado más arriba. Esta sociedad de la abundancia se hace posible gracias a la tecnología.

c. Esta sociedad de la abundancia representa un problema, en tanto supone por un lado, la paradoja de que, para librarnos de la razón dominadora, necesitamos en cierto modo exacerbarla a través de su expresión en la técnica en la búsqueda de la creación de las condiciones materiales para la libertad; y, por otra parte, plantea la cuestión de la conservación de la abundancia. Esta haría necesario el ejercicio constante de la tecnología: se requiere entonces de una nueva idea de técnica, disociada de la razón dominadora. Pareciera que esta nueva idea estaría unida a la noción de trabajo como juego[10].

Sin embargo, cuando Marcuse se plantea la posibilidad del nacimiento de la imaginación creadora en una sociedad mecanizada, señala la posibilidad de la separación de la producción material con respecto a la individualidad creativa[11]. Una sociedad de la abundancia exigiría una continua producción material, con lo cual tendríamos, por un lado, la necesidad del trabajo alienado, y por otro, una nueva racionalidad sensible que necesita, para su mantenimiento, de una racionalidad de dominio. La otra posibilidad

propuesta por Marcuse parace más adecuada, en tanto consiste en la conversión de la producción material en trabajo no alienado, es decir, en arte[12], aunque esto generaría otros problemas de tipo práctico.

d. Todo haría suponer que esta "ética estética" supondría, en última instancia, la desaparición de las cuestiones morales. Como lo indica el mismo Marcuse, la moral es la expresión del antagonismo entre el interés particular y el general. Las normas son constrictivas cuando el interés individual no coincide con el general[13]. Si bien Marcuse no indica explícitamente cómo se lograría esa coincidencia, parecería que en la sociedad no represiva la tensión entre el "ser" y el "deber ser" se desvanecería en la apertura a la dimensión estética (con lo cual, ya no tendríamos que hablar más de "ética estética", sino de "estética" solamente).

Las referencias a Schiller parecen indicar que Marcuse hallaría en su pensamiento la expresión de esta nueva sociedad. Y Schiller postula justamente una superación del estado ético, donde la razón es la única ley, y del estado físico, en el cual la sensibilidad es la única guía, por la mediación del estado estético, conciliador de ambos momentos, de lo particular y lo universal, de lo finito y lo infinito[14].

Si nos atenemos a las consideraciones schillerianas, en el sentido en que las retoma Marcuse, el ámbito de la ética sería superado en la libertad el estado estético, donde el hombre no estaría sometido al yugo de la ley moral. Lo que queda por resolver es cómo es posible una sociedad sin ley moral.

NOTAS

1. Marcuse considera que la utilización del término "estética" en la historia de la filosofía, como teoría racional sobre la belleza o el arte, es un indicio del tratamiento represivo ejercido por la cultura sobre la sensibilidad.

2. Véase: *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964, cap. 5, y *Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955, V.

3. *One Dimensional Man*, 5.

4. Según Marcuse, el pensamiento siempre tiene carácter universal abstracto, pero hay abstracciones falsas y verdaderas. Las primeras son las puramente formales, las segundas implican una interrelación del sujeto con su mundo.

5. Mientras que el Logos primigenio revelaba la esencia del ser. Véase *Eros and Civilization*, cap. V.

6. *One Dimensional Man*, cap. 6.

7. En el primer capítulo de *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969 (cap. 1 "A Biological Foundation for Socialism?"), Marcuse extiende el concepto de necesidades vitales a los tipos de conducta, aspiraciones, etc., que, de permanecer insatisfechas, generarían un proceso involutivo para el organismo. Así, el culto a la belleza es visto como necesidad biológica.

8. *Eros and Civilisation*, cap. VIII.

9. "A propósito de la crítica del Hedonismo", incluido en *Cultura y Sociedad*, trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Sur, Buenos Aires, 1967.

10. Marcuse critica a Weber por el hecho de haber establecido la ecuación razón técnica-razón capitalista burguesa, lo cual le ha impedido comprender el posible poder liberador de la técnica. Weber ha equiparado razón técnica con razón de dominio, sin tener en cuenta la razón de una razón técnica "pura". Véase "Industrialización y Capitalismo", en *La sociedad opresora*, trad. Italo Manzi, en Tiempo nuevo, Caracas, Venezuela, 1972 (2ª ed.).

11. Véase "El indivivuo en la Gran Sociedad", incluido en *La sociedad opresora*, pp. 133-179.

12. En *An Essay on Liberation* señala que la técnica debe tomar rasgos del arte.

13. "A propósito de la crítica del Hedonismo", en *Cultura y Sociedad*, pp. 97-125, esp. p. 109.

14. Para este tema, véase sobre todo *La educación estética del hombre*, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1952 (3ª ed.).

Ciencias Sociales: más allá de la voluntad de verdad

Esther Díaz

1.Planteamiento del problema

En este trabajo señalaré primero **cuál** es el tema, luego, **por qué** considero que merece tratarse y en tercer lugar, **cómo** lo desarrollaré:

1.a. El tema es el de los inconvenientes que presenta la epistemología de las ciencias sociales. Inconvenientes que atribuyo a un robo. Se le roba a la epistemología de las ciencias naturales el modelo y se intenta analizar a las ciencias sociales con el mismo patrón. Denunciar esto carece totalmente de originalidad. Esta denuncia se viene efectuando directa o indirectamente desde el momento en que Dilthey exige un método original para las ciencias sociales. No obstante, es atinente a este análisis no perder de vista tal denuncia.

1.b. La cuestión merece ser tratada porque, en la medida en que se produce un intercambio efectivo entre la epistemología y la ciencia, enriqueciéndose una con la otra, importa al esclarecimiento de sus respectivos dominios.

1.c. Creo necesario considerar que hubo condiciones históricas que posibilitaron el advenimiento de las ciencias sociales. Me aventuraré a afirmar que así como éstas nacieron a partir de una fractura epistemológica, debería producirse una nueva fractura, que podría denominarse "meta-epistemológica", para que fuera posible reflexionar sobre las ciencias sociales con criterio independiente[1].

2.Ruptura epistemológica

Existen condiciones de posibilidad previas a cualquier positividad. Si las disciplinas a las que llamamos ciencias sociales existen, es porque hubo condiciones históricas que las posibilita-

ron[2]. Entre tales condiciones se encuentran como determinantes las instituciones de encierro que proliferaron en Europa junto con el desarrollo del capitalismo. En el siglo XIX se reafirmaron los establecimientos de control humano. Es verdad que siempre hubo establecimientos de encierro, lo que comienza a cambiar, a partir de la mitad del siglo XVIII, es la finalidad, la calidad y la cantidad de estos establecimientos. Antes se colocaba en prisión a un acusado esperando el veredicto (que podía no llegar nunca). Al promediar el siglo XVIII se comienza a recluir como castigo y como prevención. No sólo se encierra al criminal, sino también al sospechoso, al pobre, al desocupado, al enfermo, al loco y al estudiante. Al comienzo del siglo XIX se recluye incluso al obrero. El criminal es aprisionado como castigo; el sospechoso, por prevención; el pobre y el desocupado, para evitar que robe; el loco, para que no moleste; el estudiante y el obrero para que aumenten su rendimiento.

El encierro como método de control se constituyó en método eficaz a través de las normas establecidas. Los pupilos que las cumplían eran "normales", los que no pasaban el constante examen eran objeto de especial preocupación por parte de sus guardianes. Esto posibilitó, entre otras cosas, dos nuevas dimensiones en el campo del saber:(i) un saber de observación y (ii) un saber tecnológico. Ambos se originan en el continuo control ejercido sobre el loco, el enfermo o el recluso en general. (i) El saber de observación clasifica las adaptaciones y establece las legalidades respecto de las conductas humanas. (ii) El saber tecnológico aparece como resutado del registro de las acciones que favorecen o entorpecen la relación con los otros, con el trabajo o con el estudio. De esta manera se conforma un nuevo objeto de estudio, es decir, se constituye como objeto de estudio al hombre[3].

Por cierto que la finalidad de los establecimientos mencionados no era establecer un saber sobre el hombre. Pero a partir de su implantación se hizo posible este nuevo tipo de saber. Podría hacer un uso un tanto abusivo del término "sublimación"[4] y decir que los técnicos sociales de hoy, son una sublimación de los guardianes de ayer: psicólogos que verifican la normalidad del niño, del estudiante, del trabajador; sociólogos que controlan los conglomerados humanos en el consumo, en la política, en la diversión; economistas que examinan las relaciones de producción, las inversiones, las ganancias; juristas que inspeccionan las conexiones entre las leyes, los incumplimientos y los castigos; y, en general, expertos en las disciplinas que tienen por objeto al hombre, no en tanto ser biológico, sino en tanto ser

social. Estas disciplinas son llamadas ciencias humanas y se caracterizan por un saber inscripto en el dualismo "normal"-"anormal"; saber que se constituye en el examen de las normas establecidas.

En el pasaje del siglo XVIII al XIX se accedió a una nueva voluntad de verdad. Puede decirse que la nueva distribución espacial y social de la riqueza contribuyó a instrumentar nuevas formas de control social. Este control posibilitó un nuevo saber, saber sobre el hombre, sobre su rendimiento, sus conflictos, sus conductas y su relación con los otros hombres. El campo del saber se ensancha, por un lado, y se angosta, por otro. Se atiende a nuevos objetos de estudio, pero se desestiman otros ya estudiados. La voluntad de verdad de esta época epistémica se orientará hacia la temporalidad de los seres. Mientras en la etapa anterior se los clasificaba, ahora se tratará de evaluarlos en su devenir. El campo del saber se dinamiza. El hombre puede representarse a sí mismo como tema de estudio. Es a partir de esas representaciones que se abren ciertos espacios originales de análisis y comprensión.

Los albores decimonónicos iluminarán, por una parte, a las ciencias físico-químicas y matemáticas fuertemente instaladas en el campo del saber; por otra parte, a la biología, la economía y la lingüística que obtienen también su lugar epistémico. En la vecindad de estas últimas surgen la sociología, la psicología y las ciencias de la comunicación. Estas disciplinas se ramifican y multiplican. Además interactúan entre ellas. Los nuevos saberes se relacionan con los ya instituidos, pero marcan un ámbito propio. En el territorio de la positividad, acaeció una "ruptura epistemológica" posibilitando la irrupción de las llamadas ciencias sociales. Pero en la reflexión sobre el saber no ocurrió similar ruptura. Me inclino a pensar que sería necesario romper con la epistemología de las ciencias "duras", para poder abordar a las ciencias humanas con propiedad y terminar con la dependencia o el enfrentamiento epistemológico.

3.Ruptura "meta-epistemológica"

Los epistemólogos, en algunos casos fascinados y en otros escandalizados, por el rango de "ciencias" que pretenden estas disciplinas, se han esforzado o por defender un método original para ellas[5], o por postular que sólo serán ciencias si se adecuan al método de las ciencias naturales[6]. Ni unos ni otros han conseguido acuerdo unánime en sus propósitos. Tal vez el problema surja del

intento de "verter vino nuevo en odres viejos"; es decir, de reflexionar sobre las ciencias sociales desde o contra las ciencias naturales. Pero ¿es posible reflexionar sobre ciencias sociales prescindiendo de Bunge, de Popper, de Kuhn o de Stegmuller? ¿Se pueden pensar realmente las ciencias sociales dejando de lado los positivismos, los racionalismos, las teorías paradigmáticas y las concepciones no enunciativas de las teorías? ¿No hará falta una ruptura en el campo de la reflexión, así como antes la hubo en el campo del saber positivo? Contesto a estas preguntas con otra pregunta ¿No será que, así como hubo una ruptura epistemológica que permitió el surgimiento de las ciencias sociales, tendría que haber otra ruptura, a la cual podríamos llamar "meta-epistemológica", para poder reflexionar sobre dichas ciencias? Tal ruptura permitiría un enfoque reflexionante alternativo para un saber distinto; para un saber que entraña una discontinuidad respecto de las disciplinas tradicionales.

Esta ruptura difícilmente acontezca por una actitud voluntarista de los pensadores. Pero es posible concebirla en el caso de que se produjera un nuevo pliegue en el campo del saber. Una nueva estructuración a nivel de la materialidad podría permitir una comprensión de las ciencias sociales que no fuera ni tributaria ni contestataria de otro tipo de ciencias, sino original e independiente. Sería la epistemología que correspondería a un saber que se liberó de los postulados de otros saberes y accedió a su propia objetividad. Tendrán que replantearse las concepciones actuales de la epistemología, para que una nueva reflexión, efecto de esa ruptura, acceda a pensar a las ciencias sociales con autonomía. En el nivel del pensamiento existen atisbos de esa posible fractura, señalaré algunos:

1.-Los modelos "fuertes" de la epistemología de las ciencias naturales sufren serios conflictos, provenientes, por ejemplo, de los replanteos de la mecánica cuántica[7].

2.-Los sistemas formales pueden ser utilizados por las ciencias sociales, pero no necesariamente éstas deben justificarse por aquellos[8].

3.-Las ciencias sociales pueden llegar a ser formalizadas, pero no son independientes del contexto ni están libres de la historia. Están fundadas en prácticas humanas. Tales prácticas no son ellas mismas atemporales, eternas o inmutables.

4.-Las ciencias sociales no están en un estado semejante a la física antes de Newton, por lo tanto no debemos esperar la formulación de un conjunto de leyes newtonianas de la mente y de la sociedad[9].

5.-"El hecho de que las ciencias sociales estén alimentadas por la mente es la fuente de su debilidad en comparación con las ciencias naturales. Pero es también precisamente la fuente de su fuerza"[10].

6.-Existe una especie de "fatiga" en ciertas teorías epistemológicas, que fueron revolucionarias en su momento, pero que pierden actualidad, en función del dinamismo constante que se registra en el campo del saber positivo.

Podríamos concluir entonces que la reflexión autónoma sobre las ciencias sociales requiere una "ruptura meta-epistemológica", aunque para tal ruptura no estén dadas las condiciones de posibilidad. Ese requerimiento queda hoy en suspenso para un pensamiento futuro.

NOTAS

1. "Sólo hay un medio de hacer avanzar la ciencia y es contradiciendo la ciencia ya constituida, que es como decir cambiando su constitución", BACHELARD, G., *La filosofía del no*, Amorrortu Editores, Bs. As., 1978, p. 30.

2. El tema del corte a nivel de la *episteme* que posibilitó el advenimiento de las ciencias sociales es tratado por M. FOUCAULT en *Las palabras y las cosas* y en *Arqueología del saber*, textos editados por Siglo XXI, México, 1977, el primero, y Madrid, 1984, el segundo.

3. Ver FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, especialmente conferencias IV y V.

4. Concepto trabajado por FREUD, S. en varios textos, entre ellos citaré *El malestar de la cultura* y *El yo y el ello*, (*Obras completas*), Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

5. Desarrollo esta noción en un texto escrito con M. HELER, *El conocimiento científico, hacia una visión crítica de la ciencia*, Eudeba, Bs. As., 1986, cap. IV, apartado I.

6. Ver NAGEL, E., *La estructura de la ciencia*, Paidōs, Barcelona, 1981, cap. XIII.

7. Planteo expuesto por ORTOLI Y PHARABOD en *El cántico de la cuántica*, Gedisa Barcelona, 1985.

8. Ver FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, cap. XX.

9. SEARLE, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985, pag. 85.

10. *Ibid.*, pag. 96.

Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas

Estela Fernández de Amicarelli
Adriana Arpini de Márquez

La Historia de las Ideas representa, desde sus primeras formulaciones, el esfuerzo más seguro para afirmar la autenticidad y originalidad de la filosofía de nuestros países y, en general, de la filosofía latinoamericana.

Uno de los primeros intentos más serios y orgánicos en este sentido fue el realizado, hacia 1940, por José Gaos, a través de los Seminarios para el estudio del pensamiento en los países de lengua española, por él dirigidos.

Gaos presenta el problema de la Historia de la Ideas en la primera parte de su obra *En torno a la filosofía mexicana*; allí establece la relación de las ideas con la filosofía y el pensamiento.

La filosofía, como conjunto de ideas filosóficas en sentido estricto, queda abarcada por el pensamiento, que además comprende todas las ideas de las ciencias humanas. La Historia de las Ideas incluye tanto a la historia del pensamiento como a la historia de la filosofía.

Con el objeto de lograr una valoración justa de la filosofía mexicana, Gaos realiza una revisión crítica de la Historia de las Ideas en México.

¿En qué sentido es posible una Historia de las Ideas? Para resolver esta cuestión Gaos apela a la noción de "idea" explicitada por Ortega y Gasset, de quien se reconoce discípulo. Tal Historia es posible, no en el sentido de las ideas abstractas, fantasmas carentes de historicidad; sino en el sentido de las efectivas ideas, inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones de los hombres y las comunidades en sus circunstancias[1].

Resolver los problemas de la posibilidad de la Historia de las Ideas y de la originalidad de la filosofía en México, depende, para Gaos, de considerar a la Historia de las Ideas como parte de la Historia humana en su totalidad, tomando la ideas en el sentido concreto de Ortega.

Si bien Gaos se ha valido de la noción de "idea" desarrollada por su maestro, se advierte un progreso y un enriquecimiento de la cuestión acerca de la Historia de las Ideas, en la medida en que el español "transterrado" destaca la **historicidad** de las ideas. De modo que, no sólo se comprende el presente por el pasado y se anticipa aun el futuro en virtud del presente y el pasado, sino que además --y en esto consiste la novedad de Gaos-- la interpretación del pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes, y el pasado y el presente pueden, a su vez, ser comprendidos de acuerdo con los futuros previstos. "El pasado histórico no es inmutable. Porque no es absolutamente pasado. Porque si lo fuera no tendría realidad alguna... su presencia en el presente consiste parcialmente en estar constituido parcialmente por el presente mismo. Por ello muda con éste[2]." El pasado se ofrece como texto para ser leído desde cada presente y aun desde cada futuro proyectado, y por cada sujeto individual o social. Por eso la Historia (con mayúscula) se escribe en y por el presente actual de la historia; y al mismo tiempo el presente cobra conciencia plena en y por su Historia.

La Historia tiene historicidad porque la historia cotidianamente vivida es histórica. Esto conduce a Gaos a radicalizar el perspectivismo orteguiano; dicha radicalización se cumple en tres momentos: 1.- cada presente mira hacia el pasado con nuevos ojos; 2.- dentro de cada presente, cada individuo aporta una nueva perspectiva; 3.- cada individuo puede modificar su punto de vista en distintos momentos de su vida. Pero además, este complejo perspectivismo se multiplica en cada una de las tres instancias temporales. De modo que las distintas perspectivas, desde las cuales es posible comprender el pasado, le otorgan a éste, en cada caso, su consistencia y su verdad.

Para Ortega, en cambio, cada perspectiva individual es un punto de vista, desde el cual puede develarse la verdad del mundo. La perspectiva organiza y jerarquiza el universo[3]. Se trata de evitar tanto el racionalismo puro, como el relativismo y el escepticismo, subrayando la verdad esencial de la historia, que es descubierta desde las distintas perspectivas.

Gaos, por su parte, al radicalizar el perspectivismo supera la visión dogmática acerca de la verdad del pasado. Este no es auto-consistente; es el sujeto quien desde su presente cirscunstancia comprende el pasado y, al hacerlo, le otorga su verdad. "La Historia

no ha sido... ni debe ser..., so pena de no ser Historia, sino la personal visión de la esencia del personal pasado, esencial integrante de la esencia de la propia personalidad presente"[4].

¿Cuál es, entonces, la finalidad de una Historia de las Ideas? Para Gaos, hacer una Historia de las Ideas es imperativo, pues la realidad de las ideas del pasado depende de cómo sean comprendidas por la Historia que en el presente se haga de ellas. La posibilidad de una filosofía mexicana, de su originalidad o peculiaridad, depende de una Historia de la filosofía mexicana, enmarcada en una Historia de las Ideas capaz de hacerle justicia.

Ahora bien, en relación con el perspectivismo, cabe preguntarse: ¿cuál es el alcance del sujeto para Gaos? ¿cómo debe entenderse la "propia personalidad presente"? La falta de una respuesta clara hace que el planteo sea propenso a caer en un individualismo extremo, en conflicto con el problema de la mexicanidad.

El sujeto

Las ideas no sólo remiten a un objeto o tema sobre el cual versan, sino también a un sujeto: el autor y su circunstancia, integrantes, a su vez, de la circunstancia de las ideas mismas. Por otra parte, la actividad de historiar las ideas es realizada por un sujeto, también condicionado circunstancialmente por sus prejuicios, intereses, simpatías, conocimientos previos y valoraciones, a partir de los cuales entra en diálogo con el sujeto cuyas ideas se propone historiar. Se entabla de esta manera una relación activa, en la cual el sujeto historiador, al mismo tiempo que interpreta lógica y axiológicamente el pasado, le otorga sentido desde su presente. Por otra parte, cuando se trata de historiar las ideas filosóficas mexicanas --tal la preocupación de Gaos-- entonces, "el mexicano" y "lo mexicano" constituyen, al mismo tiempo, el objeto y el sujeto de esa filosofía (esto se hace extensivo a todas las filosofías nacionales y a la hispanoamericana en general).

Es necesario, desde la perspectiva gaosiana, realizar una revisión crítica de la forma de abordar "lo mexicano" y "el mexicano", pues al tomárselos sólo como objetos susceptibles de una descripción fenomenológica, no se supera la dependencia de lo metodológico respecto de lo ontológico, ni se logra una visión crítica de los problemas del esencialismo. La historicidad de lo humano parece oponerse a la existencia de esencias inmutables. Sin embargo, también

el historicismo y el existencialismo presentan una aporía, pues en la medida que trabajan con conceptos tropiezan con los límites esencialistas.

Las aporías de los esencialismos y los existencialismos son superadas críticamente por Gaos al considerar la esencia, no como una entidad ontológica inmutable, sino como un ideal que orienta la existencia concreta en los tres momentos del tiempo, y que es modificado, a su vez, por obra del mismo existir. "Tener que ir haciéndose a sí mismo teorizando, en parte sobre sí mismo, ...implica la dualidad dinámica de una realidad valorada de insuficiente y un ideal valorado de suficiente-relativamente: aquella realidad empuja hacia más allá de ella; el ideal tira hacia él"[5].

Toda Historia entraña una filosofía, toda filosofía se da en el seno de una circunstancia histórica. Existencialismo e historicismo en Gaos, son entendidos como confección recíproca de la propia esencia individual y colectiva. El sujeto no es un todo cerrado en sí mismo, sino que siempre y de antemano se halla inmerso en esferas crecientes de circunstancias colectivas e históricas.

La noción de "circunstancia" también es tomada por Gaos de su maestro; aunque es posible encontrar distintas connotaciones en el tratamiento que cada uno de ellos le da. Ortega entiende por "*circum-stantia* las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor"[6].

Gaos, por su parte, al considerar el universo constituido por esferas de circunstancias de generalización creciente en torno a los individuos, acentúa lo humano histórico frente "a las cosas mudas".

Es posible señalar aspectos positivos en la consideración gaosiana de la circunstancia. Por una parte, se aleja del eidetismo y del ontologismo, pues no se habla de esencias ya dadas, sino de la confección existencial de la esencia individual o nacional como *ethos* particular y colectivo. Además, la actividad creadora de la esencia --mexicana-- no supone deshacerse del pasado, sino asumirlo desde el presente en vistas del futuro proyectado. No se trata, entonces, de partir utópicamente desde cero; al contrario, se propone una utopía en sentido positivo, según la cual lo nacional es un **futuro** que se construye dialécticamente en cada presente. La mexicanidad es una esencia en confección al margen de cualquier modelo. Yace, en el fondo una consideración de la filosofía, según la cual la esencia es mediada por la actividad teórico-práctica creadora del sujeto mismo.

Sin embargo, desde el punto de vista teórico, la visión espacializada de la circunstancia, como sucesivas esferas concéntricas, va ampliándose a partir del individuo hasta saltar a la unidad absoluta del universo, límite último y abstracto de un circunstancialismo que, en este punto, pierde su carácter histórico-concreto.

La esfera inmediata al historiador está constituida por los factores individuales (prejuicios, intereses, simpatías), que condicionan su perspectiva. Rodean a ésta, en orden creciente, las circunstancias de lo nacional, lo continental, lo cultural; cuya caracterización en bloques homogéneos no permite vislumbrar la diversidad social y la conflictividad propia de cada esfera y de sus influencias recíprocas. ¿De qué manera, entonces, la conflictividad social condiciona la perspectiva del historiador y es asumida por él? No hay en Gaos una profundización en este sentido. Los factores individuales son los condicionantes más fuertes de la perspectiva del historiador, y no se ve claramente cómo están, a su vez, condicionados por lo social y nacional.

Gaos avanza en la superación del individualismo al plantear "lo mexicano" y "el mexicano" como sujeto colectivo, pero al privilegiar como instrumento de análisis la noción poco ajustada de circunstancia, no alcanza una superación definitiva de aquél.

Desde el punto de vista metodológico, se plantea para el historiador otra dificultad, la de recorrer las sucesivas esferas concéntricas sin caer en una mera descripción fenomenológica, cuestionada por Gaos.

El método

La interpretación gaosiana es una radicalización del historicismo que entiende la Historia como recreación del pasado y creación del presente y del futuro; de ningún modo como reducción de la historia viva al orden discursivo de un sistema. Se pone de manifiesto la presencia del sujeto que, haciendo la Historia, hace la historia. De ahí la preeminencia que Gaos otorga al método (mediación del sujeto) sobre la intención de mostrar un presunto sentido único de la historia.

El sujeto historiador actúa en los tres momentos del método propuesto por Gaos: invención de textos, análisis de los mismos y articulación de la Historia.

El primer momento es el de la selección de las fuentes, considerando como tal toda expresión de ideas que pueda ser conocida; esto lo realiza el historiador desde un determinado punto de vista y con determinados intereses, de modo que los textos no sólo son seleccionados sino inventados por él. En el análisis el historiador entabla un diálogo con las ideas, su sujeto y su circunstancia, sin desprenderse de la propia subjetividad, con el imperativo de ser consciente de ella y estar dispuesto a modificar su punto de vista si así lo impone el nuevo saber. El momento de la articulación consiste en una síntesis de grado superior, en que el historiador reconstruye la historia.

Evidentemente la Historia de la filosofía no puede reducirse a la exposición sistemática de las ideas abstractas y sus relaciones. El lema de Gaos es "no fenómenos, sino problemas"; y este cambio en el modo de considerar los objetos implica un cambio en el método: en lugar de la actitud contemplativa "una resuelta **actividad práctica**, y **poética**, en el sentido de una resolución efectiva de problemas, creadora del sujeto mismo de los problemas, del mexicano, y en este sentido **ética**"[7]. De ahí que el método no sea el eidético-fenomenológico, sino el histórico-existencial, que entraña el compromiso y responsabilidad del filósofo. La originalidad de una filosofía se encuentra en estrecha relación con su carácter nacional, sin que esto signifique perder de vista lo universal.

El motivo de la negación de la originalidad de la filosofía mexicana está dado por la actitud de menosprecio hacia la propia cultura debida a la dependencia cultural de Hispanoamérica respecto de Europa. Esto se plasma en el uso acrítico de categorías de la filosofía europea para el estudio e historización de la filosofía mexicana que Gaos llama "imperialismo de las categorías"[8]. La filosofía mexicana posee "originalidad relativa", que sólo podrá descubrirse si se parte de la formulación de categorías autóctonas[9]. Esta formulación crítica de categorías tiene su razón de ser en el hecho de que el sujeto, aún en los momentos de máxima receptividad, es activo[10].

* * *

La actitud crítica de Gaos ante los supuestos de la historiografía permite, siguiendo su ejemplo, actualizar críticamente sus aportes para nuestra Historia de las Ideas.

Tiene vigencia la enseñanza gaosiana acerca de la necesidad de recuperar y revalorar el pasado desde el presente histórico, evitando así, las formulaciones ahistóricas que pretenden partir de cero.

La preocupación que cimienta la reflexión gaosiana es la de constituir una filosofía hispanoamericana original, como autoafirmación. Dentro de esta orientación se hace patente la relación epistemológica entre el hecho de historiar ideas y la pregunta por el hombre que está detrás de esas ideas, el cual es reconocido en su originalidad como hombre pensante y creador. Frente al historicismo tradicional y al circunstancialismo orteguiano, la novedad de Gaos radica en la afirmación del sujeto[11].

Sin embargo, la noción de sujeto queda vinculada en Gaos a una noción de circunstancia, la cual es necesario reformular, teniendo en cuenta que el análisis de la diversidad de lo nacional (mexicano, argentino, etc.) debe realizarse desde una comprensión del sujeto reveladora de la conflictividad social, económica, política. Evitando, así, el riesgo de cancelar el problema de la dependencia cultural sólo en términos de emancipación mental.

Además, el aporte gaosiano en cuanto al método permite: en lo relativo a la invención de las fuentes, ampliar la noción de texto y abrir fecundas posibilidades para nuestra Historia de las Ideas; en lo que respecta al imperativo de una categorización autóctona, apreciar lo nuevo de nuestra cultura.

En la fecundidad de la reflexión de Gaos se halla el germen de su propia superación.

NOTAS

1. ORTEGA Y GASSET, José. "Ideas para una historia de la filosofía", Prólogo a BRÉHIER, Emile. *Historia de la filosofía*. Trad. de D. Nañez, Buenos Aires, Sudamericana, (2º ed.) 1944. T. I.

2. GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial, 1980. (p. 70).

3. Cfr. Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo*, capítulo "La doctrina del punto de vista".

4. GAOS, J. *Op. Cit.* artículo: "Crisis y porvenir de la ciencia histórica". En este artículo Gaos hace suya la contracrítica que E. O'Gorman dirige a la crítica vulgar contra el historicismo.

5. GAOS, J., *Op. Cit.*, (p. 100).

6. ORTEGA Y GASSET, J. *Mediataciones del Quijote*, en *O.C.* tomo I, Madrid, Revista de Occidente, (3º ed.), 1953. (p. 309).

7. GAOS, J., *Op.Cit.*, (p. 93).

8. Cfr. GAOS, J., *Op.Cit.*, (pp. 34 y 35).

9. "Autóctono" no es entendido aquí como lo telúrico irracional, sino como aquellos factores de tipo histórico-cultural que configuran la idiosincrasia nacional.

10. En este sentido propone Gaos las siguientes categorías: importación desde fuera y desde dentro, importación electiva, inserción en lo nacional y de lo nacional, importación aportativa.

11. Es demasiado obvio a esta altura aclarar que no se trata de un sujeto puramente racional como el de la subjetividad moderna.

Fichte y el idealismo moderno

Rodolfo Gómez

Para Fichte, sólo el hombre idealista profesa una genuina filosofía. El idealismo no constituye un rasgo atributivo, circunstancialmente diferenciador y controvertible, entre las diversas manifestaciones del saber que se arrogan condición filosófica. Es, por el contrario, su determinación esencial; no dejando margen alguno para especificaciones derivadas o características tangenciales. En efecto, no hay tratado discursivo capaz de ocultar las falacias en que se sustentan las convicciones del hombre dogmático. El idealista pone al descubierto la inconsistencia e ingenuidad del realismo, que conforma la índole común de sus premisas teóricas[1].

Estas consideraciones cobran significado en el contexto de la profusión anárquica de argumentaciones y contra-argumentaciones, que caracteriza la época en que Fichte se incorpora públicamente, desde la cátedra y con sus escritos, en la polémica de los kantianos sobre el kantismo. En su recensión del *Enesidemo* de Schulze[2], Fichte toma partido a favor del intento de Reinhold, consistente en proporcionar un criterio fundante y supremo del idealismo trascendental. Fichte advierte que un fundamento de tal magnitud, permitiría la elaboración de una doctrina de la ciencia; es decir, una investigación del principio por el cual se explique y justifique la esfera total del saber. Sin embargo, no comparte la prerrogativa conferida por Reinhold a la facultad de la representación. En efecto, la articulación de facultades cognoscitivas, reunidas en el seno de la conciencia representativa, es para Fichte insuficiente, si reparamos en el propósito de echar las bases explicativas de la ciencia; pues subsiste la ignorancia acerca del fundamento de la representación misma. Además, somete la conciencia a una pasividad que la torna indiferenciable de la experiencia, a la cual, supuestamente, proporciona su razón de ser. Al respecto, previa enmienda de una objeción aducida por "Enesidemo", la hace suya[3]; a pesar de las reservas que le inspira su escepticismo de ascendencia humeana. Retoma lo observado por el personaje de Schulze para aclarar que la *Refutación del idealismo*, efectuada por Kant en la *Crítica*, está, sobre todo, dirigida al meditar problemático de Descartes. A

Fichte le interesa destacar la vigencia de la *Refutación*, vigencia que estriba en su aplicación a los conceptos esgrimidos en la teoría de Reinhold. Ocurre con la **representación** que, como la evidencia metafísica del *cogito*, en su doble condición de conciencia reflejante y reflexiva, presupone, subrepticia y acríticamente, la alteridad empírica del mundo físico.

El principio general del ser y del conocimiento es, para Fichte, el yo, despojado de connotaciones sustanciales y entendido según el modo de acción originaria (*Tathandlung*) en que se manifiesta a la intuición intelectual. A la espontaneidad absoluta de la autoconciencia, corresponde remitir la condición de posibilidad de toda experiencia. La noción de experiencia en Fichte ofrece ya un indicio de importancia acerca de cómo, la primacía que en Kant ostenta la razón práctica respecto del conocimiento teórico, alcanza una magnitud absoluta. En la *Primera introducción* afirma: "se llama experiencia al sistema de las representaciones interiores o exteriores acompañadas del sentimiento de necesidad"[4]. Asimismo, tenemos constancia de representaciones "acompañadas del sentimiento de libertad"[5], por ejemplo, la imaginación y la voluntad. Ahora bien, sólo puede consignarse el valor fundante de la subjetividad, porque su saber de sí, atestigua su existencia. El testimonio autoconciente confirma la naturaleza activa del yo. Tal actividad, expresión plena de la libertad, encierra, sin embargo, necesidad. Por ello es "totalmente independiente de todo libre albedrío"... "tornándose en un producto de la necesidad práctica"[6]. En la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, leemos: "Yo debo, en mi pensar, partir del yo puro y pensar a éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas"[7]. El no-yo es puesto por el yo como la resistencia que, a la vez que limita la libre propagación de la conciencia, propicia la persistencia de su dinamismo. El saber de sí del yo, en cuya virtud se reconoce como agente productor del dualismo yo-objeto, autoriza a entrever una instancia omnicomprensiva de la polaridad señalada. Mediante el saber de sí, el yo deslinda la dimensión originariamente activa (de la cual posee un conocimiento intuitivo puro), del yo que es colocado, en un enlace forzoso, frente al no-yo. La necesidad de tal conexión revela, con inequívoca elocuencia, la condición finita del hombre. Partiendo de un *cogito*, volitivo por antonomasia,

siempre se volverá a él sobre la base de la mediación de su propia experiencia. Experiencia que entraña la circularidad dialéctica de una libertad en permanente y necesaria expansión.

La tesis fichteana implica la consumación, natural e inexorable, de la inversión copernicana que instaura el principio kantiano del yo trascendental. Pero tal inversión involucra un proceso de gestación, que se corresponde con la filiación del idealismo moderno. Aludimos al *cogito* cartesiano tanto como, si se quiere, al espiritualismo subjetivo de Berkeley.

La envergadura del planteo requiere detalladas precisiones, de las cuales no podemos dar aquí más que una sucinta indicación.

El criticismo, desde Bacon y Descartes, constituye el signo, históricamente identificatorio, de la filosofía moderna. Empirismo y racionalismo expresan una antinomia gnoseológica, que se desarrolla por encima de esa orientación común. La disyuntiva sobre la procedencia, sensible o apriorística, del conocimiento no altera el sesgo crítico-idealista de ambas corrientes del pensamiento moderno. El problema, que en verdad se debate, en torno de la pregunta sobre la fuente de la cual la conciencia toma sus contenidos, apunta a la determinación de la objetividad. El *Novum organon*, como el *Discurso del método*, signan la peculiaridad antidogmática del emergente idealismo. Lo confirma el rechazo, sin concesiones, a supuestos consagrados por una ontología secular, que estipula, en términos paradigmáticos e inapelables, la autosubsistencia de las cosas. La nueva filosofía, por el contrario, sólo atribuye realidad a lo único ya poseído, a saber: las ideas representadas en la conciencia. Aunque no es el caso de que, por ello, se excluya sin más, la posibilidad de que las ideas provengan y concuerden con un hipotético mundo externo e independiente. Justamente, de eso se trata, cuando se atiende al terreno en el cual se expone la disparidad de aquellas concepciones. De todos modos, sea cual fuere --metafísica o no-- la índole de las reflexiones sobre dicho tema, el idealismo referido consiste en que sus respectivos pronunciamientos se autocondicionan, por igual, en los límites de la representación.

No obstante, el mentado idealismo no anula diferencias de gravitación. El criticismo, en sentido estricto, tipifica al empirismo inglés. La negación del innatismo, con Locke y la teoría de la creencia, en Hume, expresan hitos decisivos, en la profundización de un riguroso y consecuente antidogmatismo. El mérito de su aporte

mereció el reconocimiento de Kant, quien, en la misma medida, acusó el costo de sus implicaciones escépticas, reñidas con la estructuración de una legítima epistemología.

Ahora bien, por su parte, el idealismo de raigambre cartesiana, a pesar del ahistoricismo del cual presume, encierra aún la pervivencia de nociones y propuestas, caras al realismo tradicional. Igualmente, tales defectos no son óbice para un enfoque optimista. Pues, desde una ponderación de cuño kantiano, cabría rescatar del intelectualismo, el hecho de que, en sus inicios y hasta Leibniz, el designio de su filosofar resida, como lo resume un lema del primer párrafo de la *Primera meditación metafísica*, en "empezar desde los fundamentos para establecer algo firme y constante en las ciencias".

En el panorama bosquejado, la impronta del "yo pienso" kantiano se erige en la instancia que clausura y supera las vacilaciones del idealismo moderno. Volvamos a Fichte.

La naturaleza trascendental del criticismo kantiano es incompatible con la intuición intelectual. Contrariamente, llama la atención que sea el criterio formal por el cual se accede al *cogito* fichteano. Nos hallamos ante la conjunción de un precepto del método cartesiano y un contenido filosófico (la conciencia aperceptiva), perteneciente al idealismo de Kant. Para Kant, la intuición está referida a un ser sensible, sin el cual, ningún conocimiento es posible. De no ser así, habría que atribuir a la razón el poder de crear objetos mediante meros conceptos. El carácter espectral de la "cosa en sí", se halla en la base de la inflexible posición de Kant. También para Fichte la "cosa en sí" es una noción ficticia e irracional. El ser es, en todos los casos, necesariamente sensible. Lo cual no significa que un tal ser, exista efectivamente. Entonces, la reivindicación que la *Doctrina* fichteana hace de la intuición intelectual no se refiere al ser, sino al actuar, propio del yo.

"¿Cuál es --pregunta Fichte-- en dos palabras, el contenido de la doctrina de la ciencia?", a lo cual responde: "éste, la razón es absolutamente autónoma; es sólo para sí; pero para sí es también sólo ella. Por lo tanto, todo aquello que ella es, tiene que estar fundado en ella misma"[8]. La razón prescinde de toda experiencia, a la par que la explica y fundamenta. Cabe, entonces, atribuirle a la *Doctrina*, la connotación propia del idealismo trascendental[9]. Respecto del contenido de la filosofía kantiana, Fichte subraya el pasaje de la *Crítica* en el que se afirma la subordinación de toda

multiplicidad intuída en la representación, a la primitiva unidad de la apercepción. Fichte concentra en una expresión la excepcional jerarquía del "yo pienso"; únicamente dice: "yo soy el pensante en este pensar"[10]. La naturaleza del yo es expuesta por el propio Kant, cuando --observa Fichte-- afirma: "yo pienso es un acto de la espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad"[11].

El concepto del yo puro o autoconciencia condiciona la posibilidad de toda representación. Existe, por lo tanto, una remisión a la autopercepción en una y otra de las elaboraciones del idealismo trascendental. El paralelismo de ambas filosofías permite, según Fichte, atribuir a Kant la conformación, implícita y embrionaria, del idealismo instituido por su *Doctrina*. Sin embargo, debe reparse en el hecho de que Kant distingue entre "condicionamiento" y "determinación". Si bien, para Kant, el yo condiciona la objetividad de lo representado en la representación; la determinación, es decir, el contenido fenoménico, procede de la realidad externa al yo. Por el contrario, sostiene Fitche, en la *Doctrina* el condicionamiento es absoluto, puesto que se manifiesta, a la vez, como factor causal único de toda materia de conocimiento. La realidad tiene su asidero transfenoménico en el para sí autoperceptivo. No existe fundamento alguno exterior al yo. En el despliegue de su actuar creador, él mismo se pone como lo contrario de sí, como el no-yo. Ello favorece la comprensión del nexo entre el saber del saber teórico y el primado incondicional de la libertad. En Fichte se da una peculiar unidad entre la autonomía práctica del yo y la materia del conocimiento que, producida desde el seno de la conciencia, conserva la condición específica de los datos experienciales objetivos. En el saber de la únidad práctica, en que se funda la distinción sujeto-objeto, se revela el carácter aparente de la misma. Constituye el momento sintetizador de una seudo antinomia y, consecuentemente, la efectiva extinción de los residuos realistas-dogmáticos que impedían una adecuada interpretación del idealismo trascendental. Según Fichte, el "yo pienso" kantiano posee la clave de la tesis central de la epistemología de su *Doctrina*. Aún más, Fichte juzga que su teoría contituye un espontáneo ahondamiento del criticismo kantiano. Considera que la proyección de su propio idealismo, lleva a cabo el ordenamiento sistemático de lo "pensado" por Kant, en virtud de lo cual, el racionalismo crítico conquista sentido y coherencia.

Para Fichte, la libertad del yo es absoluta porque en él se encuentra el principio determinante de todo ser[12]. Sólo porque la experiencia, en la multiplicidad de sus manifestaciones, es ontológicamente reductible a la actividad representativa, virtual y teleológicamente universal, puede hablarse con derecho de un efectivo primado de la razón práctica. Frente a la previsible objeción de los kantianos que se atienen a los párrafos de la *Crítica*, en los cuales, sin ambiguedad alguna, se señala el origen empírico de las representaciones, Fichte contesta mediante preguntas, cuyo estilo delata el fin de poner de manifiesto su dominio de la filosofía kantiana y del asunto particular que se discute. Así, replica con un no, preguntando: "¿Ha dado realmente Kant por fundamento a la experiencia, en cuanto contenido empírico, algo distinto del yo?"[13]. Inclusive, el hecho de que para Kant, la aplicabilidad de las categorías, en especial, la de la causalidad, se restrinja al dominio de los fenómenos, lo confirma. Y ello es así, por cuanto el concepto de fenómeno, implica lo que es ya para nosotros y en nosotros. De igual manera, el nóumeno, en que radica la "cosa en sí"; no es concebible, desde un punto de vista subjetivo, sino como "algo agregado por nuestro pensar al fenómeno"[14].

Conclusiones

La reducción total del ser a la autoconciencia que, simultáneamente, se manifiesta a la intuición intelectual como un principio esencialmente activo, le posibilita a Fichte descubrir el fundamento de la representación, que estaba ausente en la teoría de Reinhold. La propuesta fichteana logra, por ese camino, satisfacer un trascendentalismo que anticipa, aunque sólo en el campo de la subjetividad, la dimensión absoluta del idealismo hegeliano. Al respecto, estimamos que tal conquista importa el sacrificio de requisitos teóricos esenciales del idealismo crítico de Kant. No obstante, ello no contaría, si no fuera por la circunstancia de que Fichte, partiendo de Kant, considera a su *Doctrina de la ciencia* como el acabamiento, intrínsecamente consecuente, de aquella filosofía.

En Kant, sin intuición sensible no hay síntesis; si no hay síntesis, el concepto de representación fenoménica se autodestruye, o bien, expresa una idea ajena a la filosofía kantiana; a su vez, sin representación, el yo aperceptivo carece de contenido. Ahora bien, si,

como sostiene Fichte, el yo produce el objeto de la representación, (lo cual, es muy diferente a decir que lo **constituye**, es decir, hace posible su valor objetivo) entonces, puede afirmarse la legitimidad de una conciencia aperceptiva y, en un grado máximo, trascendental. Una subjetividad trascendentalmente **creadora** de la realidad, suprime, en indefinidas etapas de sucesión, los renovados inconvenientes que le impone la experiencia. Ningún límite es otra cosa que una resistencia transitoria. O sea, se ingresa en el reino de la libertad absoluta, con una fuerza equivalente a la debilidad del criticismo que, fatalmente, se derrumba.

Muy distinto es el rumbo que adquiere el pensamiento kantiano, desde la perspectiva de los "neokantianos". Estos revalorizan a Kant destacando el criticismo, en detrimento del aspecto trascendental. La situación es inversa a la anteriormente señalada; se subestima el orden nouménico-inteligible y se resalta el aporte que ofrece una gnoseología, férreamente circunscripta en los límites de la experiencia.

En nuestra opinión, desde una ubicación abarcadora de la filosofía kantiana, la separación de aspectos medulares de su sistema, consistente en destacar o la dimensión trascendental o el sentido crítico de su racionalismo, implica una mutilación que deforma, hasta tornar inconcebible la teoría original.

Conocer nuestra capacidad del saber apriorístico, no significa para Kant, como pretende Fichte, hipostasiar el alcance explicativo del "yo pienso", al extremo de aniquilar la autarquía del dato empírico. Pues de esa manera, el yo convierte a sus representaciones en productos libres de la subjetividad; perdiendo, por consiguiente, su condición de **representaciones**. Asimismo, el orden esquematizado de la experiencia en general y de sus objetos, es transferido al plano exclusivo de la libertad. Esta no resulta ya de una razón pura a la cual se le reconoce un uso práctico; pues, la distinción entre tales facultades ha sido disuelta. Toda la razón es ahora práctica; quedando reducida la dimensión teórica, al mero saber intuitivo que el yo tiene de su peculiar naturaleza activa.

El defecto contrario, por el cual no se sabe valorar el real alcance del primado de la razón práctica, implica desconocer el interés ético-metafísico que prevalece en los objetivos explícitos del criticismo trascendental.

Tal riesgo está, como se ha indicado, en los antípodas del idealismo fichteano que, a la luz de una ponderación intrínseca, se revela contundente e irrecusable. Respecto de su declamado kantismo, éste pareciera constituir el esbozo de una excepcional circunstancia histórico-filosófica. La apropiada para el alumbramiento de una configuración inaugural, en el curso del idealismo de ascendencia moderna; pero que ya se presenta con la fisonomía contemporánea, propia del romanticismo.

NOTAS

1. Según Fichte, todo conocimiento implica la experiencia, cuyos elementos constitutivos son la **cosa** y la **inteligencia**. La diferencia entre **idealismo** y **dogmatismo** reside en que aquél privilegia a la inteligencia y éste a la cosa. Ver: Fichte, *Première introduction à la doctrine de la science*, III, p. 247, en *Oeuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, París, J. Vrin, 1980.

2. Fichte, *Reseña de "Enesidemo"*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1982.

3. *Cfr. ibid.*, pp. 83-84.

4. *Primera introducción..., op. cit.*, I, p. 246.

5. *Ibid.*, p. 245.

6. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Leipzig, F. Meiner, 1920, V, p. 50. (Separata de la *Segunda Introducción* de Fichte, de una publicación que incluye también la *Primera Introducción* y el *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*).

7. *Ibid.*, p. 51.

8. *Segunda introducción..., op.cit.*, VI, p. 58.

9. *Cfr. Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 59.

11. *Segunda introducción...*, *op.cit.*, VI, p. 60.

12. Cfr. Fichte, *El concepto de la teoría de la ciencia (De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801)*, trad. Pedro von Haselberg, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, parágr. 8, pp. 29-30.

13. *Segunda introducción... op.cit.*, VI, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 66.

Criterios de justificación ética

Marcelo Gutierrez Brida

En un pasaje notable[1], Kant asegura que incluso el caso en el que una persona con declaradas intenciones asesinas se presentara en nuestra casa y nos preguntara si en ella se esconde nuestro amigo, si él estuviera allí, estaríamos obligados a decir la verdad, aun cuando ello implique la posibilidad de que el asesino lleve a cabo su propósito. Kant justifica esta opción que puede parecer poco agradable, a través de la distinción entre injusticia y perjuicio: si mi amigo fallece a consecuencia de mi declaración verdadera, no he cometido injusticia, esto es, no he faltado a ninguna norma, sino que se ha producido un perjuicio, sin que ello desfigure la ley ni la ética. Naturalmente, mi amigo no tendrá por qué sentirse mejor al saber que el perjuicio ocasionado por mi declaración no constituye una injusticia.

Pero más allá de este ejemplo concreto, obstinadamente cruel, el texto nos sugiere dos problemas en torno de la justificación de la mentira: a.- la **posibilidad** de mentir sin contravenir normas éticas (es decir, la existencia de excepciones a la regla de veracidad) y b.- el **deber** de mentir sin destruir el derecho ni contravenir la regla de veracidad (es decir, la formulación de un principio ético de mendacidad). En lo que sigue haremos algunas observaciones en favor de este primer problema, que nos fueron sugeridas por el modo en que Ricoeur considera los motivos de la acción y el principio kantiano de universalización.

Sucede que con los puntos de partida de la ética kantiana se introduce una conflictividad normativa que parece insuperable, a la vez que la solución de casos como el recién mencionado no resulta atractiva. Pensamos que esto ocurre por dos razones: a.- la vocación kantiana de principios incondicionados, como única formulación válida de principios éticos, y b.- el principio de universalización de la máxima como único criterio positivo de la aceptabilidad moral de la misma. Esta conflictividad adquiere su verdadera dimensión no ya en el ejemplo que mencionamos, sino cuando dos máximas han sido elevadas a la categoría de principios éticos, luego de haberse sometido ambas al

principio de universalización y haberlo superado exitosamente. Así, por ejemplo, el enfrentamiento entre el deber de cumplir las promesas y el de decir la verdad constituye un ejemplo cabal de este conflicto; el mismo podría ponerse de manifiesto cuando el agente moral al ser interrogado, acepta decir toda la verdad: bien puede ocurrir que ante una pregunta, si digo la verdad falto a la promesa empeñada previamente de guardar un secreto y si cumplo esta promesa entonces falto a la verdad. Se podría argüir que ante una pregunta tengo la opción de no responder y mantener así la promesa al mismo tiempo que no faltaría a la verdad; pero no es así, porque el juramento por el cual me comprometí a decir la verdad equivale a la promesa de que todo lo que diga sea verdadero y además el compromiso de declararlo públicamente; esto es a todas luces contrario a "prometo no revelar tu secreto", juramento que había confiado previamente a mi amigo.

Este conflicto, inevitable en términos de la ética kantiana, parece poder superarse si adoptamos otro punto de vista representado por las siguientes tres condiciones: a.- la posibilidad de formular principios éticos en los que se especifiquen las condiciones de aplicación de la máxima en cuestión, y al hacerlo señale las posibles excepciones y las justifique. La formulación de principios éticos en enunciados hipotéticos no conspira contra la fuente del derecho, porque la universalidad de los mismos no coincide con la restricción que imponen las condiciones de su aplicación. Se trataría de principios de la forma "si se dan las condiciones C, entonces... ". Así, por ejemplo, en el caso de la promesa tendríamos la siguiente formulación: "si se dan las condicones C, todo aquel que promete `x' asume la obligación de cumplir `x'"[2].

b.- El criterio de universalidad en lugar de ser el criterio positivo por el cual se admite la aceptabilidad moral de la máxima, puede ser tenido en cuenta sólo como un control sobre las normas, como lo sugiere Ricoeur[3]; de este modo, se rechaza la máxima que no puede ser universalizada, pero la universalización no basta para otorgar carácter moral a la misma. Asimismo, el por qué optamos por determinada máxima, queda fuera del campo de acción del principio de universalización; con esto pasamos al plano de la motivación desde el cual se formula el tercer criterio.

c.- Este último criterio que relaciona la aceptación de principios morales con la motivación de la acción, también nos es sugerido por Ricoeur, desde el momento en que al señalar la doble fuente de la motivación, por el cuerpo-propio y por la historia[4],

advierte en ella una capa de valores sedimentados que constituyen el horizonte de valor para el agente moral. Se trata de una constelación de valores aceptados con un grado variable de provisoriedad, a partir de los cuales la conciencia volente en cada caso toma una resolución, mientras que la conciencia moral se replantea la fundamentación de esos valores, remontando de las razones hacia las razones últimas[5]. La crítica de los valores aceptados constituye una labor que no encuentra un término final, desde el momento en que toda revisión de un valor o grupo de valores supone otros aceptados provisoriamente a partir de los cuales juzgar a los primeros. El carácter no plenamente racional de la motivación (por el cuerpo-propio), sumado a la imposibilidad de encontrar un último en el valor, torna irresoluble el problema de una fundamentación última, a la vez que mantiene cegada la naturaleza originaria de las decisiones valorativas, si bien ellas parecen constituir la fuente última de la aceptabilidad moral de ciertos principios éticos. Por eso, la aceptabilidad moral de toda norma parece requerir la asociación de un juicio axiológico al enunciado condicional de la misma.

En consecuencia, un principio ético es aceptable cuando cumple simultáneamente: a.- el **criterio pragmático** de incumbencia o restricción en su aplicación, expresado en la primera parte de su formulación condicional; b.- el **criterio formal** de no ser autocontradictorio al ser universalizado, y c.- el **criterio material** de selección valorativa, expresado en el juicio axiológico asociado.

Siguiendo estos criterios, la posibilidad de mentir, que fue uno de los problemas planteados inicialmente, significa que puedo hacerlo toda vez que no se dan las condiciones de aplicación del principio de veracidad, que además no resulta contradictoria en sí misma y, finalmente, que existe algo valioso en virtud de lo cual prefiero mentir a decir la verdad. Desde luego, no nos son desconocidas las enormes dificultades que implica la explicitación adecuada de estas condiciones, pero en esta exposición sólo nos hemos limitado a señalar la posibilidad de suplantar normas categóricas por otras condicionales, lo cual soluciona, creemos, algunos problemas planteados por aquéllas.

NOTAS

1. KANT, I "Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo", 1797, en *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias a cargo de Heinrich Maier, Berlín y Leipzig, 1923, tomo VIII, pp. 423-30.

2. HARE, R.M.: "El juego del prometer", en Ph. Foot, *Teorías sobre la ética*, F.C.E., p. 177.

3. RICOEUR, Paul: "El yo, el tú y la institución; los fundamentos de la moral: la intención ética", en *Educación y política*, Docencia, 1984, pp. 73-85.

4. Idem.: *Philosophie de la Volonté*, tomo I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950, pp. 119-120.

5. Ibidem.: pp. 71-75.

La democracia y la teoría de los valores de Alejandro Korn

Mario Heler

Me interesa vincular en este trabajo los dos temas discutidos en el Congreso que nos reune. Por un lado, Alejandro Korn entendió a la filosofía como axiología y formuló su propia teoría de los valores. Por otro lado, la democracia puede concebirse como un valor y, de esta manera, la cuestión de sus fundamentos se vincula al problema de la validez de los valores. Mi intención es preguntar por los fundamentos que la teoría de Korn puede ofrecer a la democracia entendida como un valor. Para ello mostraré primero el modo en que desde su axiología puede ser así entendida la democracia. Luego, efectuaré un análisis crítico de la fundamentación propuesta por Korn. Ambos puntos sólo podrán ser tratados aquí en forma sintética y en sus aspectos más importantes.

1. La democracia como un valor

Los valores, para Korn, son propósitos, fines de la voluntad. Son el "miraje último que flota sobre el perpetuo vaivén de su realización histórica, parcial y deficiente."[1]

Los valores son explicados, en la teoría axiológica de Alejandro Korn, como producto de la valoración de un sujeto inmerso en un medio coercitivo. La vida se desenvuelve bajo coerción. El hombre se diferencia del resto de los seres vivos por buscar liberarse de esa coerción. Es el "animal rebelde"[2]. La voluntad humana, al reaccionar frente a la opresión, inicia el proceso de liberación. La vivencia de la coerción provoca la valoración. Esta consiste en un doble movimiento. La voluntad niega, por una parte, la coacción; por otra parte, proyecta la ausencia de coerción como valor-fin. El logro de esa ausencia depende de la acción eficaz; gracias a ella se logran liberaciones parciales y progresivas.

En el hombre la vivencia de la coerción provoca la reacción generadora del valor. Pero cada subjetividad tiene vivencias y, por ende, reacciones peculiares. La valoración manifiesta la personalidad

de cada individuo, al mismo tiempo que abre la posibilidad del desarrollo de la personalidad. Los valores son, para Korn, subjetivos. Los diferentes sujetos sustentan distintos valores. Sin embargo, ello no impide la existencia de valores sociales.

La lucha del hombre por la "liberación de males empíricos" es una tarea colectiva. La cultura es creada en esta tarea; es la obra continuada de generación en generación. Si bien todo valor depende de la reacción de un individuo, son aceptados por los demás miembros del grupo, por acción del instinto gregario y el "espíritu rebañego". Los miembros de una comunidad se identifican y apropian de valores surgidos en el "ambiente común" donde viven. Reconocen a estos valores como resultado de valoraciones propias.[3]

Korn especifica tres tipos de coerción. En relación con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo, el hombre encuentra obstáculos al desarrollo libre de su personalidad.[4] En la relación con los otros surge el ideal de la convivencia armoniosa. Tal ideal se expresa en valores sociales como el de la democracia.

Los valores, en la teoría de Korn, constituyen el camino que cada hombre inaugura para su liberación. En el caso de los valores sociales, éstos constituyen el camino que cada sociedad diseña para su desarrollo. Los valores, afirma Korn, "son medios para realizar un fin y así se emiten como se desmonetizan"[5]. La finalidad última de la vida humana es la libertad; a ella se subordinan instrumentalmente todos los demás valores.[6] La "libertad absoluta" es la meta ideal e inalcanzable que regula el proceso valorativo y la realización histórica de los valores. Esta libertad consiste en la anulación de toda coerción: en establecer el total dominio sobre sí mismo y el ambiente; en alcanzar "el pleno desarrollo de la propia personalidad", el pleno desenvolvimiento de la identidad peculiar de los hombres y los pueblos.[7]

Todos los valores funcionan como instrumentos para la liberación. El valor de la democracia puede comprenderse, en la concepción de Korn, como una finalidad que las sociedades se proponen para el logro de la libertad en la convivencia. Las relaciones entre los hombres acarrean coerciones, las cuales generan la reacción que proyecta su ausencia como un valor-fin. La democracia se presenta, por ende, como uno de los valores gestados históricamente con el objetivo de eliminar la opresión en el ámbito político. En el devenir temporal, el ideal

democrático se concreta parcialmente, modificando las relaciones sociales, y adquiere, según las circunstancias, características y matices diferentes.

No puedo exponer ahora otros aspectos que se derivan de la teoría axiológica de Korn. Por ejemplo, la dimensión moral de toda valoración y la noción de "libertad creadora".

2. La validez de los valores sociales

Hasta aquí he tratado de describir cómo puede establecerse el valor de la democracia en la axiología de Korn. Tal descripción suministró ya elementos para comprender los fundamentos que otorgan validez, en su teoría, a las valoraciones. Un valor será válido si incrementa la libertad; esto es, si logra la ausencia de coerción. Pero este es el aspecto negativo; el desarrollo de la personalidad, que la ausencia permite, constituye el aspecto positivo de la libertad.

Korn no se ha preocupado por formular claramente los criterios de validez. Pero ellos están implícitos en su obra; por lo menos, lo están en relación a los valores individuales. Puede interpretarse que **un valor es válido, cuando:**

1. es expresión de la personalidad del sujeto que lo sustenta y
2. aumenta **su** libertad, en dos sentidos:

   a. elimina, o tiene la posibilidad de eliminar, lo vivenciado como coerción y

   b. permite el desarrollo de su personalidad.[8]

Ambos criterios parecen ser también aplicables a los valores sociales. Deberá entenderse que su validez depende de que (1) sean expresión de la idiosincracia de un pueblo, de una nación; una manifestación de la voluntad colectiva[9]. El incremento de la libertad deberá corresponder (2.a) a la eliminación de la coerción vivenciada como tal por la comunidad y (2.b) permitir el desarrollo de ese pueblo. Este último aspecto, de acuerdo con la defensa del individualismo liberal implícito en Korn, parece que debería aparecer en el espacio que aquel desarrollo abra al desenvolvimiento de los miembros de la comunidad. La reformulación de los criterios para aplicarlos a los valores sociales supone la existencia de valores que expresen auténticamente el sentir de la sociedad. Por la

caracterización de los valores que efectúa Korn, se hace necesario interpretar que los individuos del grupo pueden reconocerse en el valor creado por uno de ellos; con lo cual tal valor tiene que coincidir, de alguna manera, con las personalidades de esos individuos.

Estos criterios, implícitos en la obra de Korn, presentan dificultades de aplicación tanto para los valores individuales como los sociales. En el caso de estos últimos, los problemas se agravan. En relación a los valores individuales sólo me referiré a uno de los inconvenientes. La vivencia de la coerción es presentada por Korn como una captación con evidencia[10]. Sin embargo, en la volición intervienen factores "conscientes e subconscientes", y responde a "impulsos alógicos"[11]. La voluntad asume una actitud, pero ésta puede ser, afirma Korn, "expresa o tácita, medida o impulsiva, bien o mal aconsejada"[12]. Además la razón está supeditada totalmente al querer, y su patrimonio es la duda[13]. Puede concluirse que lo experimentado como coerción puede no coincidir con lo que realmente coacciona al sujeto. Tal divergencia cuestiona la posibilidad de aumento de la libertad allí mismo donde se debería generar esa posibilidad. Pero además como la personalidad motiva y, a la vez, se constituye al desarrollarse en el proceso valorativo, no hay forma de determinar si el valor es válido; o bien, lo es siempre por ser creado y perseguido por un sujeto. Para Korn, "más allá de la voluntad consciente no hay juez alguno"[14]. Cada hombre es el exclusivo responsable de sus aciertos y errores.

Si existe la posibilidad de acierto y error en la valoración, ello ocurrirá también en los valores sociales. El reconocimiento de un valor por una comunidad puede o no incrementar la libertad. Korn sostiene que los grupos y sectores sociales procuran que sus valores sean aceptados por la mayoría. Para ello se esgrimen argumentos en los que sólo importa su poder de convicción[15]; se recurre "a la persuación, a la coincidencia de los intereses o a la autoridad si la poseemos"[16]. La pedagogía (que, entendida como axiología aplicada, es la encargada de reconocer y transmitir los "valores preferidos de hecho" en una sociedad) contribuye también a extender la vigencia de los valores defendidos por "los factores dirigentes del momento histórico"[17]. El valor social obtiene vigencia en la medida que es aceptado por una mayoría de sujetos. Sea tal aceptación producto de un reconocimiento o resultado de la imposición por parte del sector dominante. Ambas alternativas exhiben, en los casos concretos, unidad

en distinta proporción. El problema es evaluar cuál es la alternativa predominante, teniendo en cuenta que el reconocimiento auténtico del valor es exigido por el primer criterio. Sin embargo, lo observable, en primera instancia, es la cantidad de individuos que defienden un valor. Korn no dice sobre el tema más de lo que ya se ha mencionado y no se plantea el problema. Podría interpretarse que Korn afirma implícitamente que un valor social llega a tener vigencia sólo si posibilita, en alguna medida, la identificación de sujetos con él; pero tal afirmación es objetable. Korn pretende que los valores sociales se apoyan especialmente en las valoraciones individuales; pero como reconoce la existencia de procesos sociales que intervienen en esas valoraciones --incluso hasta imponerles una dirección--, deja dichos valores sociales sin otra validez que la de su vigencia fáctica.

Los valores colectivos quedan en tal indeterminación, en la teoría de Korn, que no se puede establecer con precisión su validez. Los criterios enunciados no son aplicables a estos valores. Podría entonces considerarse que cada sociedad es responsable de su destino, "triunfe o sucumba"; pero la dinámica social es demasiado compleja para que la referencia a la responsabilidad comunitaria dé algún tipo de justificación a los valores que defiende.

Afirma Korn: "la expresión de la voluntad general, para ser **eficaz**, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio". La capacidad de persuación, las alianzas y el poder que se posea contribuirán a lograr esa mayoría. Resulta entonces que la selección de los valores sociales "la verifica el proceso histórico, prevalecen las que triunfan; **no siempre triunfan las más justas, es decir, las nuestras**". Los valores que prevalezcan deberán a su vez defender su vigencia, pues "siempre hay una disidencia en trámite, llamada a triunfar o fracasar". Pero "sólo en una consciencia oprimida nace la protesta."[18]

La democracia adquiere valor, en consecuencia, si existe la voluntad colectiva que lo asuma. Su vigencia referirá a su validez, es decir, a su capacidad para incrementar la libertad. Pero, si no es el valor aceptado, no hay motivo para considerarla como un valor válido. Algunos individuos podrán defenderla y luchar por su concreción, para ellos será un valor válido. Aunque también será válido el valor antidemocrático que defienda otro sujeto, puesto que incrementaría **su** libertad.

Las numerosas afirmaciones acerca de la naturaleza colectiva de la lucha por la libertad y de la intervención de lo social en el proceso valorativo quedan, en Korn, sin sustentación. No pueden reducirse los fenómenos sociales y su dinámica -- aun en el caso de una postura individualista-- al accionar individual. Una filosofía, como la de Korn, conciente de su relatividad histórica, así como de la necesidad de tomar en cuenta las tendencias de cada etapa, y que visualiza a determinadas valoraciones --v.gr., la solidaridad, la justicia social-- como una exigencia de la época, debería considerar y fundamentar tales valoraciones. Sin embargo, en la axiología de Korn, la democracia, la justicia social y la solidaridad únicamente constituyen valores subjetivos, que quizá incrementen la libertad.

La espontaneidad de la reacción valorativa es para Korn el reaseguro de la validez de los valores. Si tal reaseguro no es total en los valores individuales, en los sociales esa espontaneidad no existe. Creo que Korn se preocupa por eliminar todo posible obstáculo al desarrollo de la personalidad. Hasta la razón, con sus conceptualizaciones y argumentos, parece ser vista por Korn como una posible coerción. Ve en la pretensión de verdad absoluta el riesgo de la dogmatización que se hace tiránica[19]. Es obvia la concepción liberal en que se inscribe Korn.

Korn pretendió recuperar el ámbito de lo humano que el positivismo desvirtuaba con su determinismo mecanicista. Reafirmó la libertad, pero eliminó la razón como posibilidad de hacer racional el accionar humano. Todo ello en defensa del pleno desarrollo del individuo. Quizá pensó que la razón siempre introduce la necesidad en sus explicaciones; sin darse cuenta que la razón científico-técnica no es la única alternativa. La búsqueda de racionalidad en la **praxis** no tiene por qué significar la renuncia a la libertad. Si se trata de defenderla, paralelo al peligro de la dogmatización y sus consecuencias prácticas[20] se encuentra el riesgo de la acción humana dirigida por fines irracionales; a los cuales su irracionalidad no impide que puedan concretarse gracias a la determinación racional de los medios adecuados.

NOTAS

1. *Axiología* (abreviatura: *Ax*), p. 103. Las citas se efectúan de *Obras*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Publicaciones Oficiales; tomo I, 1938; tomo II, 1939, tomo III, 1940.

2. *Ax*, pp. 97-98.

3. Cfr. *El concepto de la ciencia* (abreviatura: *C de C*), pp. 82, 85-86 y 92; *Ax*, pp. 100, 113, 139-140 y 141-142; *Apuntes Filosóficos* (abreviatura: *AF*), pp. 189-190, 215-216 y 224-225.

4. *AF*, p. 227

5. *Libertad Creadora* (abreviatura: *LC*), p. 35.

6. Cfr. *C de C*, pp. 94-95.

7. Cfr. *LC*, pp. 57-58.

8. La referencia a la personalidad en el primer criterio remite a la peculiaridad manifestada en las valoraciones de cada sujeto, mientras que en el segundo "personalidad" alude al objetivo de la liberación: el despliegue de la propia individualidad. Los dos sentidos del criterio (2) enuncian el significado negativo y positivo de la libertad. La disyunción que se formula en (2.a) señala una dificultad que se presenta cuando se evalúa el cumplimiento de estos criterios: los valores son finalidades ideales, y como tales constituyen posibilidades que pueden o no concretarse mediante la acción. Hay que diferenciar entre la postulación y la efectivización de la ausencia de coerción, examinando en consecuencia, por un lado, cuestiones acerca de la corrección del fin propuesto y, por otro, cuestiones acerca de la adecuación y factibilidad de los instrumentos necesarios para alcanzar tal fin. He desarrollado en detalle este tema en *El relativismo en la teoría axiológica de Alejandro Korn* (tesis de licenciatura, UBA, 1985).

9. Parece posible extender la validez de los valores sociales más allá de los límites de una nación, y hablar, por ejemplo, de Occidente. En *Hegel y Marx*, *Jean Jáures en Buenos Aires* y *Socialismo Etico* (*Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949) se desprende esta posibilidad.

10. "En cada caso concreto **sabemos de una manera cierta** en qué medida sentimos cohibida o libre nuestra voluntad"; *AF*, pp. 225-226, el remarcado me corresponde.

11. Cfr. *Ax*, pp. 130-131 y 147; *AF*, pp. 224-225.

12. *AF*, p. 227.

13. "A justificar los impulsos de la voluntad, cualesquiera que sean, se apresta en todo momento la lógica con alguna teoría proxeneta"; *Ax*, pp. 138 y cfr. también *AF*, pp. 225 y 232.

14. *Ax*, p. 132.

15. Cfr. *Ax*, p. 138 y *AF*, p. 225.

16. *Ax*, p. 146.

17. *Ax*, p. 147.

18. *Ax*, pp. 145-146 (el remarcado me corresponde).

19. "Temibles son las gentes dueñas de la verdad absoluta; en su deseo de extirpar el error no respetan ni las cabezas en que se anida."

"Temibles son las gentes que poseen el secreto de la dicha ajena; en su afán de imponernos la felicidad llegan hasta el sacrificio de sus propios sentimientos de caridad, libertad y solidaridad"; *Corrientes de la Filosofía Contemporánea*, p. 208.

20. En la misma dirección se dirigen los argumentos de Popper en *La Sociedad Abierta y sus enemigos* (Bs. As., Paidós, 1957) en la defensa de la libertad frente al dogmatismo y sus consecuencias prácticas.

Alfred Schutz y el campo de la formalización de lo social

Clara A. Jalif de Bertranou

Tres núcleos fundamentales de influencias se dan cita en el pensamiento de Alfred Schutz (en adelante S.): Max Weber, Henri Bergson y Edmund Husserl.

De Max Weber le interesaron tres aspectos: la herramienta metodológica para el análisis de los hechos sociales; la noción de tipos ideales como elaboración formal de actores sociales, logrables por la adopción de una perspectiva subjetiva para el estudio de los procesos sociales y los altamente discutibles caracteres del observador en situación científica.

De Henri Bergson tomó la idea de **duración** para significar la tensión de la conciencia y la de una instancia alógica en esa corriente a la que llamó ansiedad fundamental.

En este trabajo examinaremos algunos aspectos del pensamiento de S. y su vinculación con la filosofía husserliana. Coincidimos con Burke Thomason[1] en que el trabajo de S. se caracteriza por un acentuado grado de independencia intelectual, aunque sin embargo intentamos una fundamentación husserliana de ciertos pasos por la relación a una idea trascendental del yo y una fenomenología de lo social a través de los procesos de selección que operan en el **ego** desde los estratos más elementales hasta aquellos elaborados por la teoría científica de los tipos sociales. La relación entre S. y el maestro trataremos de buscarla no por conexiones históricas --nada despreciables para el caso--, sino a través de una interpretación de la sustancia filosófica que asiste a ambos pensadores, preocupados no tanto por los objetos mismos, --a pesar del enmascarador **zu den Sachen selbst**--, sino por su significación. Pero, entiéndase bien, por la significación constituida por la conciencia significante (CP. I, 115). Es válido aclarar que el término significación señala para S. una categoría interpretativa, es decir, operativa con dos perspectivas elementales de análisis: la subjetiva y la objetiva. A S. le interesaba particularmente la primera y nosotros nos proponemos

acentuarla. Esto significará atender a ciertos procesos subjetivos que para el autor son indispensables, aun desde el nivel cotidiano de conocimiento, y hacen posible el mundo del trabajo[2].

Ciertamente tampoco extraña que S. tomara de Weber --según propias manifestaciones--, la significación subjetiva de la acción social y las intenciones del actor, priorizando el punto de vista individual al que tampoco es ajena la teoría económica marginalista que le sirvió en su formación de economista. Pero, interesa destacar en su pensamiento el peso de una conciencia fenomenológica que jamás se constituye en soledad y que es por la alteridad que va logrando su forma adecuada a un mundo en torno y por ese mismo mundo en torno. Si de una lectura lineal puede colegirse que toma de Weber la noción de tipo ideal, el presente escrito intenta desplegar algunas consideraciones, a partir de una lectura cruzada con Husserl, para mostrar que en la fenomenología hay aspectos gnoseológicos visualizables que habrían servido igualmente a S. para una teoría de los modelos[3].

Al respecto nos proponemos:

1.- Examinar la genealogía de los procesos tipificadores en el contexto de la intersubjetividad a partir del nivel primario o de la vida cotidiana.
2.- Referir la socialización estructural del conocimiento a los *a priori* husserlianos presentes en los escritos de S.
3.- Explicitar la hermenéutica de lo social que tiene a la base la temporalidad de la conciencia como elemento constituyente del mundo social y de los procesos tipificadores de las acciones sociales.

Para circunscribir el tema hemos dividido el trabajo en tres partes. Nos limitaremos a precisar descriptivamente algunos aspectos respecto del proceso de formalización que S. denominó tipificación.

* * *

1. La actitud natural de la vida diaria es asistida según razones de orden pragmático, cuya función selectiva organiza el mundo en estratos de relevancia por la experiencia básica que S. llama 'ansiedad fundamental' o miedo a la muerte (paradojalmente ¿impulso elánico?), en una tarea igualmente pragmática. El fin está orientado a modificar o restaurar situaciones favorables en un mundo intersubjetivo que es tal desde sus inicios en cuanto modo común a una pluralidad de seres

con los cuales estoy indefectiblemente conectado de algún modo. A la base se halla un presente viviente a partir del cual experimentamos el 'mecanismo de retenciones y anticipaciones', estableciendo una simultaneidad temporal: participamos de un tiempo común (**we grow older together**, CP. I, 220). Abstractivamente la doble dimensión de la temporalidad de la conciencia en interior y exterior --actos privados y actos manifiestos--, sirve para una clasificación de las manifestaciones del sujeto en sociedad (acción, trabajo, conducta, perfomance), aunque previamente ha sido necesaria la aprehensión analogizante del **alter ego**. Las consideraciones sobre la temporalidad en S. tienen las connotaciones bergsonianas sobre el tema, pero en rigor y extremando el pensamiento del autor, todo tiempo es social por cuanto la duración no sería posible sin una pautación '**exterior**' --término odioso--, como tiempo de una alteridad.

Sobre la base de la temporalidad de la conciencia, que lo es siempre en un mundo relacional, se organiza el juego de proyectos y realizaciones, en un tiempo que unifica el pasado y el futuro: el presente del **actio (acting in progress)** como presente viviente a partir de un centro único: mi cuerpo o inicio del espacio, y mi ahora en tanto inicio de las perspectivas temporales. Las dos coordenadas del mundo cotidiano --mundo de comunicaciones--, están trazadas. Ahora bien, toda comunicación se funda, para S., sobre 'actos de trabajo', es decir, actos abiertos o manifiestos "sobre el mundo exterior que se supone serán interpretados por los otros como signos" (CP. I, 218). Así, el fenómeno de la comunicación es visualizado por S. como el juego de la distinción de un tiempo interior o duración y un tiempo exterior que pertenece a la temporalidad espacializada. En el proceso de la comunicación yo y otro experimentamos un presente vivente, aunque de manera diferente. El presente del yo y el presente del otro, unidos ambos en un presente nuestro. Asimismo, la comunicación se configura en una 'dimensión espacial' que aprehende al otro no como un **factum** del mundo exterior, sino como momento del proceso comunicador, cada uno con un 'conjunto de experiencias' integradas en una totalidad. El conjunto de experiencias implica, por otra parte, el tiempo histórico en el cual yo experimento, dice S., el presente actual como resultado de hechos pasados: el mío propio o el de mi prójimo. Interviene, igualmente, una dimensión temporal homogénea, el tiempo **standard** o mensurable

(parte del tiempo cósmico), que abarca cada uno de los tiempos individuales intervinientes, como el que nos es común, pautándonos en nuestros propios proyectos.

Dos aspectos se combinan en la orientación de la función selectiva, según el sistema de relevancias que organiza el mundo por estratos de importancia: la 'ansiedad fundamental' y su correlato, el mundo del trabajo. Hay una tarea selectiva natural y espontánea que ordena la existencia cotidiana llamada por S. la 'epoché de la actitud natural' (CP. I, 229). Sin embargo, mientras más nos alejamos de la actitud natural ante el mundo de la vida, mayor es nuestra distancia respecto del mundo del trabajo por la significación que le asignamos a los distintos estratos de la realidad (James). Esa significación aparece configurada en 'provincias finitas de significación' (**finite provinces of meaning**) de nuestras experiencias. Se trata pues, de una estructura subjetiva de experiencias y no de una estructura ontológica de objetos.

2.- Toda experiencia es un proceso de formalización que supone una tarea constructiva en un universo de selección que nos permite aprehender la realidad por escorzos de relevancia. Así el sentido común es pues el nivel primero y más importante de elaboración de objetos de conocimiento u objetos intencionales fundados sobre los llamados objetos reales. De este modo, todo objeto de conocimiento u objeto ideal es un signo o un símbolo como interpretación de primer nivel (conciencia activa) sobre la base de la pasividad de la conciencia. En la instancia de pasividad hay tan sólo un campo de experiencias que suscita una actividad mental selectiva --objeto de una lógica trascendental o de los procesos constituyentes--, que cabe pensar seguramente en calidad de momento elemental de las operaciones de tipificación como tarea constructiva de la conciencia. La distinción entre acto y objeto de la conciencia se hace así manifiesta. Dos ámbitos de seguridad dominan estos primeros estratos: la creencia en la existencia de un mundo exterior y la tesis de la propia existencia **in corpore** involucrada en ese mismo mundo. La duda aparecerá como primera fractura en la actitud natural que domina la vida del hombre, y la actitud reflexiva -- aun en sus últimos niveles--, como una porción demasiado estrecha de la vida de la conciencia en su totalidad. Surge a la luz que es la alteridad la que determina la propia actividad selectiva de la conciencia. Para nuestro caso resultará de singular importancia destacar que aparece aquí el

origen primero en la elaboración de cadenas de modelos típicos respecto de los objetos. En otras palabras, la construcción de objetos por el sentido común es una sistematización de caracteres que la conciencia selecciona en calidad de rasgos típicos transferibles a cualquier objeto similar. Esta familiaridad típica, propia de la experiencia receptiva, se define como primer nivel del **ego** o actividad espontánea, según cierta tipicidad del objeto como tal. No se trata aún de conocimiento en sentido estricto, que correspondería a un segundo nivel de la conciencia en cuanto conocimiento categorial, que Husserl caracteriza en sus obras como espontaneidad predicativa sobre la base de una determinación activa de la conciencia; y menos de un tercer nivel como logro de generalizaciones conceptuales (CP. I, 277-283). Glosando a Husserl, S. expresará: "lo que es experimentado en la percepción actual de un objeto es aperceptivamente transferido a cualquier otro objeto similar percibido meramente como de su tipo" (CP. I, 8). Estimamos así, que cabría pensar en una técnica reductiva espontánea, natural y libre aun en el ámbito de la mera creencia, por el mencionado carácter selectivo de la conciencia[4].

Toda cosa u objeto experimentado tiene una dualidad de horizontes: un horizonte interno de comprensión de la cosa misma y un horizonte externo que compromete a otros objetos que se dan juntos. De esta manera, no hay conocimiento puntual en sentido estricto. Este horizonte externo está igualmente dado no sólo en el orden de aquí y ahora, sino en la dirección del tiempo que implica el ayer como hontanar que me es co-dado por el mundo de antepasados bajo la forma de `experiencia referenciales' típicas --pues el pasado no es conservado por la memoria en su integridad, sino bajo el modo de un estereotipo--, y se proyecta en el presente y en el futuro.

El horizonte externo del conocimiento nos abre a la presencia del mundo intersubjetivo, por el que nos hallamos rodeados de otros hombres configurando un mundo cultural, es decir, de significaciones. Las significaciones adquieren el carácter de tales sobre la base de tres supuestos elementales que indican la **socialización estructural del conocimiento**. Ellos son: que existen hombres inteligentes; que un mismo objeto es pasible de **significaciones diversas**; y que puede darse la **reciprocidad de los puntos de vista**. Sólo una mínima parte de los conocimientos que poseo es resultado de mi experiencia personal, pues la mayor porción tiene carácter social en cuanto me ha sido dado por sedimentación de conocimientos que actúan

de un modo anónimo en el contexto de la sociedad, que efectúa de ese modo tipificaciones según el sistema de relevancias implícito en el contexto social.

Quedan indicadas sucintamente las condiciones elementales, según el orden generativo, del aspecto subjetivo que todo proceso tipificador supone y sobre las cuales se apoya la teoría de los tipos ideales de S.: en primer lugar, la noción de conciencia como intencionalidad; de ésta la idea de conciencia en cuanto corriente de pensamiento en la temporalidad y, por último, aunque no menos importante, la idea de que cada pensamiento está rodeado de retenciones y protensiones. Si no fuese por la temporalidad de la conciencia no serían posibles las tipificaciones; y, por otro lado, es por los procesos tipificadores que el presente viviente se rodea de retenciones y protensiones.

En virtud de los trazos expuestos será conveniente explicitar ciertos *a priori* husserlianos sobre los que trabajó S.:

* La idea de un yo absoluto al cual se accede reductivamente.
* La apodicticidad del yo y el carácter 'provisorio' de toda externalidad hasta no hallar su fundamentación egológica.
* La intencionalidad del **cogito** como centro de radiación a partir del cual se constituye la alteridad.
* La **Lebenswelt** o mundo de la vida como ámbito originario de la propia constitución del yo.
* El otro como eje reflejante de mi propia constitución.
* La intersubjetividad del mundo.

Por lo demás, de estos mismos **a priori** se desprenden las notas que para S. evidencian el conocimiento común y que, entendemos, se desprenderían de la misma *Meditación quinta*:

* Interacción social.
* Reciprocidad de perspectivas.* Elaboración de modelos de acción y relevancia.
* Socialización estructural del conocimiento.

3.- La duración de la conciencia con sus horizontes de anterioridad y posterioridad se convierte en el fundamento de la acción (**meaningful action**) que le permitirá a S. distinguir entre acto y acción y, dentro de ésta, entre **motivos por qué** (*because*) y **motivos para** (*in-order-to*), como categorías de la acción social y, del mismo modo conformar el caudal de conocimientos a la mano, base ésta para las operaciones sintéticas de la conciencia. Pero, el

conocimiento actual va más allá de sí mismo, pues lo dado tiene un horizonte de potencialidades que se desprende de la circunstancialidad por la idealización de las posibilidades de iteración ('y así sucesivamente'; 'puedo nuevamente'), es decir, por la proyección de lo actual en la protención.

Parecería que una concepción bivalente de la conciencia operaría en estas indagaciones de S. Por un lado, una idea activa de un ego constituyente --indispensable para una teoría de los tipos ideales--, por otro, un aspecto pasivo en la medida en que soy parte de una sociedad gobernada por tipificaciones catalizadoras de conocimientos y situaciones. Sin embargo, es la primera idea de la conciencia la que se impone como hermenéutica de la subjetividad. Una llamativa puesta entre paréntesis domina la obra escrita de S. sobre la naturaleza última de la realidad, pero queda claro que "Todos los hechos son, desde un comienzo, hechos seleccionados de un contexto universal por las actividades de nuestra conciencia".

Si en la vida cotidiana la elaboración de tipos ideales se orienta por fines prácticos o manipulatorios, es dable agregarle otros niveles, como el de la teorización científica, cuyo fin primordial es entender el mundo. En cualquiera de los niveles el tipo ideal conlleva un ámbito de virtualidades que le otorga las posibilidades operativas según la intencionalidad subjetiva (CP. III, 95). Sin embargo, ninguno de esos planos que van desde una **praxis** cotidiana hasta elaboraciones teóricas de segundo y tercer nivel se anulan unos a otros y hasta se diría que conviven paralela y simultáneamente, como acontece con las aludidas provincias finitas de significación. La idea, señalada repetidamente por S., tiene expresión clara en *Ideas* I, secc. 2, 27-28 donde Husserl plantea el tema del mundo dado a la experiencia ordinaria en su extensión espacio-temporal indefinida, como mundo sin límites que se estructuran en planos de cosas que nos son presentes y ausentes, de personas que nos son familiares y ajenas, de bienes y de valores que nos sustancian hasta los que nos causan admiración y extrañeza. Y, paralelamente con este mundo, el hombre elaborando mundos diferentes según intereses personales y necesidades de órdenes distintos sin destruirse ni anularse entre sí y menos aún el de la experiencia cotidiana cuya vigencia opera siempre sin fisuras. S. no sólo tematiza estos aspectos, sino que acentúa la convivencia de uno y otros al mostrar la continuidad que asiste a la formalización de esos mundos de significados. Asimismo, es preciso advertir que ese morar simultáneo

no se da por la particularidad de los mundos, sino por la particularidad del sujeto significante. Su condición de posibilidad es la conciencia misma.

Al respecto, cabe advertir que la orginalidad de S. reside, sin haber incursionado en una ontología de lo social, en haber interpretado el carácter constructor del objeto de las ciencias sociales --en rigor, de todo objeto--, y el haber fundado esa cualidad en la naturaleza constituyente de la conciencia desde los niveles más elementales, como bien lo había estimado la fenomenología. De tal manera, une el valor explicativo -- no ya meramente descriptivo--, de los tipos ideales weberianos a la teoría gnoseológica de Husserl que establece la posibilidad de los mismos por el carácter tipificante de la conciencia. Por lo demás, se halla presente la condición absoluta de la fenomenología que, como ciencia eidética, no tiene que ver con la existencia, sino con la esencia. Sin embargo, de aquí el interés de S., guarda igualmente campo de aplicación en la esfera empírica sin tener que ver con los objetos mismos en su sentido fáctico, antes bien en su significación, de manera tal que la investigación eidética no ordena en ese sentido cosas reales concretas, sino imaginables. Así es como puede conducir a una teoría de la asociación y de la inducción, como también a una ontología científica de lo social, y éste es el camino que le interesa a S. para su campo de trabajo. La formación de los tipos ideales en el citado campo es, desde su indagación metodológica, el resultado de la labor de la conciencia que busca encontrar la universalidad por la variación. En la esfera mundana la ciencia eidética también es posible (CP. I, 113).

De los cuatro aspectos neurálgicos de las ciencias sociales desarrollados por S. (interpretación subjetiva; tipos ideales; notas del investigador científico social; y modelos científicos y acción racional), hemos fijado la atención tan sólo en el segundo, teniendo en cuenta que es el punto de inflexión entre los procesos de ideación en la vida cotidiana y en las elaboraciones científicas. Se ha expresado que en cierto sentido la ideación es tarea de una atención selectiva hacia el fenómeno dentro de la esfera reducida. Los tipos ideales **son** objetos ideales cuyo fundamento se halla en los objetos reales o cosas del mundo espacio-temporal. Su génesis se comprende por la teoría husserliana de la constitución, es decir, por su propio historial constitutivo (CP. I, 111). La posibilidad de estos procesos de formalización se asienta en la tesis de la 'reciprocidad de los motivos' que articulan la interacción social y ésta, a su vez,

en la de la 'reciprocidad de las perspectivas'. Sin embargo, no hay reciprocidad sin el tema aludido en la *Meditación quinta*: la intersubjetividad. Como es oportuno recordar, la fenomenología trascendental de las *Meditaciones* explicita que el **ego** trascendental es el todo que no tiene referencia a ningún otro principio. El es principio y por tanto el concreto último frente a los otros todos contituidos por el propio **ego** y, por ende, por el punto cero de toda reciprocidad.

* El trabajo se apoya en los siguiente textos de S.:

CP. I (*Collected Papers* I: *The Problem of Social Reality*. Ed. and introduced by M. Natanson, preface by H. L. van Breda. The Hague, M. Nijhoff, 1962).
CP. II (*Collected Papers* II: *Studies in Social Theory*. Ed. and introduced by A. Brodersen. The Hague, M. Nijhoff, 1964).
CP. III(*Collected Papers* III: *Studies in Phenomenological Philosophy*. Ed. by Ilse Schutz, with an introd. by A. Gurwitsch. The Hague, M. Nijhoff, 1966).
Fenomenología del mundo social. Trad. de Eduardo J. Prieto. Buenos Aires, Paidós, 1972.

La traducción de los textos en inglés nos pertenece.

NOTAS

1. Burke Thomason, *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*. Introd. by Tom Bottomore. London, Macmillan Press, 1982.

Otras obras sobre el autor:

Helmut R. Wagner, *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Lifeworld: an Introductory Study*. Edmonton, Alberta, University of Alberta Press, c. 1983.

Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: an Intellectual Biography*. Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Helmut R. Wagner, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*. Pittsburg, Pa., Center for Advanced Research in Phenomenology. Washington D.C., University Press of America, c.1984.

2. Para S. "acción" es la conducta basada en un proyecto preconcebido; "conducta" alude a experiencias subjetivamente significativas; "perfomance" es la realización de una acción encubierta y "trabajo" es la acción en el mundo exterior, según un proyecto y realizable a través de movimientos corporales.

3. Los trabajos críticos sobre Husserl y las nociones en ellos aludidas fueron elaborados por S. en sus últimos años, cuando los "tipos ideales" ya eran parte de su pensamiento. Cf. CP. III.

4. Timothy J. Stapleton, *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Begining*. Albany, N. York, SUNY, 1983.

La filosofía en su lugar
Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia

Malena Lasala

- I -
Filosofía o Academia
El arte de "des-contextuar"

Volver a pensar el lugar de la filosofía. Quizás sea éste el motivo más hondo que recorre los textos de Rodolfo Mario Agoglia. Y el que genera en mi caso el impulso más fuerte para retomar su pensamiento. El lugar de la filosofía: problema vital para nosotros por dos razones. Porque pensarlo puede llevar a una duda saludable sobre nuestro modo habitual de enseñar filosofía. Porque enseñar filosofía de otro modo puede dar vida a la voluntad misma de hacerla.

La enseñanza de la filosofía no puede por cierto prescindir de la tradición filosófica occidental. El estudio universitario de esta disciplina consiste o debería consistir en el trabajo más exahustivo posible sobre los grandes textos filosóficos, trabajo que debería proseguir toda la vida. Pero esto no quiere decir que una facultad de filosofía deba producir expertos o eruditos en Kant, Hegel o Platón, o en tal o cual "materia" que integra la carrera, o en determinadas corrientes que se vuelven dominantes con fines ideológicos. Esto --lo sabemos-- no es formación filosófica. Es carrera por un prestigio intelectual que tiene la "actualización" como consigna, es decir, el veloz consumo del último artículo publicado. Esto no es filosofía, es academia. Decía Agoglia: la filosofía "expresa el modo de pensar de toda una comunidad acerca de problemas que son comunes a la humanidad pero frente a los cuales hay respuestas específicas. Esto significa que toda filosofía es una filosofía *desde* y *para* el hombre históricamente considerado"[1]. Difícilmente podríamos oponernos a esta formulación. Pero decidámosnos también a estar de acuerdo en que esta filosofía *desde* y *para* el hombre queda fuera de ese saber académico, adquirido en pos de la carrera intelectual.

Habría que formular la pregunta primera: ¿Puede enseñarse la filosofía? Los filósofos registraron la importancia de la cuestión. Para Kant, sólo puede aprenderse "a filosofar". La filosofía, esa "idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar"[2] no puede por lo mismo aprenderse. Esto parecería indicar que, para Kant, nada aleja más de la filosofía que pretender aprenderla por transmisión como presunto saber. Ya Sócrates había cuestionado el concepto mismo de transmisión cuando lo que está en juego no es la palabra persuasiva sino la búsqueda de la verdad. El pensamiento --diálogo-- encalla siempre en la aporía y mal podría transmitirse lo que de este modo se "malogra": el pensamiento no rinde, no es algo que pueda convertirse en saber atesorado.

Parecería pues que con el pensamiento filosófico sólo cabe una cosa: producirlo y dejar que se produzca. Enseñar filosofía sería, según esto, no transmitir ningún saber sino, pura y simplemente, permitir que se piense, que --como se ha dicho-- más que hacer algo con la filosofía, la filosofía haga algo con nosotros.

"Dejar que se piense". Cabe una segunda pregunta que permita precisar esta formulación: ¿Cómo puede el trabajo sobre los textos filosóficos ser auténtica producción de pensamiento?

La filosofía está constituida por una paradoja. En un trabajo anterior[3] intenté formularla valiéndome del pensamiento de Adorno[4]. La filosofía gusta de la totalidad, por eso es concepción del mundo, opinión elevada a sistema. La filosofía aborrece la facilidad, por eso disuelve todo sistema y pulveriza las producciones --por cierto trabajosas-- de su propio gusto. Como sistema, exige que nada quede fuera, aplasta la diferencia. Como lo otro del sistema, la filosofía es movimiento intransigente en su exigencia de verdad. La filosofía se realiza así en la liquidación de los sistemas que ella misma produce. Borra siempre la totalización que busca.

La enseñanza habitual de la filosofía se apoya en uno de los polos de esta paradoja: el espíritu de sistema. Queda sobrevalorada así una idea de interpretación unida a la de sistema: hay que estudiar los textos recontruyendo el sistema del filósofo. Y hay que estudiar las interpretaciones para decidir cuál es la que mejor lo representa. De aquí a la pérdida de los textos en el laberinto de una crítica de la interpretación de la interpretación, no hay más que un paso. Agoglia enseñaba a sus alumnos a desconfiar con Nietzsche de las interpretaciones de los epígonos: éstas, decía, "recubren las doctrinas analizadas con una capa hermenéutica tan dura y espesa que

resulta poco menos que imposible penetrarlas"[5]. Lo que debía hacer en cambio el estudiante era "repensar los grandes problemas *junto con* los grandes filósofos"[6]. ¿Qué significa "pensar junto-con" los filósofos? Por lo pronto, de acuerdo con la última cita, "repensar" los problemas. No importa tanto hacer la interpretación adecuada del sistema kantiano, por ejemplo, sino servirnos del filósofo para reformular, desde nuestra situación y desde lo que hace falta pensar en ella, los problemas que el filósofo planteaba.

Si desvinculáramos la idea de interpretación de la de sistema, obtendríamos una nueva posibilidad en el trabajo con los textos: el filo más penetrante de la interpretación aparecería en lo que podría llamarse *el arte de "des-contextuar"*: arrancar a los textos del contexto metódico que los convierte en sistema y "abrirlos": no encerrarlos en su propio discurso, no limitar de antemano el espacio de su sentido. Hacerlos hablar, para que sigan hablando en otros textos.

Agoglia fue, entre nosotros, uno de esos raros casos de feliz alianza entre figuras que se rechazan: filósofos y profesores, filosofía y universidad, pensamiento e intuición. Desde una formación que le valió el calificativo de "renacentista", cortó radicalmente amarras con la actitud académica para hacer vivir a los filósofos en su propio pensamiento. Sacudió así aquella "alma profesoral" que tan bien ironizaba Bachelard: "*Alma profesoral*, orgullosa de su dogmatismo, fija en su primera abstracción, apoyada toda la vida en los éxitos escolares de la juventud, repitiendo cada año su saber, imponiendo sus demostraciones, entregada al interés deductivo --cómodo sostén de la autoridad--, enseñando a su criado como hace Descartes o a los provenientes de la burguesía como hace el `agrégé' de la Universidad"[7].

Desde lo dicho, el subtítulo de este trabajo no es caprichoso. No voy a "interpretar" el pensamiento de Agoglia. Voy a "des-contextuar" sus textos para intentar "pensar-con" él. De este modo, no hago más que seguir sus pasos.

- II -

De filósofos y músicos
Una variación para dos temas

Los filósofos, decía Carnap[8] "son músicos sin don musical. En lugar de utilizar su inteligencia en su verdadero dominio (la ciencia) o de desviar hacia el arte una necesidad de expresarse, el filósofo confunde las dos tendencias de manera que su obra no aporta nada al conocimiento y sólo da a la actitud emotiva ante la vida una expresión inadecuada". Ha sido ya suficientemente desenmascarada la ideología que nutre esta "cruzada antimetafísica", esta "intolerancia masiva y sin matices"[9] del positivismo lógico. Sin embargo, Carnap hizo sin quererlo una vinculación fecunda. La música puede ser un modelo que permita advertir cierta estructura del discurso filosófico encubierta por su lógica, por ese "orden de razones" del que emergen sus dichos. En el caso del pensamiento de Agoglia, la metáfora musical es para mí irremplazable. Si dejamos "resonar" sus textos olvidándonos de la obsesión lógica de fundamentación, aparece la figura del "tema con variaciones". El "tema" es, en música, la melodía que genera el desarrollo del discurso musical. Para explorar los recursos expresivos que podría encerrar esta melodía, están las "variaciones". Voy a considerar el discurso de Agoglia como una "variación para dos temas". Una variación privilegiada contiene el tema --la melodía que insiste en todo el discurso-- y a la vez genera un nuevo tema. Este queda en suspenso, a la espera de quien lo tome para desarrollar una nueva partitura. Podría aventurar tres nombres para el trío:

* El tema: la responsabilidad.
* La variación: el amor.
* El "otro" tema: la verdad.

1) El tema: Para los que no saben qué hacer con el sujeto: filosofía y responsabilidad.

Hablar desde la filosofía de "humanismo" es en nuestros días apelar a una retórica gastada. La experiencia histórica --en nosotros, la más reciente-- no nos permite hablar sin culpa de la "dignidad humana". La desilusión actual de la conciencia puede dar lugar a distintas actitudes. Se puede proceder como si esto no afectara y

hacer que la filosofía asuma --como señala Agoglia-- "un espíritu cada vez más insincero", sin "inserción real" ni "significación para el hombre"[10]. Se puede ensayar también el gesto del escándalo y desarrollar una retórica acusatoria tanto más gastada que la del optimismo humanista. Rodolfo Agoglia prefirió una tercera alternativa. Ejercer la paciencia de pensar a propósito de la misma experiencia que desalienta el orgullo: la experiencia histórica del desencanto del hombre de sí mismo. Si sólo resbalamos por sus textos, nos llevamos una impresión engañosa. Ellos asumen un sentido tan decididamente afirmativo que parecerían situarse más acá de esa experiencia o simplemente ignorarla:

> "...han sido sus propias experiencias históricas las que le han inculcado indeleblemente al hombre actual que la historia no puede tener otro sentido ni ser otra cosa que el proceso de su propia liberación y también que en esta lucha por conquistar su condición humana depende sólo de sí mismo, de su valor para juzgar su propio ser a la esperanza"...
>
> "La conciencia histórica del hombre contemporáneo se nutre de una certeza y de una fe. Certeza en la eficacia transformadora de la voluntad práctica, el pensamiento y el trabajo. Fe en el seguro sobrepasamiento de su situación, en la inevitable superación de sus enajenaciones"[11].

Sin embargo, esa fe de que habla Agoglia --y que es la suya-- no comporta un optimismo encubridor y fácil. Se apoya sobre el sentido de un hecho que, quizás, sin esa fe, sería dejado al margen como si nada diera que pensar:

> "...El hombre es el único ser que sabe de su muerte, mas es también el ser que, a sabiendas de su segura muerte, afirma su vida en el mundo. No renuncia, por este saber, ni a su existencia ni a su esfuerzo espiritual en el mundo..."[12]

Podríamos contestar: la experiencia histórica muestra que el hombre suele apostar a la muerte mucho más que a la vida, a "Thánatos" con mucha más fuerza que a "Eros". Todo el impulso del pensamiento de Agoglia está puesto en responder a esta virtual objeción, mostrando que su aparente "objetividad" es sólo cansancio espiritual.

Agoglia desvincula ese sentido afirmativo de la vida de toda exaltación romántica y muestra su carácter ontológico: ese "valor para jugar el propio ser a la esperanza" no es sólo una opción moral sino que ésta misma arraiga en lo que al hombre le es constitutivo: la *conciencia histórica*. Desde una conciencia histórica asumida como su condición misma, no hay horror o infortunio que pueda ser una buena razón para desalentar la voluntad.

Agoglia parte de la lucidez sobre un hecho simple: aún asumiendo el carácter ilusorio de sus pretensiones y la fatalidad de sus "sujeciones", *la conciencia es irreductible*, hoy tanto como en aquellos tiempos en que Descartes desafiaba el genio maligno --su propio invento-- con la certeza del yo. Y la conciencia es irreductible, no por una mera contingencia que persiste sino por una necesidad ontológica rigurosamente demostrable. La conciencia funda la temporalidad humana. Su presencia inaugura un tiempo que nada tiene que ver con la conexión causal mecánica entre momentos sucesivos propia del tiempo cósmico o natural. En el tiempo humano, lo que llamamos "instante" es el encuentro que la conciencia produce entre presente, pasado y futuro:

> "Nuestro presente (lo que somos y hacemos) está orientado por lo que aspiramos a ser y a hacer, y es en función de esa tarea actual, encauzada por un futuro pre-visto, como estimamos nuestro pasado y lo rescatamos del olvido"[13]

El tiempo humano no puede entenderse partiendo del pasado:

> "...no hay, como dijera Goethe, un pasado fijo, un ya transcurrido... que determine el presente y el futuro. El pasado es siempre diverso según el presente que lo reclama en atención a valores que procura realizar"[14]

El futuro orienta así el proceso temporal dándole sentido. Cuando esto no ocurre, cuando el hombre no puede liberar desde el futuro el sentido del pasado, el pasado se "traga" el presente y el tiempo queda detenido en ese infierno explorado por Sartre en *Huis Clos*.

Si pasamos del tiempo individual, subjetivo o existencial --tiempo privado-- al tiempo supraindividual, objetivo e histórico --"tiempo que nos incumbe a todos, gravita en nuestra condición humana y compromete nuestro destino"[15]--, la conciencia toma la forma de *conciencia histórica*. La conciencia histórica, como factor integrador del tiempo en una unidad dialéctica de sentido, es

constitutiva de la realidad histórica: hace posible la historicidad del mundo humano, abriendo el presente a sus posibilidades de transformación. Que haya pasado con el sujeto lo que se quiera: subsiste en el hombre la responsabilidad. Asumirla es ser fiel a la conciencia histórica que constituye nuestra condición. Agoglia lo muestra bellamente a través de Goethe, en la superación de Werther por Guillermo Meister. Los años de "aprendizaje" de Guillermo expresan la superación de lo trágico por lo dialéctico. Guillermo, aún dentro de la melancolía del recuerdo, comprende el sentido de su pasión juvenil y abre el presente al futuro. Werther, en cambio, "se abisma cada vez más en su primer estado", transforma "en definitivo un estado pasajero"[16] y así detiene el tiempo y destruye su vida. Preferir lo dialéctico a lo trágico es asumir la conciencia histórica y la responsabilidad que entraña. Es saber que nuestra condición --*la de todos*-- se juega en la historia, más allá de nuestra finitud, por encima de nuestra muerte individual.

La conciencia histórica requiere así ser asumida como *tarea*: "rescatar el pasado para asumir el presente en función del futuro" es la fórmula simple para un programa inmenso. Ejercerse dentro de este programa es la responsabilidad moral de la filosofía:

* No tomar como verdadero lo meramente dado: cuestionar el presente.

* Avanzar sobre el futuro para pensar el pasado desde el presente.

En suma: asumir su función crítica para ponerse al servicio de una praxis consagrada a "producir o crear el presente que debe ser"[17]. La filosofía se cumple así, según Agoglia, como filosofía de la historia. ¿Pero por qué la filosofía debe hacerse cargo de llevar a "su expresión más acabada y a su grado crítico más alto"[18] la conciencia histórica? ¿Por qué ha de ser ésta la tarea de la filosofía? Henos por fin en la "variación" que nos trae el amor.

2) La variación para dos temas: Desde una nueva incursión por la etimología de la palabra: la filosofía como trabajo del amor.

Agoglia se pregunta: ¿Es cierto que la filosofía según su sentido etimológico es "amor a la sabiduría" y, en consecuencia, saber "desinteresado", buscado por sí mismo? ¿"No habrá algún matiz estructural de la lengua que oculta otro sentido bajo la misma fórmula"?[19]. La pregunta se sustenta en una duda más abarcadora: ¿Qué es eso de saber "desinteresado"? ¿Acaso puede haberlo?

Ya el filólogo R. Brenes-Mesén, señala Agoglia, había cuestionado la interpretación etimológica consolidada: en lugar de "amor a la sabiduría" --la sabiduría como objeto del amor--, tendríamos "sabiduría acerca del amor" --el amor como objeto de la sabiduría. En un nuevo análisis de la etimología, verdaderamente revelador, Agoglia vincula de una manera original la filosofía y el amor. Si se retoma la acepción más primaria del genitivo griego --"de" indicando origen y generación-- surge una tercera posibilidad de interpretación etimológica: la filosofía sería *sabiduría que emerge del amor*, a la que sólo el amor conduce, que es imposible sin la fuerza del amor. ¿Pero qué sabiduría y qué amor se ponen en juego en la filosofía? Agoglia hace surgir la filosofía de los cuatro rasgos de lo que, en los griegos, habría sido el amor por excelencia: la amistad o filía: entrega incondicional, comunión, sacrificio y riesgo. Surge así una imagen de la filosofía que poco tiene que ver con la interpretación corriente de aquella "vida teorética" de Aristóteles:

* Saber asumido vitalmente, configurador de la vida.
* Saber dialógico que se inspira en la platónica "búsqueda común".
* Saber riesgoso: "la filosofía no busca la complacencia ni la consolación". Su fuerza consiste en "la capacidad de vivir sin soluciones"[20].
* Saber de compromiso ético y social. A propósito de ello, Agoglia nos recuerda aquel bello texto de Platón:

> "El que forma parte de ese reducido número de filósofos y ha gustado la dulzura y la felicidad que la sabiduría procura, a la vez que ha descubierto la insensatez de cuantos se ocupan de política, sin haber encontrado persona alguna con la cual asociarse para acudir sin perderse en ayuda de la justicia... permanece quieto y sólo se ocupa de sus propios asuntos... Se considera dichoso si logra pasar su vida al abrigo de la injusticia y la impiedad para salir de ella con una hermosa esperanza y el ánimo tranquilo y satisfecho.
> --No es poca cosa, dijo, salir de este mundo después de haber vivido así.
> --Pero sí lo es, repliqué, no haber alcanzado uno su más alto destino por no haberle tocado una organización política conveniente. Un gobierno adecuado permite crecer

al filósofo y éste, *junto con sus propios asuntos, salva los de la comunidad* (*República*, L. VI, 496c-497a)"

En esta imagen de la filosofía, no hay lugar para un saber "desinteresado" que pudiera surgir de un "puro y abstracto amor a la verdad"[21]. Como "trabajo" del amor, la filosofía saca a la verdad del lugar imaginario de la pura teoría para ponerla en la vida, individual, social e histórica. Irrumpe así, en la variación del amor y generado por ella, el nuevo "tema": el del cuestionamiento de la verdad como descubrimiento o visión, la problematización del sentido teórico de la verdad. La exploración de este "tema" habrá de conducir a un nuevo "intento de pensar con Rodolfo Mario Agoglia."

NOTAS

1. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Edic. de la Univ. Cat., Quito, 1980, p. 179.

2. Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Doctrina trascendental del método, Cap. III: La arquitectónica de la razón pura, p. 651, Alfaguara, Madrid, 1978.

3. Lasala, M.: *Los diálogos platónicos o el desandar de una ilusión* (inédito).

4. Adorno, T. W.: *Terminología filosófica* (dos vol.) Taurus, Madrid, 1976-77.

5. Agoglia, R. M.: *Acerca de "La ontología de la existencia social" de G. Lukacs*, (inédito).

6. *Ibid.*

7. Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, p. 12.

8. Carnap, R.: *La superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje*. Cit. por D. Lecourt el *El orden y los juegos*. Edic. de la Flor, Buenos Aires, 1984, p. 112.

(Carnap no hablaba de los "filósofos" sino de los "metafísicos". Sin embargo, el reemplazo de la palabra es pertinente porque lo que él criticaba como metafísica era toda filosofía que no respondiera al modelo del nuevo positivismo).

9. La expresión es de Lecourt, op.cit., p. 113.

10. Agoglia, R. M.: "La filosofía como `sabiduría del amor'", *Rev. de Fil.* Nº 17. Fac. de Human., La Plata, 1966, p. 16.

11. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*, op.cit., p. 90-91.

12. Agoglia, R. M.: *Ibid.* p. 76.

13. *Ibid.*, p. 84.

14. *Ibid.*, p. 103.

15. *Ibid.*, p. 38.

16. Agoglia, R. M.: "Goethe y la filosofía como fenomenología de la existencia". *Rev. de Fil.* T. XXXIII, Fac. de Human., La Plata, 1950, p. 75.

17. Agoglia, R. M.: *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Op.cit., p. 128.

18. *Ibid.*, p. 141.

19. Agoglia, R. M.: "La filosofía como `sabiduría del amor'", *Op.cit.*, p. 18.

20. *Ibid.*, p. 23.

21. *Ibid.*, p. 24.

Una teoría estructural del arte

César Lorenzano

Desde siempre, la filosofía se ha preguntado qué es el arte, y más recientemente, cuál es la especial cualidad de la actividad artística, tanto individual como social.

Mi respuesta a estos interrogantes surge de la necesidad en la filosofía moderna de abandonar la especulación simple para fundamentarse en los avances del conocimiento científico, y en la reflexión acerca de estos avances. Ciencia y filosofía de la ciencia, como pilares ineludibles del meditar filosófico a fin de construir con ellos estructuras conceptuales acerca de campos de la realidad, en este caso el arte que concuerden a tal punto con el conocimiento científico, que posean en algún momento de su evolución, características que las asemejen a las propias teorías de la ciencia.

Desarrollo para ello las consecuencias que tiene para el arte una escuela básica de la psicología, la genética de Jean Piaget, en la inteligencia de que se trata del más serio intento de integrar una psicología de hondas raíces experimentales con una teoría del conocimiento que abarque, al mismo tiempo, la afectividad, la percepción. la producción simbólica.

La tomo, entonces, como disciplina presupuesta, ya que sus diversas ramificaciones corresponden con exactitud a los elementos formales o de contenido presentes en la obra de arte. Pese a esto, salvo algunas indicaciones de Lucien Goldmann sobre la necesidad de incorporar un cierto estructuralismo genético en el análisis de la obra literaria, se desconoce la fertilidad que pudieran tener sus aportes en la teorización del arte.

Parto de un piagetismo radical: todo lo que existe en el psiquismo humano son estructuras piagetianas --el conocimiento formal y el fáctico, el afecto, la percepción, lo simbólico, el mito--, estructuras formadas por introyección de acciones reales efectuadas por un sujeto genérico, -- no individual--, sobre el medio que lo rodea y organizadas según la forma básica de la estructura matemática de grupo.

Mas un sujeto piagetiano no sólo interioriza el esqueleto formal de las acciones ya efectuadas; toda acción posterior que emprenda --sea cognitiva, perceptual, afectiva o práctica--, sigue el patrón de las estructuras que posee, lo que implica su exteriorización.

Sostendremos la tesis fuerte que la obra de arte es --en general--, la exteriorización, la proyección en un objeto construido específicamente para este fin, de estas estructuras.

Iniciemos nuestra argumentación mostrando qué significado puede asignarse a la expresión "x es una exteriorización de la estructura S".

Tomemos como ejemplo al esquema --nombre que adopta en la terminología de Piaget la estructura de la acción interiorizada-- de la más sencilla de las acciones, aquella en la que un móvil se desplaza desde un punto hasta otro y regresa, idéntico cualquiera sea el móvil en cuestión, una lancha, una mano, una persona.

El esquema de la acción de ir y volver puede ser representado recurriendo a un lenguaje lógico o a un lenguaje matemático:

i) A B = B A

ii) 4 + 5 = 9

9 - 5 = 4

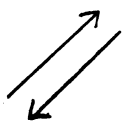
i es la representación lógica del esquema operatorio del desplazamiento y su inversa considerados conjuntamente (ir y volver): el móvil se desplaza desde A hasta B y nuevamente desde B hasta A: la reversibilidad lógica prolonga la reversibilidad de la acción interior, consecuencia de ser un modelo del grupo matemático.

En ii se considera el mismo esquema desde el punto de vista matemático. Si a 4 agrego cinco, llego a nueve; quitándole lo mismo que agregué, vuelvo al punto de partida.

Un mismo esquema operatorio aparece así como sustrato de operaciones en dos ciencias formales.

Pensemos a continuación en otra manera de exteriorizarlo:

iii)



Aquí el esquema de la acción se traslada como dibujo en la página blanca.

Es obvio que al dibujar el esquema de ir y volver no sólo se lo exterioriza en el papel, sino también simultáneamente en una acción real: la mano y el brazo se desplazan ida y vuelta mientras se trazan las líneas que van y vienen en el plano. La acción real primera, su esquema abstracto que es esa acción interiorizada, el movimiento que se exterioriza al dibujar, y el propio dibujo, son **isomorfos**, es decir, son conjuntos que pueden superponerse sin pérdida de información.

Si pensamos en la completa complejidad de la acción devenida interior, y en que la emotividad, la afectividad, la imagen, el símbolo, el mito, son sólo estructuras interiores, cobrará sentido la postulación fuerte de que toda obra de arte es su exteriorización isomorfa, por un mecanismo que sigue básicamente las intermediaciones que describimos para el esquema simple de ir y volver.

Resultará asimismo evidente, aunque no avancemos en su demostración, que las estructuras lógico-matemáticas de la teoría de Piaget sean las que se exterioricen en arte abstracto, equiparable a su otra exteriorización, la de las ciencias formales, lógica y matemáticas, y se comprenderá nuestra afirmación de que, así como la lógica y las matemáticas constituyen el armazón formal de las ciencias de la naturaleza, y aun de las sociales, simétricamente, las estructuras lógico-matemáticas subyacen a los ritmos y equilibrios formales que ponen orden en los distintos elementos de las obras de arte, sin los cuales, la obra desestructurada y amorfa, no devendría arte propiamente dicho.

Será posible comprender también, a partir de nuestro piagetismo radical, la compleja objetividad --que identificamos con la intersubjetividad--, que atraviesa tanto al creador, a la obra, como al espectador, merced a la que el arte pasa de ser un fenómeno individual a ser social.

Previamente, habíamos establecido un isomorfismo estructural entre la subjetividad del artista y su obra.

Agreguemos ahora, que el espectador se identifica con las estructuras de la obra --cuando esto ocurre--, pues al introyectarlas en un proceso que es perceptual mas no consciente, las hace coincidir con sus propias estructuras interiores, elemento por elemento y relación por relación.

Una objetividad isomórfica, pues, que comprende al artista, la obra, y el espectador, producto no de un a priori, sino de una evolución socio-cultural que determina la común intersubjetividad, expresada en la historicidad de las estructuras piagetianas, que es factible de construir sin contradecir la teoría originaria de Piaget.

Las precedentes son cortas referencias a un proyecto mucho más amplio en teoría del arte.

Bastan para situarnos en aquello que es nuestro tema, elegido pues al contrario de los comentarios que hicimos acerca del arte abstracto, y los equilibrios formales del arte naturalista, no resulta tan evidente e incluso puede considerarse anti-intuitivo afirmar que el arte naturalista es, de igual manera, la exteriorización de acciones interiores, y no un producto de la visión que percibe la realidad.

El piagetismo radical que propugnamos conlleva asimismo un kantismo radical. En la consideración del arte realista, conduce a una extensión del "giro copernicano" de Kant --el conocimiento de la realidad está dado por el orden que introducimos en ella por nuestra propias categorías--, expresable diciendo que la obra realista es isomorfa al esquema interior del objeto real, y no copia fiel o deformada del objeto mismo.

Cuando el más puntilloso de los naturalistas cree estar representando al objeto real, procede de la única manera posible: exteriorizar el esquema interior de ese objeto real.

Prescindiré en esta exposición del relato que hace Piaget acerca de la constitución del **esquema** del objeto, mediante la introyección de manipulaciones directas en un comienzo, mediadas luego, y que organizadas estructuralmente, **son su imagen**, de tal manera que la misma resulta formada por el conjunto de estas acciones, más que por la incidencia de estímulos lumínicos sobre la retina.

La imagen-esquema no se reduce, entonces, a una percepción simple del objeto, sino que es del objeto completo, en todas sus dimensiones, incluyendo su arquitectura interna, y tal como se vería desde cualquier perspectiva posible, dotado, como la estructura de grupo, de sistemas de transformaciones que permiten el pasaje entre todas ellas, para configurar así un sistema único.

Ilustraremos brevemente el punto, haciendo notar que mientras la visión que tenemos de una mesa cuando la rodeamos, es de infinitos trapecios · trapezoides, siempre cambiantes a medida que nos

desplazamos, somos conscientes de percibir continuamente su forma real, la de un rectángulo, del que las visiones parciales son transformaciones isomorfas.

Piaget recurre a algunos argumentos para introducirnos en su concepción de la imagen como producto de la acción, que recordaremos sucintamente.

Por el primero de ellos indica que si la imagen fuera producto simple de la percepción, la mejor imagen interior sería la de aquellos que discriminan más finamente con su aparato visual. Sin embargo, se puede comprobar que mientras la visión de los niños es mucho más aguda que la del adulto, debido a que este sentido se empobrece con la edad, el adulto ve innumerables elementos más en los objetos que focaliza. Concluye Piaget que la inteligencia, la actividad perceptiva, ha enriquecido la imagen.

Señala además, que en algunas especies existe visión mas no imagen. Los peces, naturalmente, poseen órganos visuales y ven; en algunos se ha podido comprobar que padecen iguales ilusiones ópticas que los seres humanos; pero es asimismo un hecho de la biología el que carezcan de imagen interior, demostrable por la ausencia de **memoria** visual: ninguna percepción actual evoca la huella mnémica de otra pasada que le sea similar (siendo ésta la definición de Hume de imagen).

Una experiencia ejemplar e impresionante tiende a corraborar que la imagen resulta de la acción interiorizada y no de la visión. Si a un voluntario se le colocan un par de anteojos especiales que tengan la propiedad de invertir la imagen, al comienzo tropieza con los objetos, o acciona sin alcanzar jamás aquello que busca. Sin embargo, al cabo de tres días puede andar en bicicleta, caminar o peinarse sin ninguna dificultad. A fuerza de probar y corregir el error, las acciones sobre las cosas rectifican los datos de la percepción, que ahora aparecen en su posición correcta, pese a que los anteojos mantienen en la retina una proyección invertida con respecto a lo normal. La acción, la actividad perceptiva corrige a lo meramente visual, parando la imagen sobre sus pies.

Concordante con la primera argumentación, y ya adentrándonos en la actividad artística, agreguemos que el dibujo rígido, falto de detalles que realiza el niño desde los dos a los siete años, denominado **sincrético** por el que representa los objetos en forma

global, sin detallar las partes, se debería a que la actividad perceptiva, no enteramente desarrollada, corresponde a un esquema interior asimismo sincrético.

Cuando a partir de los siete años el niño desarrolla estructuras lógicas complejas --las operaciones lógicas concretas-- interiorizándolas, está en condiciones de superar el sincretismo y de comenzar a detallar los dibujos: los rostros tendrán ojos, cejas, pestañas y labios bien delineados; más tarde aparecerá en su dibujo la expresión.

Existe, además, una técnica de enseñanza de dibujo que ofrece la más completa corroboración a nuestra hipótesis originaria, la que establecía un giro copernicano a la interpretación habitual del dibujo naturalista como **copia** de la realidad para pasar a considerarlo una proyección isomorfa de esquemas interiores creados por introyección de acciones sobre objetos y personas, y organizados según la estructura matemática de grupo.

La técnica en cuestión ha sido desarrollada por K. Nicolaides y es usada en el taller de dibujo del maestro Gilberto Aceves Navarro, de la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Diversos ejercicios rondan la misma idea central. Expondré dos de ellos.

El primero recibe el nombre de **contorno lento**. Consiste en que el alumno fije su vista en un modelo inmóvil, mientras posa el lápiz en el papel; debe pensar que el lápiz se encuentra apoyado en el mismo punto de la silueta al que dirigió la mirada. El lápiz es el ojo, y viceversa. A continuación recorre lentamente la silueta con la vista al tiempo que desliza con un movimiento idéntico el lápiz sobre el papel coordinando ojo y mano. El lenguaje conjuntista, crea un isomorfismo entre ambos y la silueta. La particularidad más notable del ejercicio consiste en que se desarrolla sin quitar la vista del modelo, es decir, **sin mirar el papel** en ningún momento. El ejercicio dura 20 minutos.

El siguiente se denomina **contorno rápido**. Mientras el contorno lento es minucioso, tomando el tiempo necesario para captar los menores detalles, ahora el modelo cambia rápidamente de posición, cada quince o veinte segundos; las sucesivas posturas son dibujadas en ese lapso, tratando de aprisionar con un rápido boceto la expresividad cambiante del modelo, también **sin mirar el papel**.

Los ejercicios siguen en una secuencia de aprendizaje por la cual, a las líneas que tropiezan unas con otras, cerrándose y cortándose donde no corresponde, y proporciones alteradas del principio, sigue una corrección paulatina de esos defectos, hasta lograr en un período de tiempo extraordinariamente corto, dibujos ágiles, precisos, de una gran expresividad, alejados de todo estereotipo.

¿Cómo interpretamos el proceso?

Al comienzo, la mano que trata de seguir el contorno de lo que se ve --el ojo sigue el límite visible del modelo mientras la mano copia estos movimientos del ojo--, sólo puede trazar líneas torpes, en correspondencia con un esquema interior rígido y poco matizado.

Mas la continua ejercitación produce un cambio: las acciones emprendidas con el dibujo, isomorfas al modelo, se interiorizan enriqueciendo el esquema inicial, y dotándolo, además de un sistema de transformaciones que permite dibujar al modelo desde el punto de vista en que se encuentra el dibujante, pero **además**, y con la misma facilidad, tal como lo vería desde cualquier ángulo y en cualquier posición.

Ahora se puede, si se lo desea, realizar todos los dibujos sin mirar el papel, e incluso sin mirar el modelo; sólo recurre a nuevas percepciones para enriquecer la obras, y por cierto, el esquema, que aun con continuos complementos, es siempre más pobre que la realidad.

Interpretamos que cuando se apela francamente a mecanismos que provocan la interiorización de acciones --creando isomorfismos claros entre ellas y las cosas--, más que a análisis perceptivos, se logra una sorprendente aceleración del tiempo de aprendizaje y un notable dominio expresivo, merced a la integración de un esquema --componente activo de la imagen--, sumamente matizado.

Nuestra teoría del arte, extensión de la psicología genética a la actividad artística recibe así una corroboración completa proveniente del campo mismo del arte, incluso en un terreno en que su aplicación resultaba en un principio completamente anti-intuitiva, como lo es el arte naturalista.

Con lo expuesto basta para dar una idea acabada de dicha teoría.

Baste agregar que los demás elementos presentes en la obra de arte, su contenido latente --simbólico, mítico--, su geometría, su afectividad, y el impacto que produce en nosotros, sigue caminos semejantes de integración de acciones interiores, que se desarrollan en el curso de una vida que es sobretodo, cultural y social, por rutas

señaladas por la psicología genética en parte, y en parte teorías sociales compatibles con ella, trabajo de síntesis que explica la creatividad y la variedad infinita del arte a través de la historia, y por qué sus objetividades todavía nos llegan con una fuerza que está impresa en la materialidad de sus estructuras.

Bibliografía básica

Lorenzano, César. *La estructura psicosocial del arte*. Siglo XXI. México, 1982.

Piaget, Jean. *La formación del símbolo en el niño*. F.C.E. México, 1977.

La construcción de lo real en el niño. Nueva Visión. Bs. As., 1976.

Nicolaides, Kimon. *The natural way to draw*. Houghton Mifflin Company. Boston, 1969.

La experiencia de la verdad en Merleau-Ponty

Graciela Ralón de Walton

En una carta dirigida a M. Martial Gueroult, en ocasión de su elección al Collège de France[1], Merleau-Ponty, luego de reseñar las ideas centrales de sus trabajos publicados, señala que se encuentra abocado a nuevas búsquedas, con la finalidad de "fijar definitivamente el sentido filosófico de las primeras"[2]. Estas investigaciones debían concluir en una teoría de la verdad y de la intersubjetividad, que sería, como lo explicita el autor más adelante, el objeto de dos libros acerca del origen de la verdad y la introducción a la prosa del mundo. De este último sólo quedaron algunos manuscritos que fueron recopilados y publicados por Claude Lefort, con el nombre de *La prosa del mundo*. En cuanto al primero, si bien no fue escrito, se pueden recoger los elementos que hubieran configurado lo que Merleau-Ponty anunció como teoría de la verdad.

Tomaremos como hilo conductor de la exposición la intención que Merleau-Ponty declara en dicha carta, ubicando primero el tema tal como fue tratado en la *Fenomenología de la percepción*, para finalmente elucidar algunos elementos de lo que hubiera sido una teoría de la verdad desde el punto de vista de su interpretación de la literatura y la pintura.

- I -

Las búsquedas de la *Fenomenología de la percepción* se ubican en el marco filosófico de la fenomenología, tal como ha sido delineada en la última filosofía de Husserl. Interpretando la consigna de Husserl acerca de la necesidad de "volver a las cosas mismas", Merleau-Ponty comienza por afirmar que el suelo de la racionalidad es nuestra comunicación con el mundo. La filosofía no busca descubrir las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino descubrir su propia génesis en la experiencia donde encuentra el origen y el fundamento de la "presunción de la razón" que la inspira[3]. La experiencia aparece habitada por un sentido, y ese sentido puede ser revelado por la reflexión filosófica.

A esta nueva concepción de la racionalidad va aparejada una nueva concepción en la manera de concebir la naturaleza del sujeto; éste no se define por la clara conciencia que de existir tiene, como conciencia transparente y espectadora, sino que la reflexión descubre al sujeto como presente en el mundo, encarnado en una naturaleza y abierto a su situación histórica. En otros términos, la exixtencia como subjetividad no se encuentra frente al mundo sino envuelta por el mundo y el cuerpo. Al respecto, P. Ricoeur considera que el genio de Merleau-Ponty reside en dos actitudes. En primer lugar, en haber advertido en la fenomenología husserliana del tiempo un análisis que exige una transformación de los conceptos de intencionalidad y constitución que converja con la primacía del ser-en-el-mundo. En segundo lugar, en no haber considerado que la hermenéutica heideggeriana exija una ruptura con la fenomenología de la subjetividad porque el tiempo es la subjetividad misma[4]. Esta subjetividad coincide con el cuerpo propio que no es sólo uno de los objetos del mundo, sino que es nuestro punto de vista sobre el mundo. El alma está toda entera en su cuerpo, y las funciones corporales contribuyen a la percepción de los objetos. El esquema corporal proporciona una noción global, práctica e implícita de las relaciones de nuestro cuerpo y de las cosas. El cuerpo se convierte en nuestra expresión en el mundo, "la figura visible de nuestras intenciones". Ahora bien, el cuerpo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo porque él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse a las cosas distintas del conocimiento que exige que el mundo no esté a nuestro alrededor como un sistema de objetos, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos. Esta intencionalidad originaria que Merleau-Ponty llama intencionalidad operante se distingue de la intencionalidad de la conciencia tética que toma explícitamente posición después de haber considerado diferentes posiciones. La percepción lleva consigo todo el saber que el cuerpo tiene de sí, de tal manera que la presencia irrecusable y la ausencia perpetua en la que se me da la cosa percibida son la contracara de la unidad abierta e indefinida del esquema corpóreo. El acto de la percepción es indivisiblemente prospectivo y retrospectivo, lo ya sucedido opera en la percepción actual, y ésta anticipa intencionalmente el estilo del futuro. Así, toda conciencia es conciencia perceptiva y se hunde en una historia sedimentada que no sólo afecta a la génesis del pensamiento, sino que determina su sentido. Una evidencia absoluta sin presupuestos, sólo es

posible, si se deja de estar situado. En síntesis, el pensamiento no puede definirse como transparencia absoluta, puesto que no agota toda la síntesis del objeto, no puede extender sus poderes constituyentes a todas las articulaciones del mundo percibido. Comprometido en razón de su propio existir, el sujeto tiene como tarea la captación del sentido que se transparenta en ese tejido de relaciones dibujado por el engranaje de mis experiencias con las experiencias del otro y por toda una historia sedimentada que, el hombre asume y continúa sin constituirla. Desde el momento que no tenemos más que un punto de captación finita del tiempo y no una posesión del mismo, no podemos desplegar ante nosotros las razones de ninguna afirmación, sólo hay motivos. Tenemos, sí, una vivencia de la verdad, pero para que fuera un saber absoluto deberíamos dejar de estar situados. Asimismo, desaparece también la línea divisoria entre verdades de hecho y verdades de razón. Desde esta perspectiva, para Merleau-Ponty, "la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino como el arte, la realización de una verdad"[5]. El ser de la verdad no es distinto del ser en el mundo, y la verdad no es sino otra manera de nombrar a la existencia, es decir, al movimiento por el cual el hombre está en el mundo. A través de sus actos concretos de reanudación el hombre traba relaciones consigo mismo y con los otros. Resulta claro que Merleau-Ponty rechaza situar el fundamento de la verdad fuera de la experiencia ya que observa que "lo verdadero reluce a través de una experiencia emocional y casi carnal, en la que las "ideas" --las de los otros y las nuestras-- son más bien rasgos de su fisonomía y de la nuestra, son menos comprendidas que acogidas o rechazadas en el amor o el odio"[6]. Pero asimismo rechaza la construcción de un sistema que haga compatibles y componibles todos los aspectos de la experiencia. En ambos casos se anulan o disuelven las paradojas de la existencia humana.

- II -

En la carta citada Merleau-Ponty se pregunta si acaso cuando el espíritu quiere poseer lo verdadero y acceder a un saber universal desligado de nuestra situación "el orden de lo percibido no se vuelve figura de simple apariencia y el entendimiento puro no es una nueva fuente de conocimiento respecto de la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo no es más que un esbozo informe"[7]. Estas preguntas deben ser respondidas con una teoría de la verdad. Si bien

ha anticipado algunos lineamientos en sus ensayos "Duda de Cézanne" y "La novela y la metafísica" y, en lo que concierne a la filosofía de la historia, en su libro *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty advierte entonces que es necesario elaborar rigurosamente sus fundamentos filosóficos. Como ya dijimos, este libro anunciado por Merleau-Ponty quedó sin realizar, pero la lectura de las obras citadas por él mismo, permiten afirmar que la verdad es inseparable de la operación de expresión que la realiza. Trataremos de describir esa operación paradójica a través de la cual un deseo instantáneo se transforma en símbolo proferido o en verdad disponible. Esta cuestión es paralela a la necesidad de someter la *Fenomenología de la percepción* a una exposición ontológica.

Si bien la percepción es ya expresión, como lo es también todo uso humano del cuerpo, este contacto perceptivo con el mundo exige ser recuperado. Merleau-Ponty declara que "la operación característica del espíritu está en el movimiento por el cual retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos en simbolizar en lugar de coexistir solamente"[8]. La expresión propiamente dicha no coincide con la experiencia vivida; ella se presenta como una reflexión sobre nuestro comercio habitual con el mundo y con los otros. Así, el escritor o el pintor es aquel hombre que no sólo vive como viven los otros hombres, sino que toma la vida misma por tema, con el fin de expresarla y plasmarla en una obra. Ahora bien, lo que destina al hombre a ser escritor es el sentimiento que en el mundo y en la experiencia hay un sentido oculto que está por decirse. Hay en la experiencia un logos que invoca a ser dicho y que como tal se convierte en motivo de reflexión. Existe pues, una invocación a la verdad, pero ella sólo deviene verdadera en el sentido propio del término, en la medida que el hombre sabe extraerla y salvarla de su disimulación en la experiencia cotidiana. La verdad de la vida está ahí, pero como lo que aún no es ahí, ella está como verdad por plasmar.

Cuando Cézanne busca el sentido de su vida en la pintura, es porque su pintura comporta en sí misma un sentido en el cual puede reconocerse su vida. Cézanne busca elucidar la alternativa de la cosa y de la sensación. Rechaza tanto un realismo que restituya el mundo tal como él es ordinariamente en la vida práctica, como una pintura de atmósfera que restituiría las sensaciones tales como ellas son dadas a nuestra retina. Cézanne intenta encontrar la densidad de las realidades que animan la experiencia originaria. Su pintura --comenta Merleau-Ponty-- implica la paradoja de "buscar la realidad sin

abandonar la sensación, sin tomar otro guía que la naturaleza en su impresión inmediata, sin fijar los contornos, sin encuadrar el color por el dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro"[9]. Esta paradoja es un retorno a la percepción tal como ella es vivida en la experiencia natural ya que "lo vivido no lo encontramos o construimos a partir de los datos de los sentidos, sino que se nos ofrece de golpe como el centro de donde proceden. Así, la duda de Cézanne --es decir, su vacilación e inseguridad en torno de su obra-- hace posible al pensamiento una nueva idea del cuadro. Se ha observado que Cézanne es una figura que ha hecho época porque proporciona nuevas reglas. Por ejemplo, consigue que las deformaciones de la perspectiva, por la disposición de conjunto del cuadro, dejen de ser visibles por sí mismas ante una mirada global, y contribuyan a dar, como ocurre en la visión natural, la impresión de un orden naciente. De esta manera cercanía y lejanía pierden sus valores de posición y llegan a ser intercambiables de modo que el espacio del cuadro ofrece el fenómeno de trasfondos que se alternan. Por otro lado, desde el punto de vista temporal, la simultaneidad no es una dimensión formal en la que se prescinde de los contenidos de la experiencia sino que se asocia con el conjunto del ente en su multiplicidad de modo que su dimensión por excelencia es la profundidad que opone un obstáculo a la inspección. A través de la coexistencia, integración y deslizamiento de las cosas unas en otras --manifestadas tanto en este tipo de simultaneidad como en la intercambiabilidad de la cercanía y la lejanía--, Merleau-Ponty considera que la pintura moderna pone de manifiesto la pluriformidad del ser en el sentido de que lo sensible es un "tesoro siempre pleno de cosas por decir para aquel que es filósofo..."[10]. La profundidad así entendida es la experiencia de una reversibilidad donde todo está a la vez, y a partir de la cual la altura, el ancho y la separación son obtenidas por abstracción.

Esta reversibilidad es descrita por Merleau-Ponty como circularidad, entrecruzamiento o quiasmo que enlaza, como anverso y reverso, conjuntos unificados de antemano que está en vías de diferenciación. De ahí que me encuentre englobado en la globalidad de un ser que ya no está frente a mí sino entorno de mí. Como lo ha puesto de relieve la pintura de Cézanne, el que ve y lo visible no están puestos uno contra otro sino que "es necesario que sean el uno y el otro abstraídos de un mismo tejido"[11]. Esta reversibilidad nos hace pertenecer a un mundo que logra su unidad a través de "incomponibilidades" como por ejemplo la de mi mundo y el mundo ajeno.

No se trata solamente de un intercambio entre el yo y el mundo sino también entre el ego y el alter ego. El pintor o el escritor construyen un punto de vista que alcanza un sentido para los demás: la prueba de su verdad debe esperarla del asentimiento de los otros. En virtud de esta reversibilidad que engloba los pares yo-mundo, ser-ser visto, hablar-escuchar, ego-alter ego. Merleau-Ponty puede afirmar que "la verdad no es adecuación, sino anticipación, recuperación, deslizamiento de sentido, y sólo se toca en una suerte de distancia"[12].

NOTAS

1. "Une inédit de Maurice Merleau-Ponty", *Revue de méthaphysique et de morale*, oct-dec. 1962, pp. 401-409.

2. *Ibid.*, p. 404.

3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 76.

4. P. Ricoeur, "Jenseits von Husserl und Heidegger", en A. Métraux y B. Waldenfels (comps.) *Leibhaftige Vernunft*, München, W. Fink, 1986, p. 62.

5. M. Merleau-Ponty, *Phenoménologie de la perception*, p. XV.

6. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

7. "Une inédit de Maurice Merleau-Ponty", p. 405.

8. *Ibid.*

9. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 21.

10. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 305. cf. B. Waldenfels, "Der Zerspringen des Seins, Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfader, der Malerei", en *Leibhaftige Vernunft*, p. 154.

11. *Ibid.*, p. 316.

12. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 181.

Ambigüedad y libertad en Maurice Merleau-Ponty

Nélida H.Tavella de Ravagnan

Ni determinismos ni absoluta indeterminación. He aquí la fórmula última donde arraiga el sentido de la libertad según Merleau-Ponty.

Por un lado es preciso comprender que a la vez que el drama individual tiene lugar entre *papeles* ya inscriptos en el conjunto institucional, el niño, por la sola percepción de los cuidados que se le dan y los utensilios que lo rodean, debe descifrar significados de su propia cultura. No hay un solo detalle de su historia individual que no aporte a ese significado. Primero lo habrá vivido, percibido y pensado, según lo imaginario de la cultura, luego conseguirá invertir la relación e introducir en los significados de sus palabras y de su conducta, que se ha de convertir en cultura, hasta lo más secreto de su experiencia.[1] Este doble movimiento centrípeto y centrífugo a la vez, es la condición de posibilidad para nuestra libertad.

Merleau-Ponty rechaza toda determinación causal del sujeto por su medio, físico o humano o por su propio pasado. Más aún, la conciencia se define por la capacidad de "escapar a toda determinación". Yo soy libre porque para que algo, desde fuera, pudiera determinarme, sería necesario que yo fuera una cosa.[2] Recordemos que la cosa se caracteriza por la no-trascendencia.

¿Y qué soy yo a diferencia de la cosa?

Para Sartre, para-sí, pura negatividad de la conciencia, en absoluta contraposición con la positividad del en-sí, objetividad, mundo. Para Merleau-Ponty, una conciencia encarnada en el mundo, para el mundo y abierta al mundo. El hombre vive en el mundo con el que forja una trama indisoluble, que no debe entenderse jamás como síntesis de reducciones abstractas (realismo-idealismo, interior-exterior; en sí-para sí), sino una *situación originaria* sin la cual ni podría pensar. Siempre ser-para-el mundo, siempre el yo de su insustituible situación fáctica, y siempre en el modo de la ambigüedad.

Respondiendo a Husserl --dice Merleau-- que lo trascendental no es la subjetividad, sino la ambigüedad originaria de la trascendencia. El verdadero trascendental no es el conjunto de operaciones constitutivas por las cuales un mundo transparente, sin sombra ni opacidad, resaltaría ante un espectador imparcial, sino el camino ambiguo por el que se forma el "Ursprung" de las trascendencias.

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty asume la tarea de describir este insuprimible ser-para-el mundo; ese mundo tal como es ya para mí, con anterioridad a toda explicación científica, a toda reflexión. Como dirá en Visible e Invisible, no hacemos surgir el ser de la nada, ex-nihilo, sino que partimos de un relieve ontológico.[3]

A través de esa estructura invariante que está a la base de todas las diferencias de los mundos históricos, culturales y sociales:

El cuerpo, "apertura al mundo", se hace visible y trasparece el fundamento invisible de todas las cosas: la estructura y construcción articulada del ser, que se realiza a través del hombre. De allí la exigencia de volver siempre a la experiencia perceptiva; volver a las cosas mismas en una experiencia pre-predicativa. Esta fusión originaria, sin fronteras y sin solución de continuidad, que es mi subjetividad, es un fenómeno ambiguo. En ella rige un principio de indeterminación: **Es donación de sentido a partir de mi libertad.**[4]

Porque nuestra existencia es ambigua, en parte es autónoma y en parte dependiente. Esta ambigüedad originaria toca también a nuestra libertad. Ella ha de operar limitada por las situaciones en las que está comprometida nuestra ambigua condición humana. Las condiciones de probabilidad no son puras ficciones sino que pertenecen a un ser situado en el mundo y abordado por la ambigüedad de los acontecimientos. "Si los cartesianos volvieran entre nosotros tendrían la sorpresa de encontrar una filosofía e incluso una teología que tienen por tema favorito: La contingencia radical del mundo..."[5]

Hemos abandonado los absolutos --dice Merleau--, hemos abandonado una "naturaleza humana" que garantizaba incondicionalmente su eficacidad, naturaleza humana que tenía por atributos la verdad y la justicia como otras especies se caracterizaban por la aleta o las plumas, era absoluto el Estado, el valor de la moneda, el modelo moral, los valores espirituales. "Nuestro tiempo, más que ningún otro

hace la experiencia de la contingencia, contingencia del mal, contingencia del bien... El hombre es el lugar de la contingencia"[6]

Nuestro humanismo podría sintetizarse: El espíritu y el hombre no **son** nunca, se reflejan en el movimiento por el que el cuerpo se hace gesto, el lenguaje, obra y la coexistencia, verdad.

El dasein es fundamentalmente trascendencia en un triple sentido[7]: Hacia el mundo, hacia la existencia personal y hacia el sentido. En el primer caso como intencionalidad, como **presencia** por intermedio del cuerpo, al mundo, a los otros, por lo tanto primordialmente es intersubjetividad. La conciencia más que un "yo pienso" deviene de un "yo puedo". Si bien es cierto que el mundo es anterior a todo análisis y a todo acto constituyente, también es cierto que no está fuera de mi alcance ya que él es la Lebens-Welt, mundo percibido y vivido.

En el segundo caso es la trascendencia que el cuerpo propio realiza con relación a sí mismo, desde una experiencia prepersonal (campo de la sensorialidad), hacia una personal, conciente y libre. La primera horizontal, ésta vertical.

La tercera trascendencia es la que permite pasar de la fenomenología a la ontología. Su expresión está en *Visible e Invisible*. Su punto de partida es: "Hay ser, hay mundo, hay cohesión, hay sentido", en el significado fuerte en el que los griegos hablan de το λεγειν[8].

Hemos llegado al punto de preguntarnos: ¿Qué es la libertad desde este horizonte?. A cada instante tengo el poder de interrumpir mis proyectos, pero esto implica comenzar otra cosa. "Aún los muertos están condenados a expresar algo. Nunca estamos suspendidos en el vacío". Hasta el silencio es una modalidad del mundo sonoro. No me retiro dentro de mi libertad, me empeño en otra parte. Es el **desgarro** permanente de mi libertad porque no puedo evadir mi compromiso en el mundo. Mi libertad efectiva está ante mí, en las cosas, en el mundo. En ese mundo que está ya contituido y por él somos solicitados; pero nunca acabado, por lo que estamos abiertos a una infinidad de posibles. Existimos bajo las dos relaciones a la vez, por tanto no hay determinismo ni opción absoluta. Ni cosa, ni conciencia desnuda. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros. Claro está que en cada decisión hay una situación que viene en su ayuda.

Pero... De nuevo la ambigüedad: "En este intercambio entre la situación y el que la asume es imposible delimitar, la parte de la situación y la parte de la libertad".[9]

"Se tortura a un hombre para hacerlo hablar, si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancarle, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y empeñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar... o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad".[10]

Estos motivos no anulan la libertad, más bien vienen en refuerzo de ella. Primero es la decisión, luego la deliberación.

"No era una conciencia desnuda la que resistía el dolor, era el prisionero con sus camaradas, con los que ama, bajo la mirada de los cuales vive... del Mit-Sein. Pero si ha elegido esta acción es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, esperaba de él esta conducta, al menos así lo creía".[11]

Hay un "campo de la libertad" del mismo modo que hay un campo de la percepción y ninguno de los dos tienen límites lineales precisos: Hay posibilidades próximas y lejanas. Ya vimos que Merleau-Ponty no se coloca ni en el interior del Dasein ni en el exterior, por lo tanto, no se plantea la alternativa de si la libertad es total o nula. "Hemos aprendido justamente a reconocer el orden de los fenómenos: Estamos mezclados al mundo y con los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la idea de libertad absoluta al origen de nuestros compromisos". Señalamos, nada más, pues el espacio no lo permite, que aquí reside la mayor disidencia con Sastre.

No soy libre para todo. Al asumir un presente, vuelvo a comprometerme, lo transformo en pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo, "pero sólo lo hago empeñándome en otra parte". El tratamiento psicoanalítico --dice Merleau-- no cura provocando una toma de conciencia del pasado, sino, vinculando el sujeto a su médico mediante nuevas relaciones de existencia; de lo que se trata es de revivir como **significante** esto o aquello en la perspectiva de una nueva coexistencia. Ninguna toma de conciencia es efectiva si no es vehiculada por un nuevo compromiso. Mi libertad puede desviar mi vida de su curso habitual, pero no por una creación absoluta sino por una serie de cambios que son momentos de mi ser total, pero nunca podré decir que soy yo quien les da sentido o si yo lo recibo de ellos.

De Waelhens acota que las cosas ejercen acción sobre mí sólo por el **sentido**, pero ese sentido se lo damos nosotros. Eso podría hacernos pensar en cierta postura idealista, como la de Kant, por ejemplo, sino fuera que, como lo anticipamos al comienzo, la concepción de la Sinngebung, como la entiende Merleau, es centrífuga y centrípeta a la vez.

Es cierto que es la libertad la que hace surgir los obstáculos en mis proyectos; pero también es cierto que mi estructura existencial, mi cuerpo como facticidad instituye relaciones fuera de todo proyecto expreso. En síntesis el problema de la libertad no es que yo pueda escapar de mi pasado, sino por el contrario, mostrar que la libertad sólo se ejerce sobre un pasado que pesa, que empuja en una dirección determinada sin que yo lo haya elegido, que podré vencer, no sin combate. No somos ni poderosos soñadores ni engranajes de un mecanismo, ese es el verdadero problema de la libertad.

Al concluir *Humanismo y Terror*, dice Merleau-Ponty:

"La vida y el desacuerdo son hechos, pero también lo son esta extraña pretensión de pensar con verdad que tenemos, nuestra necesidad de hacer reconocer por el otro nuestras opiniones y justificar frente a él nuestra elección... El mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia, lo sustrae a la fatalidad del desorden, con la única condición de recordar que los elementos son los hombres, de mantener y multiplicar las relaciones de hombre a hombre. Esta filosofía nos despierta a la importancia del acontecimiento y de la acción, nos hace querer nuestro tiempo. No es la simple repetición de una eternidad humana sino que, como el más simple de los diálogos, encierra indiviso, todo el desorden y todo el orden del mundo".

NOTAS

1. Merleau-Ponty, M., *Signos*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1973, p. 134.

2. De Waelhens, A., *Une Philosophie de l'ambiguïté*. Ed. Nauwelarets, Paris, 1978, p. 312.

3. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et L'invisible*. Ed. Gallimard, 1964, p. 139.

4. Mi comunicación a las VI Jornadas de Filosofía U.N.C. Acta. pp. 122-130.

5. *Signos*, p. 184.

6. *Ibid.*, p. 300.

7. Merleau-Ponty, M., *Sentido y Sin sentido*. Ed. Península. Barcelona, 1975, p. 118.

8. *Le Visible et L'invisible*, p. 139.

9. *Fenomenología de la Percepción*. Ed. Península. Barcelona, 1975, p. 460.

10. *Ibid.*, p. 461.

11. *Ibid.*, p. 461.

"Subsunción" y "homogeneidad" en el marco del esquematismo trascendental

Beatriz von Bilderling

En los dos primeros capítulos de la Doctrina trascendental del juicio, titulados Esquematismo y Principios del entendimiento puro, Kant reformula en otros términos la cuestión de la aplicabilidad de las categorías a los fenómenos, presentada ya en la sección introductoria de la deducción trascendental. Allí el problema era establecido bajo el espíritu subyacente a la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, donde Kant se preguntaba por el acuerdo entre las representaciones **a priori** y los objetos[1]. En el nuevo contexto de la doctrina del esquematismo, el problema se plantea, en cambio, teniendo como base el tratamiento del juicio en términos de "subsunción".

Al comienzo de la Analítica de los Principios, Kant introduce la distinción entre el entendimiento en general, al que define aquí como la facultad de las reglas, y el juicio, cuya función propia es la de "/.../ **subsumir** bajo reglas, es decir, de distinguir si algo se halla o no bajo una regla dada (**casus datae legis**)"[2]. Se trata, pues, de la capacidad de decidir si un caso particular --para el problema específico que ha de tratar Kant ahora en el marco de la Analítica de los Principios, un objeto o evento particular-- se halla o no bajo una regla o ley dada --específicamente, bajo una categoría determinada.

En principio, Kant aborda el problema cuestionando lo que considera el requisito básico para la subsunción de los fenómenos bajo las categorías o, inversamente, para la aplicación de éstas a aquéllos. Dicho requisito es el de la **homogeneidad** entre conceptos puros del entendimiento y fenómenos[3].

Distintos intérpretes de Kant señalan dos sentidos posibles de "homogeneidad". Un primer sentido, que se desprende directamente del texto es su **sentido lógico**, según el cual puede decirse que un concepto es homogéneo con la representación de un objeto cuando entre ellos existe una **identidad parcial de contenido**. Así, los conceptos empíricos son homogéneos con las intuiciones empíricas

correspondientes en la medida que en aquéllos concebimos notas o propiedades comunes que están contenidas efectivamente en éstas. En la misma acepción puede decirse que los conceptos matemáticos puros son homogéneos con conceptos e intuiciones empíricas: el concepto matemático "círculo" puede tener un ejemplo --un círculo-- construido en la intuición pura, que guarda indentidad, por lo que respecta a la redondez con la intuición empírica --un plato-- de la cual se abstrae el concepto empírico "plato"[4].

Ahora bien, en el caso de los conceptos puros del entendimiento no puede ser afirmada una identidad parcial de contenido entre ellos y las representaciones del objeto: primero, porque considerados como categorías puras son meras funciones de unidad desprovistas de toda materia (contenido) sensible; segundo, porque en el caso de los conceptos puros del entendimiento no existe ninguna intuición correspondiente, sea empírica o pura, que permita mostrar la adecuación o conmensurabilidad del concepto respecto de la representación del objeto. Esta es la enseñanza que Hume le ha legado a Kant: no podemos "intuir" causas **qua** causas, ni podemos construirlas **a priori**[5].

Un segundo sentido de "homogeneidad", que no puede inferirse directamente del párrafo inicial del capítulo sobre el esquematismo, sino que supone toda la teoría crítica, es el que algunos intérpretes han denominado "**sentido genético**", según el cual "homogeneidad" significa **identidad de naturaleza o de origen**. Homogéneos son, en este caso, conceptos empíricos e intuiciones empíricas, en cuanto tienen la experiencia como fuente común, y conceptos matemáticos puros e intuiciones sensibles, en la medida que unos y otras son de naturaleza espacio-temporal. En cambio, no puede ser afirmada la homogeneidad de los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones: los primeros se originan en el entendimiento puro, las segundas son datos inmediatos de la sensibilidad --sea pura o empírica[6].

Conceptos puros del entendimiento e intuiciones sensibles se revelan, pues, como **heterogéneos** --ya sea en el sentido lógico o genético. No obstante ello, la deducción trascendental ha dejado como enseñanza que las categorías están presentes **siempre** que somos conscientes de un objeto, y que, por tanto, hay una relación efectiva entre estos elementos opuestos. Kant se enfrenta, entonces, ante el problema de explicar **cómo** es posible dicha relación, en palabras de Paton, "/.../ cómo las categorías en tanto formas del pensar pueden

y deben determinar todos los objetos dados a la intuición sensible"[7], en definitiva, debe mostrar **cómo** las categorías tienen un empleo trascendental[8].

Justamente, el hecho de que sea el uso trascendental propio de los conceptos puros del entendimiento lo que está ahora en cuestión, es lo que motiva ciertas críticas a los marcos argumentativos elegidos por Kant para encarar el problema.

En primer lugar, el sentido lógico de homogeneidad es un sentido impropio del término, que encubre la relación mejor denominada "congruencia" o "adecuación", que se verifica entre representaciones de distinto nivel de generalidad, como universales y particulares, pero que es ajena al ámbito categorial, debido a las diferencias esenciales que los conceptos puros del entendimiento presentan frente a los conceptos empíricos y matemáticos puros en relación a sus ejemplos. Como señalan N. Kemp Smith y R. P. Wolff, entre otros, una vez que la deducción trascendental ha mostrado que las categorías son reglas de síntesis, y ha destacado su carácter de función o de acción intelectual, ya no puede equipararse la relación que ellas guardan con respecto a la multiplicidad de la intuición --los contenidos sensibles-- con aquélla que existe entre los conceptos de clase y sus instancias. Consecuentemente, lo que la subsunción trascendental, *i.e.* la subsunción de los fenómenos bajo conceptos puros del entendimiento, debe explicar es la relación entre materia y forma, contenido y estructura, y no la inclusión de particulares en clases[9].

En segundo lugar, la solución misma que Kant propone para resolver el problema de la heterogeneidad entre categorías e intuiciones es entendida como una nueva apelación al ámbito de la lógica general, si bien tomando ahora en préstamo la concepción de la subsunción que opera, ya no en el juicio, sino en el silogismo.

Dada la falta de homogeneidad entre conceptos puros de entendimiento e intuiciones, que impide su relación directa, Kant sugiere la necesidad de una "tercera cosa" que oficie de medio gracias a la identidad que guarda al mismo tiempo con cada uno de los términos a conectar[10].

Muchos críticos, apoyándose en textos de Kant de las *Lecciones de Lógica* y de la Dialéctica de la *KrV*, han interpretado esta representación mediadora como un análogo al término medio que opera en las inferencias silogísticas de la primera figura, y en la subsunción mentada por Kant un paralelo a la subsunción lógica que subordina la

condición de un juicio posible bajo la condición de la regla universal, que funciona como premisa mayor; operación de la que resulta un juicio mediato por aplicación de la regla al caso subsumido.[11]

A la hora de interpretar dicha analogía, aquellos estudiosos que entienden que Kant plantea una semejanza de función entre la representación mediadora buscada y el término medio del silogismo, han de concluir necesariamente, que ella no se verifica, de nuevo por el carácter impropio del sentido lógico de homogeneidad. En la medida en que el término mayor y el término menor del silogismo guardan entre sí una identidad parcial --algún grado de congruencia o adecuación--, la función del término medio es simplemente demostrarla, hacerla explícita. Pero, de ningún modo, puede suplir la carencia de dicha identidad. Sin embargo, para el caso de las categorías es justamente esto último lo que se hace necesario. La heterogeneidad que ellas manifiestan respecto de las intuiciones no es de grado, sino absoluta, precisamente porque ella no es una inadecuación entre representaciones de distinto nivel de generalidad, sino una verdadera oposición en naturaleza [12].

Al respecto, un contemporáneo de Kant, J. H. Tieftrunk, en carta fechada el 5 de noviembre de 1797, había señalado ya a aquél que su doctrina del esquematismo estaba sometida a un problema irresoluble, puesto que, por un lado, la *Crítica* exigía que tuviese lugar alguna homogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y los fenómenos, para comprender la posibilidad de aplicación válida de los primeros a los últimos, pero, por otro lado, la misma *Crítica* también enseñaba que los conceptos puros del entendimiento tienen un origen completamente distinto del de las representaciones sensibles, sean éstas puras o empíricas. De modo que, señala Tieftrunk, "/.../ una homogeneidad de representaciones que surgen de fuentes tan distintas /como la espontaneidad del entendimiento y la facultad de las intuiciones/ no podría sobrevenirles **ni inmediata ni mediatamente**"[13]. O sea, en otras palabras, Tieftrunk considera que el sentido lógico --impropio-- de homogeneidad no es reductible a su sentido genético, y que mientras la homogeneidad lógica (congruencia, adecuación) se explicita mediata o inmediatamente, la heterogeneidad o diferencia de origen es insalvable [14].

De estas afirmaciones de Tieftrunk se desprende, además, que no encuentra válida la solución propuesta por Kant en la *KrV*. Habíamos dicho que allí, Kant postula la necesidad de una "tercera

cosa" que oficie de medio entre categorías e intuiciones en virtud de cierta identidad relativa a cada uno de los términos a conectar. Para cumplir con dicha exigencia, la representación mediadora debe evidenciarse como:

a.- pura

b.- homogénea con la categoría

c.- homogénea con la intuición.

Ser homogénea con la categoría (b) implica que, por una parte debe ser de carácter **intelectual**, es decir, debe participar de la característica general del entendimiento, la espontaneidad o la síntesis; ser homogénea con la intuición (c) conduce a exigir que, por otra parte, sea de carácter **sensible**. Por último, la condición de ser pura (a) restringe este aspecto sensible a sólo la forma de la intuición.

A esa tercera cosa que cumple con todos estos requisitos, Kant la denomina "esquema trascendental"[15], y en función de las condiciones exigidas la caracteriza como una determinación temporal trascendental[16], frase que no recibe una precisión suficiente por parte de Kant y que requiere de una adecuada exégesis. Como ello excedería los límites de este trabajo, aquí deberemos conformarnos con la simple mención de que ella puede entenderse como el producto de la acción sintetizante de la imaginación trascendental conforme a las reglas universales de unidad que las categorías expresan y dirigida a la condición universal de la sensibilidad --la multiplicidad pura del tiempo [17].

Según esta caracterización es fácil notar qué es lo que impide a Tieftrunk aceptar la solución crítica: el esquema trascendental que media la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos es él mismo un producto de la acción categorial sobre un ámbito intuitivo sensible, heterogéneo a la categoría y, como tal, un problema en base a los mismos aspectos en que lo es una representación empírica del objeto sometida a conceptos puros del entendimiento.

Ahora bien, si analizamos la breve nota que en la reflexión 6359 --que data del período comprendido entre la carta de Tieftrunk y la respuesta que Kant le dirige el 11 de diciembre de 1797-- sigue a la explicitación de este problema --cómo es posible una aplicación de las categorías a la forma de la intuición [18]--, y los párrafos finales de la epístola kantiana, encontraremos, si bien no una solución al problema, una mayor precisión respecto al sentido dado por Kant a "homogeneidad" y "subsunción" en el contexto del esquematismo.

La nota mencionada dice textualmente: "la intuición temporal (**Zeitanschauung**) no es homogénea con la categoría, sino la determinación temporal (**Zeitbestimmung**), sino la unidad de las representaciones en la síntesis (composición) (**Zusammensetzung**) de la intuición dada /.../"[19].

A su vez, al diferenciar --en la carta-- la subsunción lógica de un concepto bajo uno superior de la subsunción trascendental, Kant señala que mientras la primera tiene lugar según la regla de la identidad, la segunda, por el contrario, tiene a su base la de la composición de lo múltiple. Kant explicita que la facultad trascendental del juicio subsume la síntesis de lo múltiple dado en la intuición ante el sentido interno --el esquema-- bajo el concepto de la composición de lo múltiple de los fenómenos en general --la categoría--, y que esto es posible porque la síntesis de las intuiciones en el tiempo es **homogénea --o idéntica según la forma**-- con el concepto de la composición de lo múltiple en la intuición en general, que es pensado en la categoría[20].

Ambos textos afirman, pues, la homogeneidad entre esquemas y conceptos puros del entendimiento, y ambos lo hacen en función de su identidad de forma en tanto conceptos de síntesis de la multiplicidad de la intuición. Ello indicaría que Kant está extendiendo el sentido lógico de homogeneidad: dos representaciones son homogéneas si guardan entre sí cierta identidad, **ya sea de contenido o de forma**.

Con esta extensión, el término puede adquirir ahora sí una aplicación propia para referirse a la relación entre fenómenos y categorías: si bien ellos no pueden exhibir una identidad de contenido, al menos pueden guardar una identidad formal.

Al mismo tiempo, dicha identidad de forma puede resolver la heterogeneidad genética. Si puede afirmarse cierta homogeneidad u origen común a los conceptos empíricos y las intuiciones empíricas es porque se admite que los primeros son deudores en cuanto a su contenido de la sensibilidad empírica. Del mismo modo, podrá afirmarse cierta homogeneidad u origen común a los conceptos puros y las intuiciones, si se admite que estas últimas deben su forma, no sólo a la sensibilidad, sino también al entendimiento. Y ello parece un logro suficientemente establecido por la deducción trascendental.

Dados los límites impuestos a este trabajo, no podemos desarrollar aquí la cuestión de si estas consideraciones permiten aclarar nuevos aspectos de la noción kantiana de "subsunción trascendental". Ello queda abierto a un tratamiento futuro.

NOTAS

1. Cf. A 92 = B 124-225. Véase la carta de Kant a M. Herz del 21 de febrero de 1772, *Ak.* X, B. 30, pp. 130-131.

2. A 132 = B 171.

3. Cf. A 137 = B 176. Véase H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, London-New York, Georg Allen & Unwin - The Mac Millan Co., 1961, II, pp. 25-26; W. Detel, "Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft", en *Kant-Studien*, 69. Jahrgang, Heft 1, 1978, pp. 38-39; T. Kaehao Swing, *Kant's Transcendental Logic*, New Haven and London, Yale University Press, 1969, pp. 86-87; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 206-207.

5. Cf. A 137-138 = B 176-177.

6. Cf. J. P. Nolan, "Kant on Meaning: Two Studies", en *Kant-Studien*, 70. Jahrgang, Heft 2, 1979, p. 123; T. K. Swing, *Op.cit.*, pp. 89-90; M. Woods, "Kant's Transcendental Schematism", en *Dialectica*, vol. 37, Nº 3, 1983, p. 204.

7. H. J. Paton, *Op.cit.*, II, p. 27.

8. Cf. B 167.

9. Cf. N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, New York, Humanities Press, 1962, pp. 335-336 y R. P. Wolff, *Op.cit.*, pp. 207-208.

10. Cf. A 138= B 177.

11. Cf. I. Kant, *Logik*, & 58; A 330-331 = B 386-387. Véase N. Kemp Smith, *Op.cit.*, p. 336; R. P. Wolff, *Op.cit.*, pp. 207-208; H. E. Allison, "Transcendental Schematism and the Problem of the Synthetic *A Priori*", en *Dialectica*, vol. 35, Nº 1-2, 1981, p. 64.

12. Cf. R. P. Wolff, *Op.cit.*, pp. 207-208; N. Kemp Smith, *Op.cit.*, p. 336.

13. Carta de H. J. Tieftrunk a Kant del 5 de noviembre de 1797, en *Ak*, XIII, B. 787, p. 465.

14. Igual posición sustenta N. Kemp Smith, *Op.cit.*, p. 334.

15. Cf. A 138 = B 177.

16. Cf. A 138-139 = B 177-178.

17. Cf. A 142 = B 181.

18. Cf. Reflexión 6359 en *Ak.*, XVIII, p. 686.

19. Reflexión 6359, en *Ak.*, XVIII, p. 686.

20. Cf. carta de Kant a Tieftrunk del 11 de diciembre de 1797, en *Ak.*, XIII, B. 790, p. 427.

El problema de la catarsis en la teoría estética de Bertolt Brecht

Graciela Wamba Gaviña

Este trabajo tratará de mostrar que la catarsis es un elemento insoslayable de toda concepción de la obra estética autónoma, siguiendo para ello el lineamiento expuesto por Hans Robert Jauss, seguidor de la Hermenéutica de Gadamer y uno de los creadores de la estética de la recepción de la Escuela de Constanza.

Jauss propone una síntesis de las concepciones actuales aplicadas al arte (Gadamer, Ingarden, formalistas rusos, Adorno) anunciando la praxis estética con las tres funciones de toda acción humana, técnica, comunicación e imagen del mundo (Weltbild). El acto de comunicar en la praxis estética está subordinado a su instrumento, el discurso poético, de modo que éste supone una técnica, una comunicación y una imagen del mundo como base triádica ideal. En la actividad estética la técnica es la *Poiesis*, la comunicación es la *Katharsis*, y la imagen del mundo, *Aisthesis*.

Aristóteles en el capítulo 4 de la *Poética* tipifica la fase del placer ante la representación de objetos odiosos (1448b) como originado por dos factores: primeramente la contemplación de lo imitado produce admiración por la técnica perfecta (*Aisthesis*) y en segundo lugar se produce la alegría al reconocer la imagen original de lo imitado (*Anámnesis*). El espectador experimenta un fenómeno de gran altura espiritual pues su acto placentero supone una actividad racional: el mirar conociendo (*Aisthesis*) y el mirar recordando (*Anámnesis*). Como consecuencia de este fenómeno el espectador puede identificarse con lo representado y como resultado de sus propias pasiones despertadas lograr una descarga emotiva, una curación (*Katharsis*).

Aristóteles al definir y analizar el criterio de Katharsis intentó borrar la imagen del arte y el artista dada por Platón y no omitió indicar que la catarsis tenía como fin último la *filantropía*, la vida armónica en la comunidad griega por la educación del arte.

La tradición sofística llegada en la figura de Gorgias se ocupó del efecto del lenguaje en el discurso y en la filosofía. El que habla trata de evitar el temor y despertar la pasión, la compasión, la alegría. También en Gorgias se utilizaban *Pathos* y *Eleos* como en la *Poética* y se analizaba una analogía médica de *Katharsis*. Gorgias consideraba que se podía producir una nueva convicción que formara el alma tal como quería el orador. En suma, la retórica griega reconoció la función comunicativa de la *Katharsis*. La secuencia sería: *excitare et remittere, movere et conciliare*. Esto es, los afectos despertados en todo discurso o poesía producían un placer estético que permitía pasar del *Pathos* a la placidez. Gorgias aseguraba por medio del poder catártico del *Pathos* y el *Ethos*, hacer creíble y posible lo que antes para el que escuchaba era imposible e increíble. Con Jauss podemos señalar que el punto conflictivo de los fines de la retórica era la distinción entre *convencer* e *inducir*, como en términos actuales se verificaría entre *consenso* y *manipulación*.

San Agustín en sus *Confesiones* analizó la experiencia estética en *Utilitas* y *Fruitio*. El carácter del mundo según la concepción agustiniana se fundó en su *Utilitas* como instrumento de la salud. Y en el sentido de la existencia del mundo estaba la *Fruitio* que elevaba la comunidad hacia Dios. (*Confesiones*. Cap. 33 al 35). La *Concuspiscentia occulorum* se dividía en el aprovechamiento de la *Voluptas* y de la *Curiositas*. La *Voluptas* se producía ante la contemplación de lo elevado superior y bello y la *Curiositas* surgía ante lo feo y repulsivo. Lo más destacable en la teoría estética que esbozaba San Agustín era que lo que importaba eran los sentimientos que despertaban los objetos en el individuo y no ellos mismos.

Desde Aristóteles el efecto comunicativo de la catarsis se fue olvidando y el aspecto psicagógico de la misma se convirtió en el punto de discusión de verdadera relevancia. Por ejemplo Lutero retomó el problema de *movere et conciliare* ante la palabra divina. En la ilustración alemana Lessing aplicó la teoría de los afectos para analizar la catarsis y la reflexión sobre los sentimientos despertados por ella en importantes capítulos de su *Dramaturgia Hamburguesa*. La estética romanticista reforzó la experiencia placentera del arte y la función psicagógica de la catarsis. En 1793 las *Cartas para la educación estética del hombre* de Federico Schiller esbozaban la duplicidad del placer estético en los términos de que el arte producía

alegría de los sentidos y alegría del conocimiento, reuniendo así el *Pathos* y el *Ethos* en la misión formativa del arte para la Humanidad. Con Schiller la discusión entre placer y distanciamiento en el quehacer estético se inició en el campo propio de la Estética como disciplina, pero no continuaremos su curso por razones de brevedad y nos ubicaremos en el siglo XX para sintetizar que la teoría de la literatura marxista desde Plejanov hasta Luckács ha esperado un reconocimiento de la realidad objetiva del sujeto espectador y por tanto una reducción del ideal de mímesis del realismo burgués. Por primera vez con Brecht se puede hablar de una reconsideración de la catarsis como función comunicativa y no sólo psicagógica.

Jauss define la catarsis como el placer producido por discurso o poesía que despierta afectos propios, que ante el observador y el espectador puede llevarlo a un cambio de sus convicciones como a una liberación de su ánimo. Para ello explica un juego de cambio dialéctico entre el placer propio (*Selbstgenuss*) y placer ajeno (*Fremdgenuss*), en el cual el que recibe aporta un elemento activo en la conformación de lo imaginario, por lo cual, si falla la distancia estética, se queda en meramente contemplativo y sin relación con los objetos lejanos. La catarsis es una remoción de afectos en la conducta que goza estéticamente hacia o por un objeto sin distancia o por puro placer sentimental propio. En ambos casos hay tres términos que especificar: Catarsis, identificación y comunicación. "No en toda catarsis está implícita la identificación estética con lo representado y si bien éste es un fenómeno esencial de la experiencia estética primaria y prereflexiva no es la única porque puede haber *poder de identificación* convincente sin logro o mediación estética."[1]

La complejidad del fenómeno de identificación en la experiencia estética fue punto de crítica para liberar la reflexión moral y estética de la fascinación de lo imaginario. Recuperar la función comunicativa de la catarsis supuso deslindar con claridad los niveles inferiores de participación ritual hasta los superiores de recusación de la identificación comunicativa, tal como se practica con respecto a la reflexividad de la experiencia estética actual.

En el antiguo concepto de catarsis se suponía en el contemplador una toma de distancia que se podía describir como una doble liberación externa e interna. En la liberación de la experiencia estética el estado imaginario de su objeto desempeñaba un rol destacable, pues el individuo no salía hacia el objeto sino que la imagen del objeto en su imaginación era el verdadero motor de la catarsis.

Brecht rescatō el arte dramātico alemān por un lado, de su decadençia novecentista y por otro, de los desafueros expresionistas. Para ello comenzō sus reflexiones sobre el teatro a partir de 1930. Su objetivo innovador lo llevō a utilizar un tērmino drāstico "teatro no aristotēlico" o "teatro ēpico" por analogīa con la nueva manera de concebir la geometrīa y la fīsica (fīsica no clāsica, geometrīa no euclidiana). De modo que el modelo elegido como opuesto diametralmente era la *Poētica* de Aristōteles.

La esencia de lo trāgico en Aristōteles era el efecto catārtico porque producīa el placer estētico mās elevado para el hombre y a su vez se combinaba con el fin social de la tragedia, la filantropīa. La tragedia enseñaba a controlar las pasiones y producīa la eliminaciōn del exceso de ellas mediante el efecto purgativo. En Aristōteles no se proponīa exaltar emocionalmente al ciudadano griego hasta la inconciencia por medio de la tragedia y con un ūnico fin placentero, sino que querīa hacerlo *conciente* de las consecuencias que traīa el desajuste entre razōn y pasiōn.

Cuando Brecht describiō el estado de *rapto* del espectador teatral en el cual era incapaz de oir cualquier mensaje o enseñanza apuntaba a criticar con hipērbole la fuerte ilusiōn de realidad del teatro burguēs o el enajenamiento del teatro expresionista, para esa ēpoca desvirtuado y desfigurado. Brecht apuntalō la definiciōn de su teatro ēpico exagerando el efectismo simplista e incongruente de una escena epigonal; de allī contra un teatro donde dominaba el sentimiento Brecht propuso uno no aristotēlico en el cual regīa la razōn para un pūblico de la era cientīfica. Sus primeras obras eran un vivo esfuerzo por llevar a la prāctica el aislamiento de todas las emociones trāgicas. Todo intento de ilusiōn teatral se eliminō de base como el peligro potencial para el pūblico que buscaba la identificaciōn.

El ascetismo de la escena pretendīa realizar una crītica a los sentimientos que no nos permitīan ver la realidad con nitidez. En suma, ver el mundo que nos rodeaba (*Aisthesis*) con ojos nuevos desde una perspectiva diferente (*Poiesis*). La catarsis aristotēlica, por vīa de las emociones mās elevadas que la tragedia suscitaba, perseguīa la reflexiōn del espectador sobre ciertos actos humanos. Brecht negō el camino de las emociones pero la meta era la misma, es decir, que con una nueva tēcnica (*Poiesis*) ante una determinada imagen del mundo (*Aisthesis*) intentō una funciōn comunicativa (*Katharsis*), pero sin efecto psicagōgico. En su

escrito "Uber eine nichtaristotelische Dramatik" (1933), luego de intentar reducir la aceptación irreflexiva de normas de conducta propuso que en vez de una conducta placentera de tales emociones los hechos debían ser mostrados para que el espectador contemplase el mundo de modo de dominarlo. El problema era cómo lograr que la obra entretuviese y fuese didáctica evitando la identificación emotiva. Como pregunta abierta a su primera teoría queda la cuestión: "Ist Kunstgenuss überhaupt möglich ohne Einfühlung oder jedenfalls auf einer anderen Basis als der Einfühlung?"[2]

En su *Kleinen Organon für das Theater* (1948) y en su *Arbeitsjournal* Brecht se convirtió en un rehabilitador de algunos conceptos estilísticos del pensamiento aristotélico. Tal como afirmó Luckács a propósito "Brecht es un verdadero dramaturgo. Su más profundo designio es transformar a las masas, a los espectadores y oyentes de sus piezas. Cuando estos abandonan el teatro no sólo deben estar perturbados sino también transformados, orientados prácticamente hacia el bien (...) El efecto estético tiene la función de producir una conversión moral social. Pues bien, éste era la significación última de la catarsis aristotélica. Como con razón la interpretaba Lenin, ella debía elevar la emoción hasta facilitar la acción moral."[3] El espectador de Brecht que ha sido llevado por el *Verfremdungseffekt* del teatro épico a una distinción crítica de la realidad se ha purificado de toda identificación emocional pero ha cumplido con un proceso comunicativo catártico. Dice Brecht: "Espectadores y lectores no deberían aproximarse entre sí, sino más bien distanciarse unos de otros. Es más, cada uno debería distanciarse (*entfernen*) de sí mismo. Sino faltaría el *temor* que es necesario para el conocimiento (*erkennen*).[4]

En Brecht el temor como emoción que se producía cuando un individuo se alejaba de sí mismo y se observaba como ajeno a uno mismo acompañaba al conocimiento "objetivo y científico" de una situación dada. En la *Poëtica* el temor trágico producia que el espectador, habiéndose compadecido del personaje, reconociese (*anamnesis*) como posibles tales hechos en su vida. En el primer caso el espectador se alejaba de sí mismo y razonaba el mensaje dramático, el temor aparecía al conocer la situación descripta en escena. Pareciera que Brecht rechazó el aspecto psicagógico de la catarsis y lo suplantó por un proceso mental equivalente en el cual las emociones estaban en un aparente segundo plano. "Lo esencial --enunció Brecht-- en el teatro épico es que no se apele tanto al sentimiento sino más a la razón del

espectador. Este no debe identificarse (*miterleben*) sino distanciarse (*auseinandersetzen*). Pero sería absolutamente incorrecto querer negarle a este teatro el sentimiento. Esto resultaría algo así como afirmar que la ciencia hoy en día quiere negar el sentimiento."[5]

Brecht no negó en forma rotunda el factor emocional como fuente de placer sino que lo ubicó en un lugar de subordinación. La emoción se subordinaba a la razón ya que ésta la controlaba y analizaba procurando un equilibrio armónico en la conciencia del individuo ante el hecho estético que producía placer bajo el control atento de su razón. Aristóteles no hubiera pretendido más con su efecto catártico, pero los dramaturgos y guionistas de cine presentaban masivamente obras al público de la era científica pretendiendo ser herederos de la tradición aristotélica. Se había llegado a una creación dramática elemental y burda, casi diríamos visceral, por eso Brecht acusó al teatro convencional de negar la posibilidad de una temática más elevada y valiosa y, fundamentalmente, de resistirse a la razón.

El gobierno de la razón sobre la escena se impuso en sus escritos teóricos hasta la década del 40. En *Arbeitsjournal* se cumplió la rehabilitación de nociones aristotélicas como las que nos interesan: la catarsis y la identificación para el actor. Si los actos de identificación de una persona tienen móviles emocionales como cognitivos era lógico que en el proceso de reconstrucción de un hecho se debían recuperar los dos aspectos de la motivación. Si Brecht quiso controlar el aspecto emotivo ilusionista no era más que porque veía en las condiciones y vanidad del actor un terreno fértil para vicios y deformaciones del trabajo escénico, de allí que aceptara la identificación en los ensayos.

El efecto de distanciamiento en la teoría de Brecht no apuntaría tanto a evitar la identificación del espectador sino a controlar los recursos actorales en el manejo del personaje. Brecht intentó concretizar dialécticamente la catarsis aristotélica pero superpuso la identificación emocional con el fenómeno catártico, igualación que no era propia de la tragedia antigua, sino del drama burgués realista. La rehabilitación de educar en el teatro y de la necesidad de utilizar para ello la función comunicativa de la catarsis confirman una vez más que la obra de arte no puede omitir su estructura triádica *Poiesis + Katharsis + Aisthesis*.

NOTAS

1. Jauss, Hans Robert. *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I*, München, Finck, 1977, p. 151.

2. Brecht, Bertolt. *Gesammelte Werke*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1967, p. 305 del tomo 15.

3. Artículo de Georg Luckács publicado en castellano en: Varios. *Bertolt Brecht*. Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1967, p. 125.

4. Brecht, Bertolt. *Schriften zum Theater*. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1963. Tomo I, p. 212

5. *Ibid.*, p. 186.

La negación y los límites del mundo en el Tractatus logico philosophicus

Jesús A. Zeballos

"Wie kann ihn (den Satz –p) nun der Strich `–' mit der Wirklichkeit zum Stimmen bringen?"

El sentido general de las diversas expresiones que, en su función de *Gran Espejo* utiliza el lenguaje para representar estructuras lógico-sintácticas, como la conjunción, la disyunción, etc., es determinado por las características operacionales comunes al conjunto de tales expresiones. Así, la proposición "p . q" expresa lo que es común a todos los símbolos que afirmen tanto p como q; del mismo modo, "p v q" muestra las características comunes de todas las disyunciones.

Qué sea lo que la negación --objeto de las presentes reflexiones-- refleje como propiedad común a todos los medios simbólicos del negar, está claramente expresado por Wittgenstein en el aforismo 5.512: "`-p' ist wahr, wenn `p' falsch ist. Also in dem wahren Satz `-p', ist `p' ein falscher Satz."

Frecuentemente se han intersectado las nociones de verdad y falsedad con las de afirmación y negación, como a menudo se confunden o interactúan las perspectivas sintácticas del lenguaje con su aspecto semántico. En el *Tractatus* la contraposición semántica *verdadero-falso* aparece determinando la relación sintáctica *negación-afirmación*: "`-p' es verdadera si `p' es falsa. Así, pues, en la proposición verdadera `-p', `p' es una proposición falsa. Esto es lo que tienen de común todos los signos que niegan a p."

¿Podría inferirse de esta contraposición de valores de verdad que cualquier enunciado falso (llamémosle de valor *0*) es la negación de cualquier enunciado verdadero (digamos de valor *1*)?... No. No cualquier proposición falsa es la negación de cualquier proposición verdadera: "Jeder Satz hat nur ein Negative, weil es nur einen Satz gibt, der ganz ausserhalb seiner liegt. (5.513)".Cabe agregar que la afirmación no es previa ni fundante de la negación: "Der positive *Satz* muss die Existenz des negativen *Satzes* voraussetzen und umgekehrt. (5.5151)".

Obsérvese que en la oposición de afirmación y negación no ocurre lo que acontece en la dualidad lógica de tautologías y contradicciones, en la cual, dado que las primeras tienen el valor signado *1* y las segundas el antisignado valor *0*, cualquier contradicción es la negación de cualquier tautología. Las tautologías y contradicciones, fórmulas puramente sintácticas, generales, abstractas y vacías, constituyen límites del universo lingüístico y pertenecen al lenguaje, aunque carecen de sentido. No hay en ellas referencia alguna a determinados hechos reales o posibles que singularicen su aplicación, confiriéndoles un sentido: "Der Satz zeigt was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen. (4.461)". Y en el aforismo siguiente se reafirma este no decir nada de Tautologías y Contradicciones, y se dan las razones por las cuales nada pueden decir: "4.462 Tautologie und Kontradiktion sind nicht Bilder der Wirklichkeit. Sie stellen keine mögliche Sachlage dar. Denn jene lässt *jede* mögliche Sachlage zu, diese *keine*."

La disposición a ser una posible figura de la realidad, o el espejo de algún hecho, no sólo da sentido a la proposición, sino que, además y en ciertas condiciones, la hace verdadera. Este es otro medio para decir, más fundamental y previo, que la verdad de una proposición depende de los hechos reales: "Nur dadurch kann der Satz wahr oder falsch sein, indem er ein Bild der Wirklichkeit ist. (4.06)".

Pero si bien la verdad de una proposición depende de los hechos (es verdadera en la medida en que figura los hechos), su sentido es independiente de los hechos mismos y anterior a ellos. Su referencia a la realidad no le confiere significado, sino a la inversa: debe tener ya un sentido para poder referirse a la realidad. Su significado consiste en la *posibilidad* de esta referencia. De este modo viene a resultar que tanto la proposición afirmativa como la negativa tienen un mismo sentido: "Dass aber die Zeichen `p' und `-p' das gleiche sagen *können*, ist wichtig. Denn es zeigt, dass dem Zeichen `-' in der Wirklichkeit nichts entspricht. Dass in einem Satz die Verneinung vorkommt, ist noch kein Merkmal seines Sinnes (- -p = p). Die Sätze `p' und `-p' haben entgegengesetzten Sinn, aber es entspricht ihnen eine und dieselbe Wirklichkeit. (4.0621)".

Este aforismo no sólo corrobora el aserto de que, desde el punto de vista del sentido, las proposiciones negativas son idénticas a sus propias proposiciones negadas, sino también destaca que no hay algo en la realidad que se corresponda con la negación misma, algo así como la

Nada, por ejemplo, o la no existencia. Por lo tanto, la proposición negada puede ser objeto de análisis lingüístico-filosófico; pero no así la negación.

Por otra parte, la negación, como cualquier otra conectiva, sólo cumple una función sintáctica y no semántica. Nada denota. Unicamente cumple con el sentido operacional de poner a una proposición con su respectiva proposición negada en una relación lógico-recíproca de contradictoriedad: "Zwei Sätze sind einander entgegengesetzt, wenn sie nichts miteinander gemein haben. (5.513)". O, más claramente aún: "Der verneinende Satz bestimmt einen *anderen* logischen Ort als der verneinte. Der verneinende Satz bestimmt einen logischen Ort mit Hilfe des logischen Ortes des verneinten Satzes, indem er jenen ausserhalb diesem liegend beschreibt (4.0641)".

¿Cuál es ese *otro lugar lógico* del que nos hablan los aforismos 5.513 y 4.0641, distinto al de la proposición negada y determinado por la proposición que niega?... Si la proposición `-p' es verdadera y su contradictoria `p' falsa, entonces `-p' indica que el hecho descrito por `p' no se da en la realidad, al menos del modo en que `p' lo describe. Así, ese otro lugar lógico viene a resultar, precisamente, la no existencia del hecho presuntamente descrito por `p'. Lo cual entra perfectamente en las posibilidades referenciales de toda proposición: "Der Satz stellt das Bestehen und Nichtbestehen der Sachverhalte dar. (4.1)".

Cuando una proposición negativa es verdadera, representa un hecho que no existe. Y este hecho es representable porque, aunque no exista, es un hecho real. Quizás esta última aserción pueda resultar asombrosa; pero se incluye como una consecuencia lógica necesaria de los principios generales de la filosofía del lenguaje sustentada en el *Tractatus*: "Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit. (Das Bestehen von Sachverhalten nennen wir auch eine positive, das Nichtbestehen eine negative Tatsache). (2.06)".

Por este aforismo entendemos que lo que no existe forma parte también de la realidad, parte tan importante como aquella que sí existe en el sentido filosófico habitual del término existir. Hay una suerte de equilibrio entre la existencia y la no existencia de los hechos, puesto que a todo hecho positivo puede hacerse corresponder biunívocamente un hecho negativo (con su correspondiente recíproca en el nivel de las proposiciones). Así, por ejemplo, a la proposición afirmativa "Estos papeles están sobre la mesa" corresponde contradictoriamente la proposición negativa "Estos papeles no están

sobre la mesa". Igualmente, al hecho positivo de que estos papeles estén sobre la mesa, puedo hacer corresponder el hecho negativo de que estos papeles no estén sobre la mesa. Pero, ¿no puede sobrepasarse esa mera relación de uno a uno?... Que estos papeles estén sobre la mesa, ¿no puede ser negado por un número indefinido de hechos: están en el piso, en el cajón, sobre aquel auto, en algún lugar de Urano, Neptuno, Ganímedes... en cualquiera de los infinitos puntos del infinito espacio?... ¿Cómo representaríamos en la teoría pictórica-isomórfica de Wittgenstein un hecho negativo, y su secuela infinita de hechos positivos, incompatibles con aquel hecho originariamente negado?... ¿Qué correspondencia figurativa hay, pues, entre una proposición negativa y el aparentemente inocente hecho negativo? Con la admisión de los hechos negativos, ¿no se introduce en la realidad, ya de por sí ontológicamente complicada, los infinitos mundos posibles y aun los imposibles?...

Como la total realidad es el mundo, el mundo viene a ser la suma de cuanto existe más todo lo que no existe. ¿Es lícito seguir dando a este hipertrofiado e incongruente universo los viejos, buenos nombres de *mundo* y *realidad*?...

En un escueto, descarnado y breve argumento de cinco líneas, con los mismos aforismos wittgensteinianos del *Tractatus*, resumamos la argumentación desarrollada en esta comunicación:

1. Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit. (Af. 2.06)
2. Die (gesamte) Wirklichkeit ist die Welt. (Af. 2.063)
3. Die Welt ist alles, was der Fall ist. (Af. 1)
4. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. (Af. 2)

---

5. /r Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist das Bestehen von Sachverhalten.

Conclusión

En el aforismo 5.6, Wittgenstein afirma: "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt." Los límites de mi mundo coinciden efectivamente con los límites de mi lenguaje, si en aquél

incluímos lo que existe más todo lo que no existe. Pero si el mundo está formado por los hechos existentes, los límites del mundo serían más estrechos que los límites del lenguaje.

Racionalidad y legitimación política

León Olivé
Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM

En este trabajo me propongo discutir algunas relaciones entre los conceptos de "racionalidad", "verdad", "objetividad" y "legitimación política". El propósito central será proponer una clarificación de conceptos necesarios para comprender cómo es posible que un sistema político sea legitimado de un modo que genuinamente podemos llamar *racional*, aun cuando, de acuerdo con la elucidación que aceptaremos de esa noción, el sistema mismo parezca injusto (a otros posibles sujetos racionales), e incluso merezca el calificativo de *irracional*. Bien entendido, lo que me propongo defender es que el *modo de legitimación* puede ser racional, si bien el sistema mismo no podría ser aceptado como racional, y en un sentido que aclararemos, carezca de legitimidad.

Deseo discutir en primer lugar dos nociones que presuponen una noción de racionalidad. Se trata de objetividad y verdad.

En otro trabajo (por publicarse) he discutido con detalle las nociones de objetividad y verdad a partir de ideas de Villoro (1982), Putnam (1981), y Habermas (1973) y (1984), en donde concluyo con la defensa de una noción epistémica y social de la verdad y de la objetividad, según la cual la verdad no es relativa a marcos conceptuales ni a comunidades epistémicas, mientras que la objetividad sí queda relativizada de marcos conceptuales. (En este trabajo utilizo la noción de marco conceptual de Körner (1984)).

La *verdad* se entiende como aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales. Por supuesto esta última noción es muy controvertible y ni Putnam ni Habermas (menos el primero) han logrado una clara elucidación de ella. En parte traté de avanzar algunas ideas al respecto.

Lo que me parece interesante de un enfoque epistémico de la verdad, centrado en condiciones ideales, es la manera en que escapa del relativismo: la verdad es más que intersubjetiva, es *interesquemática*. Lo verdadero es justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco conceptual del que parta.

Esto requiere cuidadosa atención. La idea central es que la verdad se refiere a contextos discursivos y de interacción, es decir: se trata de poder justificar una pretensión de verdad frente a quien quiera que la dispute, cualquiera que sea su marco conceptual. Pero la interacción no puede ser cualquiera, no se trata de convencer por la fuerza, ni de disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio del diálogo en condiciones ideales de comunicación. Así, el resultado de la interacción entre sujetos cuyos marcos conceptuales originales eran diferentes, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los primeros.

Lo anterior permite entender la verdad sin asumir el compromiso de que exista *el verdadero y completo* marco conceptual al cual tienden todos los marcos de hecho producidos.

La objetividad se refiere al reconocimiento público, en una sociedad particular, de que hay una situación de hecho. Pero a diferencia de Habermas no considero que deba restringirse la objetividad a contextos de acción práctica, sino al reconocimiento de cualquier realidad que tenga efectos en la sociedad en cuestión. Su estatuto de real está garantizado por tener efectos en esa realidad social. Las creencias objetivas, entonces, siempre tendrán efectos en la sociedad en la que tienen lugar. También a diferencia de Habermas, no veo a la objetividad como referida a contextos de acción práctica *universales*, sino a contextos de acción *restringidos a sociedades particulares*. Sin embargo, dentro de cada sociedad particular no está restringida a la acción práctica, entendida como acción instrumental basada en conocimiento técnico, sino que puede extenderse a contextos de interacción. Por eso, las creencias que sean aceptables en esa sociedad por cualquier miembro de ella, la aceptación de las cuales tenga efectos en la misma, ya sea prácticos (técnicos), o en las relaciones sociales (incluyendo marcos conceptuales), serán objetivas. La restricción, y por consiguiente la relativización a sociedades son elementos que recojo del análisis de Villoro. Lo que es objetivo para una sociedad puede no serlo para otra. Pero todo conocimiento objetivo puede servir de base para acciones, o para interacciones, las cuales tienen efectos reales en la sociedad en cuestión o en su medio ambiente.

La verdad es también un concepto epistémico. Las proposiciones y creencias verdaderas son las aceptables para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales. Las condiciones epistémicas ideales son las condiciones de posibilidad de la comunicación. Por eso son

reales y posibles, aunque en general no son actuales. Es importante apreciar esto, pues significa que las condiciones epistémicas ideales no son utópicas. Si llegasen a actualizarse, lo que de ello puede inferirse no es que habría un único sistema de proposiciones que describiría correctamente al mundo, sino que los sujetos interactuantes en esas condiciones construirían un nuevo marco conceptual a partir de los diferentes marcos conceptuales a su disposición en el momento en que comenzara la interacción. La disputa cesaría cuando de común acuerdo todos los sujetos involucrados aceptaran un cierto marco conceptual y admitieran o rechazaran las proposiciones en disputa. (Véase OLIVE (1984b)).

De lo anterior se sigue que parte del conocimiento objetivo se intersecta con el verdadero, pero no todo conocimiento objetivo es verdadero. Así, discrepo también de Habermas, pues desde mi punto de vista objetividad no implica verdad.

Un ejemplo ayudará a comprender mejor esta interpretación de la verdad y la objetividad.

Para ello tomemos el caso de una *jerarquía*. (Véase al respecto OLIVE y ESQUIVEL (1983)). Para nuestros fines basta admitir que las jerarquías se contituyen y preservan alrededor de procesos de organización social en donde se establecen relaciones de dominación. La organización social surge en torno a otros procesos centrales para la vida de la sociedad, por ejemplo procesos de producción. Tanto para la realización, de esos procesos, como para el mantenimiento de la jerarquía, se producen creencias específicas. La jerarquía misma incluye en particular sistemas de creencias y de valores relativos a los rangos y estratos que la componen.

Las jerarquías son posibles en virtud de que toda sociedad humana es un complejo diferenciado. En toda sociedad hay diferencias reales. Por ejemplo, las que produce la división del trabajo. Los sujetos de una sociedad perciben por lo menos algunas de esas diferencias, y las reconocen dentro de los marcos conceptuales por medio de los cuales interpretan la realidad, incluyendo su realidad social. Algunas de esas diferencias reales son, pues, objetivas, ya que son reconocibles por cualquier sujeto de esa sociedad de acuerdo con sus marcos conceptuales. Ahora bien, desde la perspectiva de los sujetos de una sociedad particular, algunas de las diferencias objetivas son consideradas como si existieran con independencia de sus marcos de interpretación, y creen que deberían de ser reconocidas por cualquier sujeto, no sólo por los de su sociedad. Sin embargo, algunas

diferencias en algunas sociedades no son *realmente independientes* de los marcos de interpretación de ellas. En muchos casos las interpretaciones de los actores son parte de las relaciones sociales y pueden ser factores constitutivos de las diferencias de la sociedad en cuestión. Por ejemplo, puede alegarse que las castas de un cierto sistema están constituidas por grupos sociales, incluyendo de forma principal *sus elementos ideológicos*, tales como las representaciones, las valoraciones, la estima y auto-estima, que los actores mismos tienen de los estratos y de sus relaciones. En este caso puede decirse que las diferencias entre las castas son reales, más aun, las creencias de esa sociedad sobre ellas son objetivas pues todos los sujetos de esa sociedad las reconocen y aceptan. Pero realmente dependen de los sistemas de interpretación para existir. El hecho de que sean un producto, en parte, de los marcos conceptuales de los sujetos puede escapar a ellos mismos, pero eso lo podría apreciar un observador externo, un historiador o un sociólogo pongamos por caso.

Así, una *jerarquía social* de personas surge al institucionalizarse un sistema de relaciones entre entidades diferenciadas que mantienen relaciones de dominación (relaciones a través de las cuales un sujeto o un grupo obtiene ventajas, materiales o intelectuales, a costa de otros, es decir, donde los otros no obtienen ventajas equivalentes). Tal proceso lleva consigo marcos conceptuales de interpretación, incluyendo valores. Elementos esenciales de las jerarquías sociales son, entonces, las relaciones de dominación, y las representaciones que los actores hacen de sus diferencias, según las cuales se ubican en diferentes estratos o rangos. Cada representación lleva consigo, de modo implícito o explícito, una valoración de cada rango. El sistema de interpretación, con sus valores, legitima las diferencias y las relaciones de dominación.

Supongamos que J es una jerarquía social. Consideremos dos miembros de J, A y B, cada uno en diferentes rangos. Para los miembros de J, la proposición "P" que dice "A es superior a B", es objetiva, pues todo miembro *de* J la admitirá, y ningún miembro de J encontrará razones para contravenirla (mientras ésta sea una jerarquía legitimada, sobre lo cual volveré adelante). Pero "P" no es objetiva para *cualquier sujeto*. Un sujeto de nuestra sociedad puede encontrar injustificada la pretensión de A de ser superior a B, porque tenga a su

disposición marcos conceptuales con sistemas de valores diferentes. "P" menos aún es verdadera. No cualquier sujeto admitiría que A es superior a B, en condiciones ideales de discusión. Pero, ¿qué ocurre aquí? Hay una realidad, la jerarquía en cuestión, en la cual la proposición "A es superior a B" expresa un saber objetivo para cierta comunidad, a saber, la que comparte el marco conceptual que define a J. (En lo sucesivo escribiré "la proposición "P" es objetiva" con el significado de "la proposición "P" expresa un saber objetivo"). Desde *dentro* de J, la proposición corresponde con la realidad, lo cual no debe sorprendernos porque esa realidad ha sido al menos en parte constituída por el marco conceptual que da sentido a la proposición. Pero esa correspondencia no es suficiente para considerar que la proposición es verdadera, porque no cualquier sujeto puede aceptar, es decir, incorporar al grupo "bueno" de sus creencias, la proposición "A es superior a B".

De esta manera encontramos una razón más para deshechar la versión correspondentista metafísica de la verdad. La objetividad está relativizada a comunidades epistémicas, incluyendo sus marcos conceptuales. Como las sociedades son reales, puede haber proposiciones existentes en ellas que son objetivas ahí, y que además *corresponden* con una realidad (generalmente producida por esa misma sociedad). El que haya la correspondencia quizá sirva para convencer a miembros de esa sociedad de la objetividad de la proposición, pero nada tiene que ver con su verdad.

Esto puede resultar paradójico sólo para quienes se aferren a la concepción correspondentista metafísica de la verdad y quieran seguir viendo a "P" como verdadera porque hay un hecho que le corresponde en J. Desde nuestra perspectiva es cierto que es un hecho que J existió y que "P" era objetiva para sus miembros, pero "P" no era verdadera ni para ellos ni para nosotros, ni es objetiva para nosotros.

Alguien podrá objetar que este es un embrollo innecesario, que podemos interpretar a "P" ("A es superior a B") como diciendo "A es superior a B en el marco de referencia de J". Y entonces "P" es verdadera porque de hecho A era superior a B en J. Pero esto es el meollo de la cuestión. Nuestra proposición es "P" ("A es superior a B"). La proposición "A es superior a B en el marco de referencia J", llamémosle "P'", *no es la misma proposición, ni una*

traducción adecuada de "P". Para el caso no sabemos cuál era la formulación original de "P", lo que estamos asumiendo es que "A es superior a B" es una traducción adecuada.

Para comprender por qué "P" y "P'" son diferentes es preciso darse cuenta que "superior" es un término que adquiere significado en contextos específicos, de acuerdo con valoraciones hechas en cada contexto, con la estima y pretigio conferidos ahí, etc. A primera vista esto parece ir a contrapelo de mi tesis y más bien favorecer la tesis de que "P" y "P'" son equivalentes, pues "P" sólo tiene significado en el contexto de J.

Pero un examen más detallado revela que esto no es correcto. "P" tiene un significado en relación con J, cierto. Sin embargo, recordemos que la verdad quiere decir aceptabilidad, esto es, que una proposición verdadera debe ser admitida por cualquier sujeto, con independencia del marco categorial del que parta, siempre que la disputa se ventile en condiciones ideales. Así, si "P" es aceptable dentro de J, es admisible en relación con todo el cuerpo de creencias que determinan acciones, disposiciones, etc., para los miembros de J. En otras palabras quiere decir que es aceptable la relación de dominación implicada por "superior". "P" es objetiva en J, y la relación de dominación correspondiente es real ahí. Todos los que aceptan "P" en J quedan sometidos a esa objetiva y real relación social de dominación, o a sus efectos en J. Esto es lo que hace que "P'" no equivalga semánticamente a "P". "P'" puede ser aceptada por sujetos fuera de J. De hecho "P'" no sólo es objetiva para cualquier comunidad capaz de ver a J, sino es verdadera. Pero "P'" ha perdido el significado que "P" tiene. "P'" no lleva consigo las valoraciones que "P" lleva, ni produce en quienes la creen los mismos tipos de creencias y disposiciones, ni reproduce (o produce) la misma realidad de relaciones sociales. En conclusión, "P" y "P'" no son equivalentes. Y aunque "P" corresponde a un hecho real no es verdadera. Pero como verdad no es correspondencia, sino aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, puede apreciarse que no hay paradoja alguna en esta afirmación.

Una importante consecuencia de lo anterior es que la verdad, aunque analizada como concepto epistémico y social, y cuya elucidación entonces debe hacerse en relación con una teoría social, no queda relativizada ni a sujetos, ni a marcos conceptuales, ni a comunidades, ni a sociedades.

En efecto, de acuerdo al análisis aquí realizado, lo que es verdadero para la sociedad S, debe serlo también, en virtud de lo que es verdad, para cualquier otra sociedad S'. Por consiguiente no debe interpretarse la noción del condicionamiento social como equivalente a la idea de que la *verdad* de una proposición depende de la sociedad donde se produce, de modo que ella misma puede ser falsa en otra sociedad. No podemos decir, por ejemplo, que "P" era verdadera en J pero es falsa para nosotros. Esto es lo que significa relativizar la verdad. Desde la perspectiva que aquí se defiende, esa es una idea inaceptable, pues según lo que hemos visto, si una proposición "P" es verdadera, cualquier enunciado, en cualquier lenguaje, dentro de cualquier marco conceptual, que correctamente exprese a "P", será verdadero.

Un problema distinto es si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para expresar a "P", y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de "P". Si lo pueden hacer, "P" sería objetiva para ellos, si no lo pueden hacer, "P" no es objetiva para ellos, y eso sí está socialmente determinado. Por ejemplo, es de dudarse que los marcos conceptuales de la comunidad lacandona permitan la formulación de la teoría cuántica.

Se desmiente, así, que un análisis social de la verdad conduzca necesariamente a la idea de la determinacón social de la verdad y de ahí a un relativismo autocontradictorio. Pero la cuestión de cuáles son las verdades que se producen en una sociedad, cómo se producen, cuáles son aceptadas y aceptables, cuáles rechazadas y rechazables, y por qué, todo esto, es material para la investigación sociológica del conocimiento, de acuerdo con los programas fuertes. Mi intención ha sido la de insistir que esos análisis requieren una teoría subyacente, la cual debe incluir conceptos epistémicos y sociológicos, y relaciones entre ellos.

Hasta aquí he sugerido que la verdad no está condicionada socialmente, en el sentido que conduce a un relativismo conceptual. Pero el interés sociológico de la verdad puede ponerse de relieve mediante la tesis de que la verdad es condición de posibilidad de toda sociedad.

De las tesis que he presentado se desprende que la objetividad es indispensable para las sociedades. El concepto mismo de sociedad requiere del conocimiento objetivo. Ninguna sociedad podría existir si

no hay un mínimo consenso, no de hecho, sino asegurable, entre sus miembros acerca de la manera de lograr ciertos objetivos técnicos y de interacción social. Parte de este conocimiento objetivo, especialmente parte del conocimiento técnico, tiene que ser verdadero. De otra manera no habría la mínima explotación de la naturaleza que requiere una sociedad para su supervivencia.

Las condiciones epistémicas ideales han sido consideradas también como condiciones de posibilidad de la comunicación, y por consiguiente de toda sociedad. La verdad es aceptabilidad en esas condiciones. La aceptabilidad surge en los contextos discursivos donde se disputa la legitimidad de una creencia, de una proposición, para pertenecer al conjunto de las creencias admisibles por todo sujeto. Los sistemas de creencias y de proposiciones son necesarios para orientar las acciones prácticas, las interacciones, y en su caso para legitimizar y sedimentar relaciones sociales. Luego, la disputa sobre la aceptabilidad, y la aceptabilidad misma, son también presupuestos básicos de la existencia de las sociedades. En ese sentido, la verdad, como aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, debe verse como una de las condiciones de posibilidad de las sociedades.

Ahora deseo defender la tesis de que, del mismo modo que la verdad debe ser entendida en un profundo sentido social, lo cual no conduce a un relativismo autocontradictorio, la racionalidad también debe analizarse como un concepto inmerso en una teoría social. Veremos que en un sentido en que es necesario interpretarla, ella sí es relativa a comunidades epistémicas, pero que eso tampoco conduce a una autorrefutación. En otro sentido en que también debe entenderse, es preciso aceptar principios de racionalidad genuinamente universales.

El enunciado relativista de la racionalidad frecuentemente ha sido expresado de la siguiente manera:

(1) "R es una razón para que A crea que p es verdadera, mientras que no lo es para que B lo crea".

Es muy importante distinguir ese enunciado del siguiente:

(2) "Todo principio de racionalidad es relativo a la comunidad epistémica, o a la sociedad en la que tenga aplicación".

Dicho de otra manera:

(2') "No hay principios universales de racionalidad".

Debería ser claro que estos enunciados se refieren a distintas cosas. El primero se refiere a las razones aceptables en una comunidad. Alegaré que hay un sentido interesante en que las razones son relativas. El segundo niega la existencia de *principios de*

racionalidad. Esta tesis me parece insostenible. Basaré mi argumento en la idea de que hay razones que pueden aducir los actores, las cuales tienen fundamento en factores *objetivos* dentro de su sociedad, y como según el análisis que he propuesto, la objetividad sí es relativa a sociedades, entonces es posible encontrar razones para A las cuales no serían razones para B, si aceptamos el constreñimiento de los marcos conceptuales que de hecho tienen. Los principios de racionalidad, en cambio, ciertamente están ligados con la verdad, más precisamente, son condiciones de posibilidad de ella, por consiguiente hay principios de racionalidad que, tanto como la verdad, tienen que ser genuinamente universales.

Para los fines que aquí interesan, basta entender a la *legitimidad política* como el asentimiento de los actores de un sistema social, a partir de su sistema de creencias y valores, con la estructura de poder (toma de decisiones, capacidad de influencia y posibilidad de mando), así como la estructura de distribución de recompensas morales y materiales en esa sociedad.

Regresemos por un momento a las condiciones epistémicas ideales. Estas presuponen a la racionalidad en el sentido de que los sujetos que *pueden* interactuar en ellas son sujetos *racionales* cualesquiera. También podrían llamarse condiciones puras de racionalidad pues en ellas sólo actúan fuerzas racionales, y lo fundamental es la capacidad de *dialogar*, aduciendo razones, desarrollando argumentos, y rebatiendo las falsas razones y los malos argumentos.

Pero no puede pensarse una situación epistémica ideal con un acervo infinito de *evidencia* y de creencias y conocimientos previos disponibles.

Al hablar de condiciones epistémicas ideales debemos distinguir la idea del sujeto racional que en condiciones epistémicas ideales debería admitir "P", de la idea de los sujetos racionales que interactuando en condiciones epistémicas ideales aproximadas, pueden dirimir la disputa acerca de la verdad de "P", donde "P" es una proposición concebible en el respectivo marco conceptual de cada actor, digamos MC_1 y MC_2, y quizá el acuerdo sobre ella requiere la transformación parcial de MC_1 y MC_2.

La noción de condiciones epistémicas ideales requiere entonces la idea de racionalidad como predicado de un sujeto, expresando capacidades del mismo, lo cual creo que debe desarrollarse dentro del concepto de persona. (Véase OLIVE (1984a)). Por otra parte, es un

predicado de la interacción que pueden tener dos sujetos racionales. Cuando se ejerce y domina esa racionalidad en la interacción, entonces hay una aproximación a las condiciones epistémicas ideales. Sobre las condiciones epistémicas ideales, vale la pena insistir en que su *idealidad* significa no-actualidad (o no-efectividad). Esa idealidad significa que están presupuestas como condición de posibilidad. En ese sentido son *reales* (tienen efecto en la realidad) pero no *actuales* (no están ellas mismas realizadas de hecho). Sin embargo, podríamos pensar lo que resultarían cuando ellas mismas se realizasen. Entonces además de ser condiciones de posibilidad de verdad o falsedad, tendrían consecuencias, por ejemplo, mostrar la *injusticia* o la *legitimidad relativa* de un sistema social.

He defendido la idea de distinguir entre la *racionalidad* en la conducción de una discusión, la racionalidad como interacción posible entre sujetos (racionales) cualesquiera, y la racionalidad que se predica como capacidad de un sujeto.

Puede haber uno (o muchos) sistemas políticos argumentables (que pueden defenderse racionalmente) de modo genuinamente universal. El requisito que podemos pensar *a priori* sería el de la aceptabilidad universal (por cualquier sujeto racional, en condiciones epistémicas ideales); pero por lo que hemos visto no basta aceptar que la argumentación sea *libre* y racional. Si es entre sujetos de la misma comunidad, es decir, quienes comparten el mismo marco conceptual, el sistema específico $\underline{S}$ puede quedar legitimado (por lo cual entiendo que una disputa llega a un fin porque se logra acuerdo entre los participantes, y el acuerdo supone la aceptación de las creencias básicas acerca de $\underline{S}$ contenidas en MC_S (marco conceptual básico de $\underline{S}$).

Una distinción más que puede ser útil sería entre la *legitimación*, que se refiere al sistema específico y se puede romper por problemas internos o externos y la *legitimidad* que se puede atribuir sólo a partir de la discusión racional genuinamente universal, y de la aceptabilidad también universal. Si es aceptable por cualquier sujeto, el sistema $\underline{S}$ es *racional*.

Así, en conclusión, es posible tener una justificación *racional*, incluso objetiva, de un sistema político. Es decir, la conducción de la argumentación puede ser racional, todos los sujetos pueden en principio poner en duda y discutir una orden, o todo el sistema; sin embargo, es posible que después de una discusión llevada

racionalmente, lleguen a un acuerdo y asientan sobre la estructura de poder y la distribución de recompensas. De acuerdo con todo lo dicho aquí, es posible, como en el caso de una jerarquía, que el sistema esté legitimado, pero que una proposición como "A es superior a B" (con todas sus consecuencias), aunque aceptable en J a través de un debate *racional, no sea verdadera*, es decir, aceptable por cualquier sujeto racional en condiciones epistémicas ideales, lo cual querría decir que el sistema no es legítimo.

Podemos suponer, entonces, que la legitimación de un sistema político que no sea aceptable por cualquier sujeto lleva consigo una marca de irracionalidad, por ejemplo ejercicio de poder, o falsificación ideológica, lo cual permite la justificación objetiva, pero no verdadera.

Creo que una de las más importantes consecuencias de toda la discusión anterior es que aclara el terreno en el cual puede plantearse el debate acerca de lo que es un sistema político defendible por argumentos. Cabe distinguir entre la argumentación que conduce a creencias genuinamente verdaderas y la que aunque llevada de modo racional, queda constreñida por el marco conceptual disponible de una sociedad específica. La primera sería la que debería utilizarse al hablar de un sistema universalmente argumentable, el cual pudieramos llamar, digamos, democrático. La segunda muestra que es engañoso llamar democrático a un sistema en donde haya capacidad de disputa racional por parte de todos los actores. Hemos visto que esto es posible en sistemas que pueden estar legitimados y que sin embargo desde otros marcos conceptuales pueden verse legítimamente como irracionales e injustos.

Con todo lo anterior he pretendido clarificar un poco el terreno conceptual para discusión de un sistema político auténticamente racional, lo que creo que sería digno de llamar una genuina democracia.

Referencias bibliográficas

HABERMAS, J., "A postscript to *Knowledge and Human Interest*". *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 3, Nº 2, 1973.

HABERMAS, J., *A Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1984.

KORNER, S., *Metaphysics: its structure and function*, Cambridge University Press, 1984.

OLIVE, L., "La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Nro. 1 Vol. X, 1984a.

OLIVE, L., "No es posible que en la Tierra nadie diga la verdad", *V Simposio Internacional de Filosofía*, I. I. F. – UNAM, México, 1984b.

OLIVE, L., "Dos concepciones de la verdad y sus relaciones con teoría social", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1986.

OLIVE, L. y ESQUIVEL, J., "Sobre el concepto sociológico de jerarquía". *Diánoia* 1983, Vol. 29, 1983.

PUTNAM, J., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

VILLORO, L., *Creer, Saber, Conocer*, México, Siglo XXI. 1982.

Correspondencia José Gaos – Francisco Romero

Presentación[1]

Juan Carlos Torchia Estrada
Potomac, Maryland, USA

El intercambio epistolar que aquí presentamos es incompleto, pero nos ha parecido que a pesar de ello su valor es suficiente para merecer divulgación. Nos faltan piezas en el conjunto, y no tenemos la secuencia dialógica completa. Sin embargo, esta correspondencia es muy expresiva de los personajes que la mantuvieron, de la relación que los unió y hasta, diría, de una época de la filosofía latinoamericana. Las cartas fueron halladas en el archivo de Francisco Romero.

El Gaos que se refleja en esta correspondencia es un destino en transición. Las cartas se extienden entre 1937 y 1940: arrojado al extranjero por la guerra civil, en 1937 ya no está en España pero no ha iniciado aún su condición de "transterrado"; en 1939 escribe recién llegado a México, con dudas sobre si permanecerá en ese país o se trasladará a Argentina; la última carta es de 1940, ya definitivamente afincado en México.

Gaos escribe su primera carta desde París, y contesta a una segunda de Romero. Le conmueve la disposición amistosa del filósofo argentino, en aquel momento un distante corresponsal. Ese sentimiento es comprensible, porque la iniciativa de Romero era espontánea y la situación de Gaos, difícil: "en las circunstancias en que hoy los españoles nos encontramos" --dice-- "todo recuerdo conmueve y toda simpatía acerca". (Véase también el segundo párrafo de la carta Nº 3). Gaos aprovecha para recordar sus tareas de traductor y solicitar ayuda en ese sentido. (Romero mencionaría más tarde, en conversaciones, cuánto del talento de Gaos se había gastado en demasía en esas traducciones. En efecto, tradujo no menos de setenta obras, algunas de ellas textos fundamentales de Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger).

La segunda carta de Gaos, también desde París e igualmente de 1937, tiene ya mayor tono de intercambio intelectual. Hace referencia a trabajos de Romero que ha recibido y espera los que se relacionan con temas de su interés: filosofía contemporánea en general, Dilthey

en particular. En cuanto a sus planes de traductor, y mostrando bien sus preferencias, estima fundamental traducir a Husserl, y piensa en atacar directamente las *Ideas*.

Narra el destino de su versión castellana de las *Meditaciones cartesianas*, cuyo manuscrito quedó en su casa de Madrid, bombardeada más de una vez. (Recuerdo haber escuchado a Romero, durante un seminario sobre Husserl en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, referir esta anécdota). Está también dispuesto a traducir a Hegel. Ambas empresas muestran un Gaos bien dispuesto a tareas mayores.

Por último, hay en esta segunda carta un párrafo interesante sobre los planes de labor filosófica original que tenía el grupo de Ortega, y que fueron interrumpidos por la guerra civil. Es posible imaginar cuál habría sido el desarrollo filosófico español si no hubiera existido esa interrupción; pero, por otro lado, Gaos no habría sido una figura fundamental en el pensamiento latinoamericano contemporáneo, ni hubiera realizado su labor excepcional --como autor y como incitador-- en el campo de la historia de ese pensamiento.

Cabría aún otra reflexión: la del grado --cierto grado-- de independencia que el pensamiento filosófico tiene con respecto al medio en que se desarrolla. Aunque afectados por el drama de la guerra y sus consecuencias, de todos modos Ortega, Zubiri y Gaos (para mencionar sólo a los principales de Madrid) cumplieron su destino filosófico personal. Y cualesquiera hubieran sido las diferencias en un medio distinto o más favorable, es posible que el resultado último (el corazón del pensamiento) no hubiera variado mucho, por estar determinado en alta medida por el temperamento filosófico de cada uno de ellos.

La tercera carta de Gaos se escribe desde Morelia (Michoacán), no lejos de donde Fray Alonso de la Veracruz dictó el primer curso de Filosofía en América, cuatro siglos antes. Ignoramos si este otro español recién llegado lo habrá recordado. Estamos ya en 1939, y la relación profesional se ha hecho más intensa. Además, Gaos tiene ya el plan de trasladarse a Argentina, y ha aceptado una propuesta de Risieri Frondizi, en la que seguramente Romero tuvo mucho que ver.

A pesar de la tristeza de abandonar España y el promisorio ambiente filosófico que en ella había antes de su partida, Argentina --donde tiene familia-- le atrae, y estima que el nivel filosófico no es (o no es muy) inferior al de Madrid. Sin embargo, la decisión no es

definitiva, y parece percibirse en Gaos que no hay un impulso emocional fuerte para dar el paso. Finalmente permanecerá en México por el resto su vida.

En esta carta, Gaos hace un alto elogio de la *Lógica* de Romero, que se había publicado por primera vez en 1936. La orientación fenomenológica de esta obra, cercana a la de Pfänder, tenía necesariamente que contar con la simpatía de Gaos. Y el elogio no debió ser prescindible para un Romero que estaba en los comienzos de su creación filosófica personal.

Uno de los aspectos de esta tercera carta que más pueden interesar al estudioso de Gaos es, hacia el final, la larga consideración sobre su posible primera obra teórica. Significativamente, el único título que encuentra adecuado se le ocurre en alemán: *Philosophische Erlebnisse*.

En la última de sus cartas aquí recogidas, Gaos narra las dificultades --personales, familiares e intelectuales-- que le ocasionan las consecuencias de la guerra civil española. Escrita en enero de 1940, ya se perfila aquí la definitiva estadía en México.

Un párrafo del mayor interés documental es el dedicado a Ortega. Se trata de un período en el que el maestro se le aparece a Gaos evasivo o reservado, y el discípulo no oculta sus dudas y perplejidades. No menos interesantes para la biografía intelectual de Gaos son los datos que da sobre la preparación de sus clases, sus aspiraciones a una cátedra de Historia de la Filosofía y lo que dice sobre los trabajos de que es autor y le envía a Romero. Ya para entonces el intercambio es profuso, como lo muestra también el nutrido comentario que Gaos hace de las publicaciones que Romero le ha mandado. En cuanto a estas últimas, Gaos vuelve sobre la *Lógica*, a la que califica como "el mejor manual de la materia que conozco en cualquier lengua".

Pero sabiendo hoy lo que Gaos significó posteriormente en el estudio del pensamiento latinoamericano, entre lo más interesante de esta cuarta carta figura la siguiente confesión (párrafo quinto): "No voy a disimularle, suponiendo que fuese posible, que mi desconocimiento de la producción filosófica hispano-americana es supino. Con tan exclusivista germanismo como el que en España nos impusimos en los últimos decenios... Es hora de reaccionar más que enérgicamente". Asombra, ante este hecho, que entre 1942 y 1943 pudiera publicar en *Cuadernos Americanos* tres artículos (luego recogidos en *Pensamiento de la lengua española* (1945), con el

título: "El pensamiento hispano-americano. Notas para una caracterización histórico-filosófica") que, a más de cuarenta años de publicados, siguen siendo lectura obligada para una interpretación del pensamiento latinoamericano en su conjunto. Que Gaos hubiera comenzado por tratar temas particulares de la filosofía en México --como en efecto lo hizo, apenas llegado-- hubiera sido suficiente; pero en los aludidos artículos intentó desde un comienzo aquello por lo cual otros terminan: la interpretación global del fenómeno, y en su más amplia dimensión latinoamericana.

El pasaje de esta última carta que se refiere al escaso desarrollo de la filosofía en México en el momento de su arribo debe verse en perspectiva. Su obra posterior nos hace pensar que en alguna medida pudo modificar su opinión primera, lo que sin duda debió ir de la mano con el real progreso de la vida filosófica mexicana, al cual él mismo contribuyó tanto. Además --y paradójicamente-- su severo juicio sobre el ambiente filosófico que encontró al llegar viene a resultar, hoy, el mejor elogio para la filosofía actual en México: cuanta más razon haya tenido Gaos en aquel momento, más se destaca el enorme progreso logrado.

La primera carta de Romero (en nuestra serie, la Nº 5) contesta, aparentemente, a la última de Gaos (Nº 4). Esta carta muestra como ninguna otra el terreno común --no excluyente sin embargo de diferencias-- en que ambos se movían. Los textos de Gaos hacen saltar en Romero sensibles resortes del pensamiento propio y lo llevan a explayarse entusiasmado.

Sin duda el pasaje más importante --y eminentemente autoexpresivo-- es aquel en que Romero habla de sí mismo, excitado por este juicio de Gaos: "Todo lo que V. escribe, por los temas, por la manera de tratarlos, por el estilo, me da la impresión de un trabajador intelectual puro, metódico, sereno, sin prisa ni pausa". Romero es visto por Gaos como "un caso entre ejemplar y envidiable" de la teoría pura en filosofía. Pero el filósofo argentino, tomando quizá demasiado literalmente la apreciación de su corresponsal, se extiende en una larga consideración aclaratoria que confirma la impresión de quienes lo conocieron: dice que su fondo es más bien emocional, y que lo humano en su torno fue siempre, para su acción, un móvil tanto o más determinante que la vocación puramente teórica. (Nuestra personal impresión es, precisamente, que Romero llegó a descuidar parte de su posible obra teórica por su preocupación humana de maestro, promotor, creador de ambiente, forjador de vínculos personales). LLega a decir

que existe en él un "fondo lírico", y menciona sus comienzos poéticos, que su interlocutor difícilmente hubiera descubierto por sí mismo. Desde luego, la anécdota sobre la génesis de su poema "Heráclito", también aquí contenida, es una valiosa manifestación autobiográfica.

Otra característica de Romero, muy acertadamente apuntada por él en esta misma carta (Nº 5), es la de su escasa prisa por arquitecturar libros. No es que fuera indiferente a publicar, porque tenía la típica ansiedad del escritor de ver corporizada su expresión en letra de molde; pero las posiciones fundamentales se demoraban en su mente tanto como era necesario para que maduraran sin ser forzadas. (Lo reitera en la carta siguiente, la Nº 6, quinto párrafo). Y en el pasaje al que ahora estamos aludiendo vuelve a su preocupación humana, que pone por encima de la motivación teórica, con una frase definitoria y definitiva: "Si las personas me interesaran menos, mis ideas buenas o malas, llenarían unos cuantos volúmenes". La parte final de esta carta es muy interesante, porque refleja el pensamiento de Romero en plena gestación. Lo que dice sobre cómo encarará el problema de la razón en un próximo curso, por ejemplo, debiera ponerse en relación con sus escritos sobre el tema, comparando fechas. La forzosa brevedad de esta presentación no hace posible entrar en ese detalle.

La segunda carta de Romero (Nº 6) es una continuación de la primera (meses después, dentro del mismo año de 1940), sin que aparentemente mediara carta de Gaos. Ya puede apreciarse el interés por la comunicación con su lejano corresponsal, y el afán por transmitir sus temas y pensamientos, cuando en octubre se continúa espontáneamente una carta enviada en abril. Y hay que añadir a ello el carácter íntimo del primer párrafo de esta carta, en el que Romero habla del fallecimiento de su madre y del traslado que hizo, a la persona del General Mosconi, de la imagen de su padre. Aun podrían rastrearse raíces vivenciales de pensamientos filosóficos suyos, especialmente de la idea de trascendencia y de la concepción del espíritu como desinterés, respectivamente, en estos dos párrafos: "Mi creencia firme en que hay algo que trasciende cualquier empiria, incluso la existencia, se apoya principalmente en una experiencia viva y múltiple". Y el otro: "Mi madre era un ser de excepción, puro espíritu, sin egoísmo".

De un extraordinario interés para comprender la gestación del pensamiento de Romero es el largo cuarto párrafo de esta carta Nº 6. Está allí, en su propia narración, el origen de la idea de

trascendencia y su adaptación personal de la noción scheleriana de objetividad. Quien se interese por la génesis de los conceptos fundamentales que conforman el pensamiento de Romero tiene aquí una preciosa pista. Y no debiera pasarse por alto la distinción que establece, en el párrafo siguiente, entre dos planos de diferente validez cognoscitiva, clara indicación de que Romero no confundía lo demostrable con lo hipotético o "especulativo": "... distingo entre lo que puede establecerse con mayor o menor seguridad, empírica y descriptivamente, y los `puntos de vista' explicativos que puedan superponerse desde diversos ángulos a todo eso". No sería posible extenderse sobre esos temas en esta Presentación.

El resto de la carta ilustra sobre los generosos proyectos de Romero en lo que concierne a la creación de un clima filosófico en América Latina: las múltiples actividades diseñadas para la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores, y los planes de la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada.

De menor extensión e interés filosófico son las dos últimas cartas de Romero. La tercera, (Nº 7), del 3 de junio de 1945 --después, aparentemente, de un largo período sin correspondencia--, contiene en su primer párrafo un testimonio histórico de la situación universitaria argentina en un año tan clave como "el 45", con opiniones y calificativos terminantes, propios y característicos de un Romero comprometido y disgustado. El segundo párrafo, por el cual vemos que existió la posibilidad de que Gaos fuera a enseñar a Chile, interesa históricamente como opinión sobre el ambiente filosófico de ese país en aquel momento. Como en el caso de la apreciación de Gaos sobre México, a la que ya aludimos, ésta sobre Chile es significativa para mostrar lo mucho que se lograría poco después.

Para recordar el título de Nietzsche, la historia de la filosofía es algo "demasiado humano" como para limitarla exclusivamente al inventario de filosofemas y teorías, omitiendo por completo la subjetividad de sus protagonistas. Véase en ese relativo valor de lo personal o subjetivo la justificación para publicar este breve e incompleto epistolario entre dos grandes y respetadas figuras de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano.

Nº 1

GAOS A ROMERO, 11 DE MARZO DE 1937

Sr. D. Francisco Romero

Muy distinguido colega:

Conocía a V. principalmente por referencias de D. José Ortega y Gasset y D. Manuel G. Morente, que le tienen a V. en alta estima, y también de su discípulo Sánchez Reulet, que le honra a V. como maestro, y a quien, si está ahí, le ruego dé V. mis afectuosos recuerdos. Recibí en su día su ensayo de V. en La Nación sobre la Filosofía y su historia, que me interesó mucho por la coincidencia del tema y de ideas fundamentales con un curso mío de por entonces. Y recibí también su carta proponiendo que entrásemos en correspondencia.

Todo ello merecía por mi parte algo más que una respuesta breve, aunque no fuese formularia; mas para la deseada carta extensa, olvidada con el curso de los días y de los trabajos --tengo que confesarlo--, recordada con intermitencias, no me llegó nunca la hora. Seguramente sabe V. por Reulet, si no lo ha inferido de otros datos, por ejemplo mis traducciones, que esta actividad, la docente y otras relacionadas con ella, no me dejan ni hora de ocio en el día, ni día de vacación en el año: estos últimos años, con la Universidad de Verano en Santander, he empalmado los exámenes de junio con el curso de verano y éste con los exámenes de setiembre, sin siquiera veiticuatro horas de solución de continuidad.

Hoy estas cosas no han cambiado, muy al contrario, con haber cambiado tantas: a unos quehaceres y urgencias, otras necesidades han sucedido, no menos apremiantes. Pero la carta del 13 de febrero que de V. acabo de recibir me impone una respuesta inmediata, aunque bien a mi pesar haya de reducirse por hoy a estas líneas. Me impone esta respuesta, por su generosidad de V. en escribirme una vez más, siendo yo el deudor de la carta; y por la delicadeza y la afección que significa toda ella. Gracias, querido Romero --permítame que ya le trate así: en las circunstancias en que hoy los españoles nos encontramos, todo recuerdo conmueve y toda simpatía acerca.

Y respondiendo con sinceridad a su insinuación cariñosa ¿qué puedo decirle en este momento? Que no sé aún lo que será de mí. Si el sentido del desenlace de la guerra puede a estas alturas parecer

inequívoco, son aun ciertamente imprecisables la fecha de este desenlace y aquellas sus modalidades de que dependerá sin duda la suerte de unos u otros intelectuales españoles.

Mas permítame aprovechar para una cosa la ocasión que tan espontáneamente V. me ofrece. V. conoce sin duda mi ya aludida actividad de traductor. La he llevado a cabo por su utilidad, aun necesidad para nuestra cultura y para la actividad docente de mis maestros, compañeros y mía propia --pero también por necesidad de un complemento económico a mis ingresos de profesor. Esta necesidad no es menor al presente, bien cierto. Por indicaciones de D. Américo Castro me he dirigido al Dr. Alberini, que al parecer proyecta la publicación de una serie de traducciones en que me admitiría a colaborar. Si V. puede hacer algo en favor de mi actividad de traductor, forzosamente interrumpida por cuenta de editoriales españolas, se lo agradecería muy de veras.

Y en espera de mejor ocasión --que siempre la tendré por mejor, sólo con que me permita escribirle como quisiera-- reciba mis más agradecidos y afectuosos saludos, y téngame por un buen compañero de ideales y de esfuerzos, de generación y profesión. Suyo

José Gaos

11 de marzo de 1937
85 bis, boulevard Suchet, Paris (XVI^{e})

Nº 2
GAOS A ROMERO, 21 DE JUNIO DE 1937

París, 21 de junio de 1937

Sr. D. Francisco Romero

Muy estimado colega: Perdóneme V. que diversas causas me hayan hecho retrasar esta respuesta a su grata carta del 11 de abril --recibida bastante después--, así como el acusarle recibo de los

artículos y folletos que ha tenido la nueva amabilidad de enviarme últimamente (La razón y el racionalismo, La otra sustancia, Las concepciones del mundo, sobre Korn, Problemas de la filosofía de la cultura, Un filósofo de la problematicidad, Palabras a Morente, Filosofía alemana traducida al español).

Le reitero nuevamente mi vivo agradecimiento por las molestias que V. está tomándose por mí. En cuanto a las traducciones, haré con gusto la del libro que V. decida en definitiva. Mi opinión es que, de los contemporáneos, lo más interesante sería completar la traducción del siempre fundamental Husserl. La Revista de Occidente iba a publicar la de las Meditaciones Cartesianas con introducción y comentario extenso míos; pero todo ello, con el original alemán inédito, se quedó en mi casa de Madrid, donde hace ya unos meses habían caído dos bombas. ¿No podría intentarse la traducción de las Ideas? Respecto de los clásicos, opino que aquel de quien es más necesaria una traducción, es Hegel. Las dificultades de la Fenomenología del Espíritu y de la Lógica, la certidumbre incluso de la definitiva imperfección de la empresa, no debían disuadir de acometerla. Entre los libros didácticos, yo he echado siempre de menos la traducción de la Historia de la Filosofía de Windelband, y Ortega ha tenido más de una vez la idea de hacer traducir la Historia de la Metafísica de E. von Hartmann. En fin, por lo que se refiere a libros más pequeños, una serie como la de textos filosóficos iniciada bajo mi dirección, y que nos proponíamos continuar con otras traducciones y completar con la serie paralela de los comentarios correspondientes, respondía en España a una necesidad muy notoria. Entre las traducciones proyectadas figuraban sendas antologías de Platón y Aristóteles (que hubiéramos hecho con toda probabilidad yo y Zubiri respectivamente), opúsculos de San Agustín y escolásticos. De intellectus enmendatione, El Discurso de Metafísica, los Principios de Berkeley, los Ensayos de Hume, opúsculos de Kant, otros trozos de Hegel.-- Por lo demás, acaso le resulte interesante saber que en España empezábamos a considerar llegada la hora de pasar del período de las traducciones al de las publicaciones originales, y todos preparábamos y tenemos materiales para ellas.

Aquellos de sus artículos y opúsculos que no conocía --los menos-- me han interesado mucho, pero V. me permitirá insinuarle que lo que más me interesa de V. es precisamente algo de lo que todavía desconozco: sus exposiciones de la filosofía contemporánea en conjunto y de la filosofía de Dilthey en particular, temas que también yo he

trabajado con un interés especial. Supongo que si V. no me ha enviado estas exposiciones, es porque todavía no hayan sido recogidas en ninguna publicación.

D. José Ortega partió hace cosa de un mes para Holanda, en busca de retiro y reposo para acabar unos trabajos urgentes. Debe de estar para regresar. Sus señas allí: HET WITTE HUIS OEGSTGEEST.[1] D. Manuel Morente ha debido de embarcar ayer en Marsella para la Argentina. Espera verle a V., naturalmente, a su paso por Buenos Aires para Tucumán. --Yo sigo y seguiré por ahora en París, en las mismas señas: 85 bis, boulevard Suchet, Paris (XVI^{e}). Cuando cambie de residencia, no dejaré de ponerlo en conocimiento de V. --. Cuando salga de la vida materialmente trafagosa y espiritualmente inquieta que llevo ahora, y vuelva a la que me ha sido propia hasta estos tiempos —esperemos que no sea en un plazo demasiado largo--, tendré una satisfacción muy grande en corresponder a todas las deferencias de V., tan espontáneas y afectuosas, convirtiendo esta correspondencia en un departir regular y cordial sobre todos los temas que indudablemente nos unen. Pero ya desde ahora, bien suyo,

Gaos

1. Debo a D José la justicia, que olvidé hacerle en mi primera carta, de participar y agradecer a V. que ya a principios de año, si no recuerdo mal, D. José me había dado cuenta de una carta de ofrecimiento de V., en que V. se acordaba de mí.

Nº 3
GAOS A ROMERO, 15 de febrero de 1939

Morelia (Michoacán)[1]
15 de febrero de 1939

Sr. D. Francisco Romero

Muy estimado colega y amigo:
Recibí a su tiempo su carta del 27 de diciembre. No la contesté inmediatamente, esperando acusarle recibo a la vez de la Lógica cuyo envío me anunciaba en ella. Pero la Lógica ha llegado poco

más o menos cuando su nueva carta del 27 de enero y un artículo de C. A. Erro sobre la filosofía en ese país. En cuanto al volumen dedicado a Descartes y a la carta de Losada, todavía no han arribado. Pero no quiero esperar más para contestarle.

Puede V. imaginarse cuánto agradece un español de estos días el menor recuerdo que se tenga para él y la menor ayuda que se le ofrezca. V., buen amigo desconocido y conocido, ha sido insistente y no escaso conmigo desde que empezó la guerra en España. Permítame que sin muchas palabras, pero tanto más sentidamente, le exprese mi agradecimiento y la satisfacción que me causa el pensar que podré conocerle en persona dentro de no demasiados meses.

En efecto, he aceptado en principio la invitación de Frondizi, y si no hay fuerza mayor que me lo impida de aquí allá, en los primeros meses del año que viene me estableceré en ese país. Digo me estableceré, porque preveo como lo más probable la necesidad de permanecer en América tanto, que ya no tenga sentido dejarla. Por lo demás, mi familia ha hecho desde fines de siglo pasado y principios de éste la experiencia de la trasplantación a América, entre otros países en la Argentina. El músico Andrés Gaos, de quien acaso tenga V. alguna referencia, es el hermano mayor de mi padre.

Sería falso que le dijese que no siento muy de veras el adiós definitivo a mi país, a nuestra Facultad, a la que había vinculado mi vida, al círculo de los maestros, los amigos y los discípulos que trabajábamos en Madrid. Pero no soy insincero diciéndole que América me atrae con las posibilidades que por todas partes se encuentran en ella. Por lo que se refiere en particular a la filosofía es notorio que Vdes., los argentinos, están plenamente al nivel en que nos movíamos en Europa --no podría decir lo mismo de Cuba y México, sugestivos por otras cosas-- y por este lado no habrá faenas ni cuestiones previas. Tanto más me ha agradado saber que en Tucumán trabaja un grupo de discípulos suyos, es decir, de las aludidas gentes al nivel. A uno de ellos, a Sánchez Reulet, tuve ocasión de conocerle en Madrid y apreciar su capacidad y su seriedad, indicio ésta el más seguro de aquélla.

Si a pesar de todo esto he rogado a Frondizi me permita no comprometerme definitivamente desde ahora, ha sido por temor a las contingencias de mi espacio de tiempo tan capaz de muchas y graves como es un año largo en el mundo en que vivimos. Pero principalmente, porque yo debía solicitar autorización del gobierno, y presumía que el momento no era el más a propósito. Los acontecimientos de este último

par de meses no han hecho más que confirmar, por desgracia, mi presunción. Mas es seguro que de aquí a fines de año la situación se habrá resuelto en forma que, de estar todavía en disposición de elevar a definitivo el compromiso, será sin el temor de sucesos ni disposiciones que me impidan cumplirlo por todo el tiempo a que debe extenderse.

No he tenido aún tiempo de hacer otra cosa que hojear la Lógica y leer por aquí y por allá las páginas que me parecieron más interesantes. V. mismo sabe que su libro es en algunas de sus partes y en su conjunto una grande y feliz novedad, y no sólo en español, y por eso no achacará a simple cortesía que se lo diga. Y está escrito en un estilo de una tersura ejemplar.

El artículo de Erro me ha resultado instructivo. No tenía yo del panorama que trata una idea tan completa en todos los puntos, en todos los nombres, como la que él da.

Estoy a su disposición y a la de Losada para traducir cualquiera de las obras que V. me dice. Desde luego la Simpatía, puesto que ya están adquiridos los derechos. Me agradaría verdaderamente traducir las Ideas, porque así completaría mis traducciones de Husserl. Al estallar la guerra, acababa la de las Meditaciones sobre el original alemán inédito. Original y traducción tuvieron que quedar en casa, cuando dejé Madrid en noviembre del 36. Posteriormente, pudieron ser rescatados el original, que dejé en poder de Ortega, a quien Husserl lo había entregado, y la traducción de las cuatro primeras meditaciones, que tengo aquí. La traducción de la quinta, que estaba corrigiendo y se encontraba separada, quedó olvidada en mi mesa de trabajo. La traducción iba a salir acompañada de un comentario, para el cual pensaba utilizar el que había hecho, en dos cursos sucesivos, de las Investigaciones, parágrafo por parágrafo. No he salvado éste, pero creo que me sería posible recontruir lo suficiente para que la traducción de las Ideas fuese algo más que una versión.

De la Metafísica de Aristóteles había traducido los libros de A y L para cursos míos, ya desde Zaragoza, donde profesé en la Universidad dos años, antes de pasar a Madrid, y los B y Γ para un seminario de Zubiri al que asistía. Pero el cuaderno que contenía la traducción de estos libros y las notas del seminario es otra de las pérdidas de libros y papeles que he sufrido. En cambio tengo aquí la de aquéllos, que iba a incluir en una antología de la filosofía griega, preparada para los Textos filosóficos que yo dirigía. No

tendría inconveniente en hacer la traducción de la obra entera como V. sugiere, por partes, y en un plazo que no podría ser demasiado corto: mínimo, un año largo; mejor, en un par de años. Los cortes podrían ser los que V. apunta: hasta el Δ inclusive o exclusive, los libros centrales, I-N.

En cuanto a condiciones económicas, creo que por mi parte no habrá dificultades. Estoy acostumbrado a trabajar en las que da de sí el mercado de traducciones filosóficas en lengua española.

Me ha interesado la petición que V. me hace de algo original. En España sentíamos llegado el momento de rebasar la etapa, indispensable, de las traducciones y de los manuales. Teníamos la impresión de que nada esencial nos quedaba por conocer. De que podíamos, por tanto, expresar nuestro parecer. Había sido necesario adquirir el conocimiento de los usos de la sociedad filosófica internacional en la que España acababa de ingresar. Una vez impuestos en ellos, se puede incluso faltar a ellos. Ya no será por ignorancia o ineducación, sino porque no nos convenzan o no nos convengan, aun cuando no lleguemos a presumir de mejores. Yo había empezado antes de la guerra a completar y unificar, no sólo mis trabajos inéditos y cursos de los últimos años, sino verdaderamente toda mi vida de estudiante y de profesional de la filosofía, en una sola obra. La tarea ha continuado a lo largo de la guerra (y no menos este curso pasado /?/ en Valencia que el año anterior en París) y está a punto de dar su resultado. El único título completamente exacto sería Philosophische Erlebnisse. Pero "vivencias" nunca me ha sonado y nunca lo pondré por título a un libro. Itinerario filosófico, que me aconsejan, sugiere una unidad que menoscaba un poco la más sugestiva pluralidad de los Erlebnisse, y tiene resonancias de pretensiones generales y universales que no son mías. Es posible que acabe prefiriendo el más modesto de Ensayos filosóficos, devolviendo al término "ensayos" el sentido original en Montaigne, tan cercano al de Erlebnisse. La vocación filosófica y la personalidad del vocado a la filosofía y la naturaleza de la filosofía como objeto capaz de satisfacer a esta personalidad: de la soberbia y su sentido trascendental; la profesión y la vida filosóficas: de la abstracción; la vida contemporánea y en particular la intelectual: del imperio de los libros sobre la vida y del historicismo; la filosofía contemporánea —Husserl, Heidegger, Ortega— como experiencias vitales, personales... : en parte, autobiografía e historia de un momento de la cultura española y europea; en parte psicología del

filósofo y caracteres de nuestro tiempo; no debo ser yo quien diga si, en conjunto, filosofía de la filosofía y por tanto: filosofía. El conjunto es demasiado para un volumen. La Casa de España en México publicará este año uno. ¿Querrían Vdes. otro? La estructura de la obra permite el reparto entre distintas editoriales. Una podría publicar los Erlebnisse de la vocación; la otra, los de la profesión.

La Casa de España va a publicar también una traducción de Marx con una larga introducción --había que poner los puntos sobre las íes-- y un manual sobre la fenomenología, en una serie de manuales que la Casa se considera obligada a editar para el círculo público más amplio posible. Tendré mucho gusto en corresponder a sus finezas, dedicándole sendos ejemplares.

Yo también le estimo mucho a V. profesional y personalmente y le mando un verdadero afecto.

José Gaos

1. Donde estoy dando un cursillo de quince días.

Nº 4
GAOS A ROMERO, 20 de enero de 1940

México, 20 de enero de 1940

D. Francisco Romero

Muy estimado amigo: Voy a contestar a las dos cartas suyas a que debo respuesta. La primera ¡del 20 de marzo! La segunda, del 19 de octubre. Y ante todo, a explicarle por qué no lo he hecho antes. He venido queriendo constantemente que mi carta anunciase el envío inmediato de la traducción de la Simpatía y esto no me ha sido posible para estas fechas. Muy varias, salvo en lo de ser todas ingratas, han sido las causas de ello. He pasado en general un aciago 39. Constantes, crecientes malas noticias de la familia, de los que quedaron atrapados en España, como de los que consiguieron salir a Francia, pero ni lograron venir, ni sostenerse allí: en Vernet-les-/?/ murió el 11 de octubre mi padre. Mi segundo hermano, con los suyos, pudo llegar aquí. El en particular, pero en general los muchos amigos,

compañeros, conocidos, su acomodo aquí, las instituciones creadas para dar trabajo a toda esta emigración, a las que no se podía negar la colaboración, me ha preocupado y ocupado hasta acaparrarme en muchos momentos --pero todo esto ha remitido ya notablemente. En fin, a dar el curso de cuyo programa precisamente me habla usted en su segunda carta, me movió la presunción de que, habiéndolo tenido bastante preparado para el curso del 36 al 37 en Madrid, no me representaría demasiado trabajo rehacerlo y hasta completarlo aquí, a pesar de no haber salvado un solo libro de mi biblioteca de Madrid, ni apenas papeles. Pero en esta presunción erré totalmente. La Casa de España me trajo un mínimo indispensable de libros: exclusivamente ediciones de los clásicos, en general simplemente las más asequibles desde los puntos de vista económico y geográfico, que también se traduce en aquel; y excepto las de la Colección Budé y alguna otra, escuetas ediciones de los textos. La labor resultó mucho más robadora de tiempo e ímproba de cuanto me había figurado. Y creo que, no a mucho de iniciado el curso, viendo que la realidad de la vida académica distaba bastante del calendario oficial con arreglo al que había organizado el programa, decidí no mutilar el curso hasta el punto de reducirlo a una inanidad y explicar sólo la mitad en extensión o materia, la primera parte, los griegos. Como así he hecho. Este curso, si ha lugar --V. verá luego por qué esta reserva-- explicaré la parte de Cristianismo y filosofía, y otro, el Cartesianismo. --Con todo esto, y no sé si aduzco todo, la traducción de la Simpatía ha andado tomada y dejada de mala manera hasta estas vacaciones. Habiendo remitido lo que antes le indiqué y terminado el curso sólo en ellas he dispuesto de tiempo y de reposo para acabarla. Y este momento de acabarla es lo que me hace no demorar ya más el escribirle. Ahora voy a ir repasándola, para darle una unidad que temo comprometida por la forma en que he venido haciéndola, no sólo para revisar y corregir la copia a máquina, y a medida que vaya despachando partes las iré remitiendo. Ahora sí que espero que sea cuestión de pocas semanas a lo sumo; no quiero decir de sólo días, por mi simple exceso de escarmiento y precaución. En cuanto a la Metafísica, comprenderá V. después de lo contado, que no haya podido hacer sino poner a punto, por haberlo necesitado para el curso mismo, la de los libros I y XII, con los cuales solos nada pueden Vds. hacer. Pero en modo alguno renuncio por mi parte al propósito de ir poniendo a punto también o traduciendo los otros a lo largo de este año 40. Estoy dispuesto a ponerle sumarios, notas e índices, si me

llegan los instrumentos de trabajo que he pedido por medio de La Casa de España --aprovecharé esta ocasión de decirle que el sueldo que nos paga, 600 pesos mensuales, basta para vivir con un mínimo decoro, pero no permite comprar al mes ni siquiera un libro mexicano o argentino un poco caro. En España trabajaba fundamentalmente con la soberbia edición Ross. Aquí no tengo más que el texto escueto de la Teuberniana, la traducción Tricot y el comentario de Santo Tomás, que uno de los asistentes a mi curso, que no es estudiante, sino un escritor muy inteligente que empieza, "católico liberal", encontró y me deja, aunque sólo de cuando en cuando, porque le ha dado por estudiarlo. He pedido la edición Ross y la traducción Carlini. Pero no sé cuándo llegarán, ni si llegarán, con la situación internacional. Es probable que desde ahí pudieran mandarme la traducción Carlini... En cuanto a instrumentos filosóficos, por ejemplo diccionarios, el único de que dispongo aquí, en casa, es el grec-français de Bailly, y sólo el 'abregé'.

Voy ahora a ir respondiendo punto por punto a los de sus dos cartas: algunos me piden literalmente una respuesta, porque consisten en literales preguntas. --Y lo primero con que me encuentro en su primera carta, es con el asunto de mi traslado a ese país. Pero... el 30 de noviembre termino mi compromiso aquí. Ya un mes antes, el Patronato de la Casa me invitó a renovarlo por un año más. Fui sincero, les dije que esperaba la renovación de una invitación para la Argentina, y prudente, porque les pedí un poco para decidirme afirmativa o negativamente, hasta el 31 de diciembre, el que me concedieron con liberalidad. Como en su día le había escrito a Frondizi la fecha en que terminaba mi compromiso, me parecía que un mes más era bastante para que me renovara la invitación, si había lugar a ello. He esperado y me han esperado hasta ahora, y la renovación no ha venido. Infiero que, no habiendo aceptado yo el año pasado, aunque fuera por razón como la de hacer honor a un compromiso, el puesto que se me ofrecía para este año ha tenido que ofrecerse a otra persona --en todo caso no puedo dilatar más la renovación del compromiso con la Casa o la renuncia a seguir perteneciendo a ella. Pero no es nada seguro, antes bastante incierto, que la Casa perviva más allá del período presidencial de su fundador, el general Cárdenas, quien como V. sabrá, deja la Presidencia este mismo año. Por esta razón ando con Sto. Domingo, de donde me apremian para que vaya a organizar la Facultad de Filosofía y Letras, y luego quedarme, si quiero, en correspondencia que tiene que terminar en un

sentido u otro también en cuestión de días. Mas, aunque el turismo sea tan atractivo, y los viajes tan instructivos hoy como en tiempos de Herodoto, no siento ningunas ganas de andar saltando, de año en año, de país en país, sino de arraigar, para trabajar --y vivir--.

Ortega. Quiero decirle sinceramente que en su segunda carta me impresionó el silencio absoluto sobre él. Me han llegado las más contrarias nuevas de su estancia ahí: decadencia física e intelectual absoluta, conferencias de bajísimo nivel, fracaso total, encierro dentro de un mínimo círculo de relaciones aristocráticas y reaccionarias --éxito completo, 20.000 pesos por 6 conferencias... Quisiera saber la verdad, y en general cuanto fuera posible. Durante el año 36-37 le vi en París. No por cierto con la asiduidad, tan frecuentemente diaria, de España. El quería mantenerse recogido, aislado, reservado en general. Yo tenía una representación oficial de la República. Pero las veces todas que le visité, la entrevista fue tan sincera y cordial como debía y podía ser: al menos, ésta es la impresión por mi parte. De octubre del 37 a mayo del 38 hube de regresar a España, a Valencia, donde funcionó todo ese tiempo un mínimo cuerpo de Universidad, dábamos clases interrumpidas por las alarmas, las precauciones y los bombardeos, y yo resulté, por un azar de la colocación, uno de los muy pocos totalmente indemnes de una bomba que explotó delante mismo de la puerta del comedor del hotel y barrió la sala. De Valencia ni intenté escribirle. Invitado por la Universidad de La Habana, en junio pasé por París con tal forzosa rapidez, que no pude visitarle. Me proponía hacerlo a mi paso de regreso, en agosto, cuando me llegó la invitación de La Casa de España y la autorización del Gobierno para pasar ya de Cuba a México. Una vez aquí, por el otoño del 38 le escribí. Pero no me contestó. No me extrañó, porque en la idea que tengo de él entra con facilidad la posibilidad de que no quisiera sostener entonces correspondencia con México. Me extrañaría, en cambio, lo digo sinceramente, saber que tenía razón de enfado conmigo --pero quiero admitir también la posibilidad-- pura, /?/ porque por mi parte no sabría a que atribuirlo. En todo caso, respeté su silencio --los acontecimientos fueron echándose encima, pasando el tiempo-- y hasta hoy. Desde que supe su arribada a ese país, pensé en volver a escribirle, pero no lo he hecho, esperando siempre noticias que me permitiesen hacerlo sobre la base de algún conocimiento de su posición y situación actuales. Por eso he echado tanto de menos las suyas. Puesto que entre usted y yo, a pesar de distancias e intermitencias,

está apretándose una buena amistad, y creo tener motivos para suponer que su devoción por Ortega era la que en la Argentina hacía juego con la mía en España, permítame una clara pregunta: ¿tal es su posición que no le ha sido posible a V. continuar en la misma relación con él, y ha preferido V., delicadamente, callar? Por mi parte, en definitiva debo tanto a Ortega que, cualquiera que sea su actitud respecto a mí, quisiera que la mía siguiese inalterable, y si para ello fuese prudente un alejamiento temporal --qué se le va a hacer--. Del rumbo que tome este asunto dependerá la oportunidad de pedirle el texto de la última Meditación de Husserl, que es probable siga en su poder, para hacer de nuevo la traducción y poder publicar la de todas.

Obra original mía para Losada. Las mismas explicaciones dadas acerca de las traducciones son válidas para el Itinerario filosófico --al que, por cierto, últimamente he pensado en cambiarle tal título por el de Jornadas filosóficas. Itinerario tiene reminiscencias de una aspiración de ejemplaridad que en modo alguno pretendo para mi libro, y éste, una esencial pluralidad de contenido en el seno de su unidad. También estas vacaciones me han permitido encontrarme en vísperas de entregar la primera parte, la referente a La vocación filosófica. Pero esta parte no puedo menos de entregarla a la Casa de España. Comprende a su vez cuatro: una introducción, Jornada de las Jornadas, sobre Autobiografía y filosofía; La vocación filosófica; La soberbia; La filosofía como afán de saber principal. Ya que no pude hacerlo a lo largo del 39, a lo largo de este 40 quisiera concluir y publicar la parte referente a La profesión filosófica, que será para Vdes., si siguen deseándolo. Para que no me suceda lo que este año pasado, en el caso de continuar aquí, he propuesto disminuir en una clase semanal el curso sobre Cristianismo y filosofía y suprimir el seminario sobre Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo, que también inicié, y fue un fracaso, porque los más de los asistentes no tenían preparación para el trabajo necesario, ni ganas o tiempo de hacerlo; y a cambio, dar un segundo curso cuyo contenido será precisamente el del libro, bajo el título de Filosofía y Didáctica de las Ciencias humanas. I. La Filosofía; proposiciones aceptadas todas. Si me fuese a Sto. Domingo, repetiría el curso sobre los griegos y estaría más holgado aún. Del contenido de este curso de Filosofía y Didáctica, como del libro, podrá V. hacerse una idea por algunas de las cosas que le mando a que me referiré luego. --Las obligaciones que el compromiso con La Casa de España nos impone,

son-- en la terminología adoptada por ella: un curso general y público y un curso monográfico o de seminario, comprendiendo entre ambos un mínimo de cinco horas semanales, y tres cursillos de tres a seis conferencias, dados, uno en la capital, y dos en provincias.

Me alegraré mucho de que me mande el Fermentario de Vaz Ferreira, y por sugestión de una cita de V., la Lógica viva del mismo. No voy a disimularle, suponiendo que fuese posible, que mi desconocimiento de la producción filosófica hispano-americana es supino. Con tan exclusivista germanismo como el que en España nos impusimos en los últimos decenios... Es hora de reaccionar más que enérgicamente. En este sentido recuerdo haberle insinuado algo en alguna carta anterior. Y seguramente va a ser decisiva esta forzosa y con tantas probabilidades definitiva trasplantación a América --que así no resulta ni siquiera nostálgica, sino prometedora y estimulante. La exposición de la fenomenología a que se refiere Recaséns en sus Temas es un trabajo que había hecho para unas oposiciones y utilizando mucho para cursos, y que me proponía publicar, pero que es de lo que quedó en Madrid. La exposición que pensaba dar a La Casa de España hubiera sido una "resurrección". Pero al saber que Xirau iba a hacer para Vdes. algo análogo, cuya primera mitad, a punto de serles enviada, me ha enseñado justamente hace pocos días, pensé que mi exposición perdía mucho del interés que pudiera haber tenido. Así, por lo que respecta a la fenomenología, por el momento voy a atenerme a lo que tengo que decir de ella en La profesión filosófica, que no es una "exposición" de ella, sino mi Erlebnis de ella: qué ha sido como experiencia intelectual y vital, en la vida profesional y toda, esto de la fenomenología. Más adelante, me gustaría rehacer el comentario, párrafo por párrafo, de las Investigaciones, hecho durante un par de cursos en Madrid, porque es un duelo ver perdido tanto trabajo.

La filosofía en México. Voy con mucho gusto a darle las impresiones para su fuero interno que V. me pide. Está ante todo D. Antonio Caso. Seguramente no es un creador. Aunque me dicen que hasta como orador académico está en decadencia, aún puede apreciarse que ha podido ser un gran profesor. A mí me ha producido un gran respeto, y hasta algo más, lo que he ido sabiendo de su vida de dedicación única a su profesión, a lo largo de estos decenios tormentosos de México, así como su afán de renovarse hasta este mismo momento, en lo que, es notable, ha pasado por encima de algunos de sus discípulos. Pero seguramente no puede esperarse ya nada más de él. Entre él y los más jóvenes, está Samuel Ramos. Por lo que de él he

venido oyendo, fue la esperanza de un sucesor de Caso, con más personalidad creadora. Pero la esperanza no se ha realizado. Juzgando por el librito y algunos artículos que he leído de él, y por conversaciones, creo sin embárgo que la esperanza no era del todo infundada. Y así he querido estimularle por mi parte con el artículo que V. verá entre lo que le mando, que he comprobado me ha agradecido y le ha hecho asegurarme que va a dedicarse a ensanchar y ahondar el libro en el sentido que sugiero. Luego, dos más jóvenes, alrededor de los 30, Francisco Larroyo y Eduardo García Máynez. Los dos han estado en Alemania. Máynez ha estudiado en Berlín con Hartmann. De Larroyo podrá juzgar directamente V. mismo por su controversia conmigo. Tiene información directa, a mí me parece que talento robusto, rudo, pero ya verá V. a qué posición se atiene: a mí me resulta más que nada, curiosa... Máynez me parece de poco vuelo personal, pero enormemente puntual, preciso, probo, discreto. Tengo entendido que por mediación del Fondo de Cultura Económica, en la que yo intervine, anda en tratos con Losada, lo que quiere decir que con V., para la publicación de la Etica de Hartmann, la que estoy seguro ha de resultar muy bien. Luego, algún profesor no universitario, excelente para su grado de enseñanza, por ejemplo, Romano Muñoz, y algunos estudiantes de primer orden, ciertamente --y más, nada, ni en la Universidad ni fuera de ella, ni en la capital, ni en provincias. El "extra-vagante" y ciertamente "genialoide" Vasconcelos parece pertenecer ya al pasado, ser ya algo así como un clásico de las letras mexicanas. En general, vida filosófica, en cualquier sentido que fuese, no hay aquí. Ya sencillamente en punto a información, y a la difusión del alemán, fundamental para ella, están a una enorme distancia de Vdes., los argentinos --lo que no digo para halagarles, naturalmente. Para redactar el trabajo referente a México que forma parte de los Estudios y documentos sobre la filosofía en América, me parece indicado Samuel Ramos, por tener precisamente trabajos inéditos sobre el tema.

Doy mis cursos a base de guiones muy minuciosos, y en una proporción que ha ido creciendo con los años, de lecciones íntegramente leídas: así, guiones y lecciones de este curso sobre los griegos han resultado una pila de --600 hojas del tamaño de las de esta carta, en su gran mayoría no menos repletas. Si escribiendo tanto no he publicado nada, no es sólo porque escribo siempre en condiciones que no me permiten considerar lo escrito sino como de urgencia, provisional, necesitado de un repaso y perfeccionamiento; es también

por una razón de economía de esfuerzo: mientras no quede literalmente agotado un tema por su repetición en cursos y conferencias, hasta el punto de no poder ser refrito más, no es cosa de anularle para cursos y conferencias, poniéndolo en libro —porque es imposible preparar cursos nuevos, ni generales ni monográficos, no digo cada año, sino cada bastante más: ya es algo que se le ocurran a uno cosas cada lustro y hasta decenio. Así, yo vengo dándoles vueltas a unas mismas desde hace una porción de años, porque otras no se me van ocurriendo sino muy escasa y lentamente —ésta es la verdad, y todo lo demás, simulación, que a mí no me interesa, muy sinceramente, practicar. La idea de convertir el curso cuyo programa le ha llamado la atención en un manual como el que V. sugiere, me tienta, ciertamente. Pero no podría hacerlo antes de haber terminado la preparación y desarrollo del programa; ahora bien, con arreglo a lo que le he expuesto antes, esto me llevará, en el caso más favorable, no sólo todo este año 40, sino el 41... Contra lo que se figuran tantos principiantes, pero como seguramente V. aprecia por su experiencia profesional, el manual, que es el "resumen", no sólo para el neófito, sino mucho más para el autor, es lo último que éste puede hacer, si quiere que sea de primera mano y original. Hacer un extracto o refundición de obras ajenas, aunque fuesen las mejores, no me interesa. Pienso que hoy no es posible más introducción a la filosofía que la histórica. La cátedra que me gustaría tener es una de Historia de la Filosofía, para la que me creo bien armado, empezando por las lenguas. He llegado a seguir dos cursos de árabe con Asín. Bien es verdad que interrumpido totalmente este estudio desde la guerra, tendría que volver a empezar. Por lo demás, pienso como V. acerca del presente e inmediato futuro de la filosofía en estos países de lengua española. Libros aparecidos en la colección que usted dirige y planes que V. me comunica, todo me parece muy bien: no es elogio tan breve como banal, por salir del paso —¿qué paso?—. Hasta tal punto me he interesado que llegué a leer entera y atentamente la traducción de Perojo, por apreciar como era, y aunque no he podido cotejarla con el original, porque no he podido hacerme de él, como tengo la impresión de que recuerdo bastante bien su lenguaje en general, la traducción me ha parecido merecedora del juicio de Lutoslavsky y de la reedición. Si le parece un "exceso de recuerdo", tenga en cuenta que mis miles de páginas alemanas filosóficas traducidas me hacen, en materia de textos filosóficos en lengua alemana, un experto en todos sentidos, a pesar mío...

En el último renglón de su segunda carta menciona V. a Bergamín. Habrá visto V. o verá el prospecto de la Editorial Séneca. Tengo, por desgracia, la impresión de que es 90% de puro prospecto, a juzgar no sólo por lo que me adjudica, sin más base que un par de breves conversaciones sobre proyectos en general, ni compromiso ninguno formal ni, menos, inmediato, con él.

Y he respondido a todos los puntos de sus dos cartas. Ahora, voy a referirme, primero a los artículos y publicaciones que V. ha ido enviándome, y luego a los que le mando yo.

De V. he venido recibiendo a lo largo del año: 1) El artículo La sazón de las ideas. 2) El idem Recuerdo de A. Korn. 3) el id. de Montes, Tras la muerte de E. Husserl. 4) La hoja del Colegio Libre de Estudios Superiores, Curso del Profesor Francisco Romero... Sobre: La modalidad del juicio... 5) El folleto Alejandro Korn. 6) El idem Descartes y Husserl. 7) El id. Contribución al estudio de las relaciones de comparación. 8) El id. Teoría y práctica de la verdad... 9) La tirada aparte del prólogo Hume y el problema de la causalidad. 10) El número de Sur en que vienen Los límites de la teoría. Y 11) Los Programas de los Cursos de 1937 de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras,con el suyo de Gnoseología y Metafísica sobre Husserl. Estos dos últimos, hace tres o cuatro días. —La figura de Korn plantea en términos intercontinentales el problema de filosofía de la cultura que plantean en términos peninsulares maestros como Giner y Cosío y hasta como Ortega. Con ocasión de la muerte de Cosío, en un artículo sobre él, planteé formal y públicamente el problema. Las culturas de lengua española han venido aceptando las valoraciones propias de otras culturas, según las cuales la palabra escrita se valora más alta que la oral y la obra más que la persona. Pienso que hay que reaccionar contra esta valoración —pero no voy a abrumar aún más esta carta con el desarrollo del tema: no tema. V. es maestro en la "semblanza". Buenas muestras, cada uno de sus prólogos a Scheler, a Wagner de Reyna, a Hume. Pero su obra maestra en este género, indudablemente su folleto sobre Korn, en que además este estilo tan preciso, tan claro, tan terso que V. tiene, sube a su más acabada plenitud y da, de la primera a la última unas páginas de una calidad literaria —a la que no puedo menos declarar soy sensible. —La Contribución al estudio de las relaciones de comparación me ha interesado particularmente, porque me he encontrado en su primera mitad con algo que yo había intentado sin

conseguir lo de V. Yo había intentado ampliar y precisar la teoría-cuadro de los objetos físicos, psíquicos, ideales, etc., que me ha servido de base en cursos de hace más años, tomando las relaciones entre estas clases o regiones como el punto de vista y el marco, a la vez, desde el cual y donde descubrir y sistematizar las propiedades de cada una, distintivas por respecto a las demás. La primera mitad de su Contribución me parece, más que una teoría de las relaciones mismas, la aludida teoría de los objetos desde el mismo punto de vista y dentro del mismo marco de las relaciones entre las regiones o clases. Pero V. ha afinado en los puntos comunes mucho más. En la segunda mitad me ha interesado particularmente el jugo que V. le extrae al interés en la igualdad, lo que me ha resultado sugestión, que se me presenta como fecunda, de buscar en otros "temas" no menos "abstractos", "puramente" teóricos y al parecer no menos "desinteresados" que "la igualdad", elementos análogos a éste del "interés". Por lo demás, ambas mitades están perfectamente encuadradas entre el conciso, pero completo y justo panorama inicial de la teoría de la relación, y las consideraciones finales sobre la importancia de las relaciones de comparación en filosofía y pensamiento vulgar. La última frase me sugirió al leerla, y me sugiere ahora al recordarla, muchas cosas. Por las que le mando, apreciará V. hasta qué punto pienso que la teoría pura es rara incluso en filosofía. ¿Me permite V. que le diga que V. es un caso entre ejemplar y envidiable de ella? Todo lo que V. escribe, por los temas, por la manera de tratarlos, por el estilo, me da la impresión de un trabajador intelectual puro, metódico, sereno, sin prisa ni pausa. Claro, me explico que le guste a V. y quiera V. trabajar en ontología. Mis preocupaciones y consecuentes temas son muy distantes de los suyos, mucho menos puros y serenos, sin duda porque de V. como personalidad y carácter disto mucho yo en el o la mía --pero juzgará V. por sí mismo; ello no ha de ser obstáculo, quizá lo contrario, incentivo a nuestra amistosa relación. --Los límites de la teoría es una buena prueba de lo que acabo de apuntarle acerca de V. mismo. El número de la revista es trepidante: V. solo eleva el tema común a tema de la teoría: modelo de filosofía de circunstancias, como creo haber aprendido, más aún que de lo dicho, de lo hecho por Ortega, que es la más plena filosofía, y si esto le parece históricamente infundado, como le parecerá, la filosofía que en adelante hay principalmente que hacer. --En fin... porque V. encontraría superflua una recensión y crítica de sus propios artículos y folletos en esta carta

--Descartes y Husserl es, todo lo mero esbozo que V. quiera, pero perfecto: hay esbozos perfectos. Seguramente que pueden incorporarse otros puntos; /.../; seguramente que pueden desarrollarse todos --hágalo, el tema lo merece, el desarrollo resultará un trabajo capital. Y a propósito ¿no podría V. mandarme Pérdida y recuperación del sujeto?-- He visto la 2a. edición de su Lógica. Era bien previsible el éxito del libro, que es, indudablemente, el mejor manual de la materia que conozco en cualquier lengua.

Por mi parte le mando : 1 y 2) Las invitaciones con los temas de los dos primeros cursillos de conferencias que dí en este país. Una va corregida con arreglo a la forma en que, modificando el programa, anuncié que iba a desarrollarlo y lo desarrollé efectivamente. 3 y 4) Los programas de un cursillo y del curso, de los que conoce V. éste. 5) Artículo en la Revista de las Españas sobre La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. 6) Idem en Letras de México sobre La filosofía en España. En éste podrá verme. Me hicieron una trastada. Me pidieron un retrato, para hacer un dibujo, como el que V. verá en el artículo siguiente. Y publicaron el retrato, con una dedicatoria familiar y todo. Odio a los periodistas más que me amo a mí mismo. 7) Idem en id.., sobre el libro de S. Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México. 8) Id. Sobre "individuo y sociedad" en la Revista Mexicana de sociología.. 9) Id. Sobre el auditorio de la filosofía en la revista de la Universidad de La Habana. 10) Id. sobre Filosofía y Pedagogía en Educación y Cultura, revista que acaban de fundar aquí unos compatriotas, gentes excelentes y excelentes amigos, a quienes hay que ayudar. Y esto me recuerda que lo que necesitan son suscripciones: alguna de algún centro de ahí?... 11) Ejemplar de la edición de /.../ de Los fragmentos de Heráclito, sobre la que le informará suficientemente el prólogo. Y 12) Dos ideas de la filosofía, la controversia con Larroyo, que sale de la imprenta estos mismos días. --He enviado hace ya meses un segundo largo artículo a Universidad de la Habana, Sobre la filosofía de la filosofía, del que no sé nada. Envío precisamente a la Revista Mexicana de Sociología un segundo artículo, Sobre sociedad e historia, continuación del primero. Debe ir a la imprenta en seguida Marx, Engels, Filosofía y Economía, que comprende una introducción sobre La filosofía de Marx, larga, demasiado, que me figuro va a ser aquí un escándalo, y la traducción de: la carta de Marx a su padre de 18 de noviembre de 1837; el artículo de Engels en Anales

Franco-Alemanes, Apuntes para una crítica de la economía política; y de Marx, Economía, Política y filosofía, las Tesis sobre Feuerbach y el primer capítulo de la primera parte de la Ideología: los textos capitales y originales de la concepción materialista de la historia. --Algunas de las cosas que le mando las conoce ya. Así, el programa del curso. No importa. Tenía la obligación y tengo el gusto de mandárselas yo mismo. He corregido las principales de las muchísimas erratas del programa, sobre todo de la bibliografía, aunque la corrección sea perfectamente superflua para V. Después de las noticias que he ido dándole a lo largo --y tan largo-- de esta carta, comprende V. que se trata en general de los libros con que había preparado el curso en Madrid, y hechas punto menos que exclusivamente de memoria. --La totalidad de lo enumerado representa compromisos a que no he podido sustraerme y cosas todas provisionales, urgidas. No hay falsa modestia. No voy a tenerla, ni falsa ni verdadera, para las Jornadas: ellas darán la medida de mí --esto lo digo yo-- alta o baja --esto lo dirán, al público, las personas como V.

Y creo que por hoy tiene V. bastante. Querido Romero --porque sin haber visto nunca a una persona, se puede quererla ¿me permite V. que me despida con un abrazo?

Suyo

Gaos

Nº 5
ROMERO A GAOS, 8 DE ABRIL DE 1940

Sr. José Gaos, en México

Muy querido amigo:

Tengo a la vista todos estos días su extensa y fraternal carta, que iré respondiendo a pedazos, pues algunos de los puntos que me piden --o sugieren-- respuesta, son difíciles de contestar.

Me interesa ante todo que iniciemos diálogo; un diálogo, sin duda, con los largos intervalos a los que nos obligan a los dos el trabajo intenso. Pero al fin y al cabo, diálogo. Por aquí, una de nuestras fatalidades es la dificultad para dialogar. Sería muy largo explicar por qué.

Comencé la lectura de los escritos que me mandó; algo, no mucho, lo conocía ya. La controversia con Larroyo me apasiona, y la voy leyendo muy despacio; para entender mejor la primera parte de usted, tan comprimida e hirviente en temas, he releído el trabajo suyo que salió en "Univ. de La Habana". Pucciarelli, que estos días está aquí --procurando salvar la Facultad de Filosofía de Tucumán, que corre riesgo de naufragio-- está leyendo también el libro, y lo vamos comentando. /.../ A mí el libro me viene en momentos críticos, porque acabo de terminar un art. titulado "Temporalismo", que algo tiene que ver con el tema de la disputa.

Si usted recuerda mis cosas (acaso algunas donde se habla de eso no las haya visto), advertirá una afinidad singular. Y, dato curioso, bajo el influjo de algo que suelo decir, un amigo colombiano que está en frecuente intercambio conmigo, se ha puesto a escribir una serie de artículos y hará luego folleto sobre esto de la filosofía problematizándose a sí misma. Lo que yo voy haciendo sobre concepciones del mundo tiene un poco este sentido, y otras cosas pensadas van por el mismo camino. Para mí lo grave es el desenlace de todo esto. En mis notas hay siempre unas que me preocupan y me dan mucho que pensar, y que yo titulo provisionalmente el problema final de la concep. del mundo. Uno de los filósofos que más me han impresionado ha sido Dilthey, del que hablo aquí desde el año 27, y sobre el cual he dado algún cursillo especial, aparte de volver sobre él de continuo en mis cursos regulares. Y he quedado impregnado de diltheyanismo, y hasta he propagado el contagio... Otro de mis preferidos ha sido N. Hartmann, que introduce a su modo un tibio historicismo con su concepción problemática. En fin, en esa primera parte de usted hallo infinidad de cosas que unas veces veo patentes y otras restituyo y desenvuelvo a mi modo, en espera del libro que las desarrolle, que no debe usted retardar. Muchos pasajes los he señalado para posterior meditación. Algunos me retraen a cosas muy pensadas por mí, por ej., un pasaje de p. 77 "...los filósofos han dejado a veces lo fundamental de su pensamiento..." Desde hace mucho tengo en notas un ensayito sobre el tema de los epígonos, pero me desanimó un poco hallar en N. Hartmann unas indicaciones por el estilo. Mis tesis son

éstas más o menos. Un filósofo no es sino el primer expositor de su filosofía (a veces no el mejor...). En cada filósofo ha de separarse el hombre que piensa y el que piensa lo que piensa y lo expone, creador el primero, y especie de expositor y crítico el segundo. Cada filósofo grande es fin y comienzo: en cuanto piensa espontánea y autónomamente, crea, pero al autocriticarse y exponer, cae en la retórica filosófica de su tiempo, en los moldes preexistentes: peligro de que se interprete a sí mismo según cánones viejos, peligro que ronda más a los más innovadores. Todo filósofo vierte más o menos su filosofía en los cauces que escolarmente le son habituales, y que suelen repugnar a la parte de novedad que introduzca. Un ejemplo: Kant, proporcionando bases para nuevos desarrollos metafísicos, verá ante todo en su obra la demostración de la imposibilidad de la metafísica. Acaso no sea este ejemplo el mejor. En fin, usted me entiende. La exposición que cada uno hace de su pensamiento, entre otras determinantes, depende de cómo valore cada parte, y esta valoración suele depender de influjos del pasado. Hegel no hace demasiado caso de su --para mí-- portentoso descubrimiento del esp. objetivo; inútil requerirle precisiones sobre este punto fecundísimo, obscurecido en la férrea marcha de su máquina dialéctica. Y --siempre para mí-- hay aquí nada menos que el hallazgo de una nueva instancia sustancial u ontológica, la única hallada tras los griegos. Una vez publiqué un articulito sobre esto que denominé "La otra sustancia".

Quiero salirle al paso de una presunción suya, que --con todas las reservas debidas cuando uno se juzga-- me parece equivocada. Supone usted que hay diferencia radical entre ambos porque cree ver en mí un temperamento acendradamente teórico. Tengo, en efecto, un gusto especial por la pura teoría y aun por la lógica desnuda, pero imagino que mi fondo es más bien emocional. Lo humano me interesa y apasiona tanto o más que lo teórico. Mi primera formación intelectual es literaria y --hay que decirlo-- poética. Todo con las limitaciones de una vida muy ocupada, y consignada en buena parte a menesteres muy alejados de estas cosas, porque he sido militar hasta el 31, y mi vida profesional fue sumamente intensa, por lo general en cargos de mucha responsabilidad. Me he formado solo, y en los ocios castrenses, y contra viento y marea. Acaso este fondo lírico esté soterrado y sea lo que informa muchas cosas mías... Y a este respecto quiero referirle una anécdota. Alguna vez, hace mucho, se me ocurrió hacer un poemita sobre Heráclito; escribí sin mayor entusiasmo unos versos que ni terminaban estrofa, y abandoné el propósito. Pero, en lo

subconsciente, rondaba Heráclito. El año 33 debía dar un cursillo conmemorativo sobre Dilthey en el Colegio Libre --institución con la cual nos consolamos de la Universidad--. La materia era para mí abundantísima y difusa, y debía comprimirla en pocas lecciones. Mientras las escribía, bastante excitado por cierto, Heráclito se hizo presente por su cuenta y contra mi voluntad. Mientras redactaba las clases, venían versos uno tras otro, las estrofas se redondeaban ellas solas: era una cosa extraña y aun molestísima. De vez en cuando sacaba la hoja de la máquina y ponía otra en que iba poniendo mi involuntario poema heracliteano. Sólo por esta rarísima génesis se lo mando ahora --y para que vea usted que no me muevo entre los esquemas espectrales del formalismo.

En cambio, desde el comienzo me ha llamado la atención cierta coincidencia entre ambos, la poca prisa en publicar, la ausencia de la preocupación por el libro. Si hice la lógica, fue cosa más bien de Losada y de Amado Alonso, que se empeñaron en ello; sólo por ellos existe este librito. Mi material se acumula en notas y más notas. Y si hago artículos, es también por una razón externa: cuando he expuesto algo en clase y ha logrado allá cierta coordinación, lo pongo por escrito, y a veces lo publico. Todos mis artículos son pedazos de lecciones.

Y por aquí verá usted un interés por la comunicación, por el trasiego, que no condice con el teórico puro, sino que supone un interés por el oyente que es en resumen interés por el hombre. Si las personas me interesaran menos, mis ideas, buenas o malas, llenarían unos cuantos volúmenes. Pero casi me he agotado en la comunicación filosófica, faena que ahora en cierto modo se amplía con la de la Biblioteca Filosófica. Desde este punto de vista tengo un éxito... de perdición. Mis clases duran el doble de lo reglamentario, y como tanto en Bs. Aires como en La Plata tengo que tomar después el tren, siempre hay quienes hasta la estación me acompañan y aun pretenden continuar la clase... hasta que los mando callar. Cuando los cursillos libres que doy son de asistencia limitada y permiten por lo tanto el diálogo, no hallo manera de terminarlos: son a fines de año, y solemos cortarlos cuando el calor aprieta con promesa de hacer reuniones en casa durante las vacaciones. Todo esto, buen amigo Gaos, se lo cuento para que no perdure en suponerme una máquina de calcular. Permítame la broma.

Quiero hablarle un poco de mi trabajo. Nada de esto supone respuesta inmediata... ni lejana. En Bs. As. daré un curso sobre ontología: lo real, lo ideal, lo metafísico y la ontología de la vida y la existencia, y nociones sobre valores, esto último para completar el cuadro y posibilitar un punto de /sic/ trataré con cierta extensión: las relaciones e implicaciones entre todas estas instancias. Para lo real, examinaré estos problemas del tiempo, el espacio, la cantidad, la cualidad. Haré una especie de recapitulación de la hist. de la idea de fenómeno, discutiendo el pro y el contra del fenomenismo de lo dado en la experiencia íntima; destacaré la sucesiva valoración del fenómeno en la filosofía, desembocando en el interés actual por una ontología de lo fenoménico, con utilización para estos temas de Gunter Jacoby y algunos trabajos del círculo fenomenológico, como los de H. Conrad-Martius sobre el tiempo public. en Philos. Anzeiger. --Para lo ideal, trataré lo matemático, lo lógico y las esencias, con la segunda intención de ponerme yo en claro sobre problemas de esta línea que me importan mucho, entre ellos el del cuadro sistemático de las idealidades, punto que no encuentro satisfactoriamente por ninguna parte. /¿/ Todos los objetos ideales son esencias? Husserl parece inclinarse a este parecer. Pero los conceptos son entes lógicos --que son esencias. Acaso la dificultad sea trivial para usted. Acaso lo que es esencia en el concepto es el concepto-forma, no en cuanto a especial contenido significativo. Este año me propongo meditar un poco sobre estas cuestiones, que no he pensado todavía sino a la ligera, y para las cuales tengo bastante material bibliográfico. Entre paréntesis, uno de los puntos de la ontología de lo real que proyecto tratar es el de los sistemas, para lo cual hay indicaciones en G. Jacoby.

En La Plata tengo un curso de doctorado, con poca gente, y cuatro o cinco jóvenes muy maduros, que me siguen desde /tiempo/ atrás, leen alemán, etc. Aquí trabajo menos escolarmente y distribuyo la parte informativa entre ellos; suelen hacer/lo/ bien, a veces óptimamente. Trataré el problema de la razón, con vistas de /sic/ desentrañar una historia de la razón, sobre todo en la edad contemporánea (porque ésta es la cátedra) pero introduciendo como prefacio un examen anterior del problema. Me prometo mucho (para mí sobre todo) de este curso, para el cual tengo muchas cosas pensadas. Estos son algunos de los puntos especiales: razón y cualidad, razón e idealidad; transposición de la realidad en idealidad en el racionalismo; Parménides como programa máximo de la razón; persistencia más o menos

secreta de Parménides; las atenuaciones del racionalismo estricto para poder dar razón del fenómeno (como la admisión cartesiana del movimiento, etc.); esbozo de una historia del a priori; la racionalización como explicación: la causalidad como explicación; los tipos de irracionalidad; racionalidad, inmanencia y trascendencia; etc., etc. Llevo algunas ideas preconcebidas de orden muy general, para el balance final, en las que he de pensar todavía: por ej., los tipos fundamentales de razón, que limito a cuatro: razón de alcance metafísico (racionalistas, idealismo alemán...); razón abstractiva y relacionante (empirismo); razón sintético-creadora (Kant); razón captadora de esencias (Husserl). Otro punto de vista sería: el problema se desenvuelve desde una afirmación dogmática de la razón (Parménides, supeditación efectiva del objeto a la razón), mediante sucesivas atenuaciones impuestas por la experiencia, hasta una adaptación de la razón al objeto (Hegel) y una particularizada crítica de la razón en vista de las correciones extraídas de la confrontación de razón y realidad: N. Hartmann, Meyerson, etc... En cierto modo, una marcha del racionalismo al empirismo en sentido amplio. (Falta el final de la carta)

Nº 6
ROMERO A GAOS, 20 DE OCTUBRE DE 1940

Sr. D. José Gaos, México.

Mi querido amigo: Reanudo con usted el diálogo interrumpido, creo, allá por abril o mayo. En el intervalo he sufrido un rudísimo golpe: ha fallecido mi buena madre. No puedo hablar con nadie a quien sepa o suponga amigo sin referirme a esto. La amaba y la admiraba. Valga poco o mucho lo que yo piense, mis convicciones filosóficas, aun las más abstractas, hallan fundamento en parte en cuatro personas que me han enseñado más que todo lo demás: mi padre y mi madre, Korn y el General Mosconi. Mi creencia firme en que hay algo que trasciende cualquier empiria, incluso la existencia, se apoya principalmente en una experiencia viva y múltiple. Mosconi y mi madre han muerto con escaso intervalo. Ahora no tengo en quiénes apoyarme. Mosconi era una

especie de héroe, un creador formidable por la inteligencia y la voluntad, por la visión de patria y de futuro. Fui un tiempo su ayudante, y quedé deslumbrado. Algún día tendré que escribir sobre él. Y me ocurrió con él algo muy curioso. Por temperamento y hasta físicamente, era bastante parecido a mi padre (q. yo había perdido antes de conocerlo a él). Inconscientemente los fui identificando, y veía a mi padre a través de él. Mi madre era un ser de excepción, puro espíritu, sin egoísmo. Baste un recuedo, que la pinta de alma entera: su última frase lúcida, probablemente su último pensamiento claro como una hora antes de morir, fue para lamentar cómo se prolongaba su vida mientras allá en Europa terminaban tantas vidas jóvenes. La tragedia española angustió la última parte de su vida; estuvo apasionadamente con la España leal, a pesar de que lo natural hubiera sido otra cosa, pues pertenecía a una vieja familia conservadora, y su padre había sido uno de los jefes conservadores en Sevilla en tiempos de la primera República. En fin, perdóneme, pero le he dicho a usted algunas cosas mías --y esto es lo mejor que tengo.

Me puse a escribir algo sobre su controversia con Larroyo, pero se me enmarañaron las ideas complicándose con muchas cosas que pienso alrededor de todo eso, y lo dejé para otra ocasión.

Este año he trabajado mucho, y hubiera trabajado más sin mi desgracia. El curso de Bs. As. fue sobre ontología; lo repetiré el año venidero, según costumbre; como me sigue gente permanente, doy dos años cada curso monográfico, ampliando y confirmando en el segundo lo que hay que dar más expositivamente en el primero. Lo mismo haré en La Plata con el curso sobre la razón; uno de los jóvenes más capaces entre los que allí me siguen se ha resuelto, por incitación mía a hacer su tesis sobre la historia del a priori, con vistas a continuar luego el tema largamente. Es una de mis últimas adquisiciones, un mozo muy fino y capaz, con saber de idiomas (latín, alemán, inglés...) y gran capacidad de recogimiento. La bibliografía alemana la maneja ya con sorprendente familiaridad. Espero mucho de él. Ya andamos allá haciendo planes sobre el trabajo del año entrante y aun repartiendo tareas. Me asistirán 12 o 14 alumnos (doctorado), pero en realidad hago el curso para cinco, ya en trabajo de formación, gente que el que menos me ha seguido tres años. En Bs. Aires es esto más difícil por el mayor auditorio. Mi ideal es el curso para cinco o seis, ante los cuales se pueda hablar con libertad y sin la molesta preocupación de que, por deficiente preparación, no lleguen a entender.

Creo haberle mandado mi ensayo "Temporalismo". Era una especie de preámbulo a otro trabajo que ya está en la imprenta y que titulo "Programa de una Filosofía". Estoy ansioso de q. vea usted este último, q. irá dentro de unos 20 días. Es el esquema o sumario de un trabajo que me pongo a desarrollar, y que en buena parte está todo pensado y en notas. Podría, dado el material que tengo, haber hecho desde luego un libro --pero tengo miedo al libro, que luego quiere tener razón contra y sobre el autor. Entre el pensamiento, continuo y fluente, plástico y avanzado sobre sí mismo, y el libro producido, con ese fatal dogmatismo de la letra impresa, me parece ver un duelo. Nunca he hecho un verdadero libro, y temo hacerlo. Lo haré, sin embargo, porque hay que arriesgarse. Il faux parier, decía Pascal. Pero con estas precauciones: publico ahora mi programa, aunque muy meditado, como un haz de hipótesis; desarrollaré luego cada parte, separadamente y aun por aspectos separados de cada parte, refiriéndolo todo a mi "Programa", y luego dejaré que la síntesis orgánica se produzca en cierto modo por gravedad natural y mediante el ajuste espontáneo de los materiales. Mi plan arranca de meditaciones sobre ciertos aspectos del pensamiento nuevo y de la índole de la realidad. La contraposición entre atomismo y estructura me dio mucho que pensar desde que la advertí: usted recordará mi conf. "Vieja y nueva concep. de la realidad". Tuve un día la impresión de un descubrimiento cuando el contraste se me reveló como conflicto entre inmanentismo y trascendentismo: de aquí proviene todo. Independientemente creí más adelante que la nota de objetividad, asignada por Scheler al espíritu, y que me parece su determinación suma, podía ser interpretada como absoluta trascendencia. Estos, como verá, son mis puntos de partida, que dan lugar al esbozo de una ontología y de una interpretación de la razón. Algunas consideraciones históricas, en mi opinión, refuerzan mis puntos de vista... que extiendo hasta una explicación de la crisis actual como el esfuerzo ciego de la trascendencia, que rompe el inmanentismo "planificado" de la Edad Moderna. Mi "Programa" imagino que es en cierto modo claro, aunque no sea muy explícito. Mi intención primordial ha sido tener un esquema previo general al que referir lo que vaya luego dando a pedazos, para que nadie se llame a engaño sobre la dirección general de mis ideas. Como usted verá, distingo entre lo que yo creo que puede establecerse con mayor o menor seguridad, empírica y descriptivamente, y los "puntos de vista" explicativos que puedan superponerse desde diversos ángulos a todo eso. El núcleo esencial de todo son las ideas de inmanencia y trascendencia. Mi

convicción es que el porvenir está en la dirección de un trascendentismo empírico. Pero reparo en que /es/ excusado anticiparle lo que verá en mi trabajo.

Otro asunto que me ocupa es una especie de centro filosófico que denominaremos Cátedra A. Korn, donde radicaremos una serie de intentos filosóficos: cursillos ad-hoc para escaso auditorio y gran proximidad con el oyente; información bibliográfica, etc. Entre otras cosas, propenderemos a la conexión filosófica para ayudar a la constitución del "clima" adecuado en América. Estoy seguro de que se nos ayudará, y de que hasta aparecerán grupitos con preocupaciones afines en otros países. Por lo pronto, necesitamos ficha de antecedentes docentes y bibliográficos de cuantos en América se ocupan en filosofía, porque nos ponemos a crear un archivo, base de la futura difusión e información. Le despacharé el prospecto, que se está imprimiendo. Solicitamos el auxilio activo de todos. También para una biblioteca de la filos. en América (todo lo publicado en tierra americana).

La Bib. Fil. avanza, con menos rapidez que la prevista. La crisis de venta y de papel la ha herido, aunque no de gravedad. Espero dar todavía algunas cosas este año, antes de ponerme a descansar... relativamente. Mi casa está en un pueblo a 20 minutos de Bs. Aires, y es un tanto campesina: desde mi cuarto de trabajo casi no veo sino árboles, y este mes engaña con la ilusión de q. recluyéndome aquí en el verano, sin ir casi a Bs. Aires, puedo descansar. Pero están los libros y la saturación intelectual y la gente a que uno no puede decentemente negarse, así que se cae insensiblemente en lo mismo. Me he resuelto a romper el sortilegio un par de meses, y he alquilado una casita elemental en las sierras de Córdoba. Con todo, no dejaré de trabajar allá. Creo que en la Biblioteca daremos pronto un Dante, un Bruno y algo más. Le ruego, aunque sé que no tengo que pedírselo, secreto sobre nuestros proyectos, porque Losada no quiere q. se transparenten. Vasallo está haciendo la Enciclopedia de Hegel, y lo hará bien porque es hombre de tanta capacidad como conciencia. Tengo grandes esperanzas en el Novum Organum que traducen C. Hernando Valmori (el latinista español q. está en Tucumán) y Frondizi. Y esperamos con impaciencia su Aristóteles. También quisiera dar el año entrante un libro suyo original. Dígame con tiempo las perspectivas.

Espero sus noticias. Una vez más mi admiración y mi cordial afecto. Ruégole decirme algo sobre la trad. del libro de Aron.

Nº 7

ROMERO A GAOS, 3 DE JUNIO DE 1945

Querido amigo Gaos:

Me ha dado usted una gran satisfacción con su carta, después de tan largo silencio. Yo tampoco he llevado regularmente mi correspondencia, estos dos años, y no necesito puntualizarle mucho el por qué. La situación que hemos atravesado ha sido sumamente desagradable, y uno no tenía gusto para nada. Alguna vez, con más tiempo y humor, le daré detalles --aunque espero dárselos de viva palabra pronto, cuando podamos conversar aquí. La invasión totalitaria en la docencia fue casi completa. Lo más curioso es que fueron viejos amigos nuestros muchos de ellos, de formación democrática, pero seducidos luego por el nacionalismo extremo. Llegaron al ministerio (Baldrich), intervinieron las Universidades, etc. En Filosofía y Letras había ya un plan para convertir la sección de filosofía en una Escuela de cerrada orientación confesional: presumiblemente se trataba de liquidarnos a casi todos. Durante mucho tiempo no se vio la salida. Por suerte fue cambiando todo, los totalitarios fueron arrojados de sus posiciones de mando y ahora empiezan a tambalearse aun en los puestos docentes. En fin, otra vez le contaré cómo ha sido todo este largo episodio. Signo del cambio ocurrido es que en el Instituto Nacional del Profesorado, entre los muchachos y los profesores conseguimos que sacaran violentemente al rector, un señor Genta que hace años fue mi dilecto discípulo y luego se convirtió en el mayor energúmeno del país. Y al quedar vacante el rectorado, los profesores han estado casi todos empeñados en que yo sea el nuevo rector, y lo mismo el ministro, que anteayer me ofreció ya el cargo. Me ha costado mucho trabajo convencerlos de que lo que voy haciendo me interesa e importa mucho más que un cargo directivo.

Lo tocante a su probable viaje ya lo sabía por carta de Ferrater Mora desde Chile. Me alegraría infinito tenerlo a usted cerca. En Chile tendría una buena tarea que realizar. Yo estuve allá, y comprobé que no había nada. Pero existe, me informan por varios conductos, un nuevo afán de reforma; ya han llamado a Ferrater para que dicte unas cátedras, y el llamar a usted entra en el plan, que parece vasto. Por

aquí vinieron emisarios para ver si podían contratar a algunos, como Mondolfo, que no aceptó. Fue por algún tiempo Neuzchlosz todavía cesante por rezago de la invasión totalitaria.

La inclusión de cosas mías en el volumen que prepara es para mí una grata sorpresa. Naturalmente acepto muy complacido --pero un poco avergonzado por la inmerecida distinción. En cuanto al Programa, le ruego vea si el ej. que tiene usted está corregido, como corresponde en la pág. 19, línea 7 a contar de abajo, que dice "inmanencias cumplidas" debiendo ser "trascendencias cumplidas". Hace mucho le dije el placer que sería para nosotros publicar un libro suyo en la Bib. Filosófica. No nos haga esperar. Puede ser una colección de ensayos. En cuanto a la trad. de Ser y Tiempo hablaré con Losada. Dígame si tiene usted los derechos o alguna promesa del autor, o sabe cómo obtenerlos. En caso de ir usted a Chile, planearíamos muchas cosas que imagino le convendrían, no sólo del punto de vista intelectual sino también del otro.

Un abrazo de su amigo

Nº 8
ROMERO A GAOS, 19 DE AGOSTO DE 1952

Querido amigo Gaos:

Tenía el deseo de que fuera para usted uno de los primeros ejemplares de mi Teoría del hombre./Buenos Aires, 1952/ que entregara la imprenta, y ello ha sido causa de dos irregularidades: que haya ido al Colegio de México, y que no llevara dedicatoria. Yo dejé dicho en la Editorial que apenas llegara el libro saliera un ejemplar para usted. Ruégole esté a la vista respecto de la llegada del ejemplar y en cuanto a la dedicatoria, me agradaría agregara la hoja adjunta. Si dentro de cierto plazo no le llega, avíseme, por favor.

Y ahora el libro debe hablar por su cuenta. Estoy todo lo contento que se puede estar de un empeño de este orden, en el cual el asunto en verdad nunca se termina y uno debe darle un corte más o menos arbitrario. Verá usted que he procurado definir con rigor /?/ el

espíritu y explicar su aparición como radicalización de la intencionalidad. Creo que mi esbozo de una teoría de los valores permite desarrollos, que intentaré cuando pueda. Y me parece también que el todo antropológico encaja bien en mis vistas metafísicas sin que lo antropológico, por otra parte, necesite sustentarse por entero en ellas, lo que sería peligroso. Mucho me apena que usted, tan rico en ideas, no tenga vagar /.../ desarrollarlas; es una de las calamidades que debemos afrontar en estos tiempos. Para nosotros andan las cosas también bastante mal. El Colegio Libre debió suspender sus cursos por falta de permiso policial, y mi más cercano amigo y colaborador, Adolfo Carpio, la última vocación surgida en mi contorno, se fue estos días a Puerto Rico, al lado de Frondizi. Hay jóvenes que siguen trabajando bajo mi dirección y por mi parte intensifico mi tarea de escritor. Entre tantos males he tenido algunos /.../: Los amigos de Cuba de /sic/ dedicaron un número de la Revista Filosófica Cubana, y la Sociedad Argentina de Escritores me otorgó estos días el Gran Premio de Honor, por voto unánime de un jurado compuesto por Ricardo Rojas, Victoria Ocampo, Capdevila, Mallea y Martínez Estrada, esto es, lo mejor de nuestras letras. Se lo cuento porque sé como /las próximas palabras son ilegibles y allí concluye el manuscrito/.

NOTAS

1. Agradezco a Anneliese F. de Romero su confianza de siempre en la publicación de escritos inéditos de su esposo, y a Mary Suárez Schreider su valiosísima colaboración en la preparación del manuscrito.

BIBLIOGRAFIA DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y DE LA CIENCIA MODERNAS

Alberto Guillermo Ranea
CONICET
Universidad Nacional de La Plata

I. EDICIONES

Petri Gassendi *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est De Vita, Moribus, Placitisque Epicuri*. Lugduni: G. Barbier, 1649. Reprint: New York & London: Garland Publishing, 1987. 3 vol.: vol I, pp. 1-751 + 27 pp. s/n (*Index*); vol. II, pp. 753-1179 (*de meteorologia Epicuri, Animadversiones*) + pp. I-CCLXII (*Appendix*); vol III, pp. 1181-1768 (*Epicuri Ethica, Animadversiones*) + 36 pp. s/n (*Index rerum ac verborum totius operis*).

El destino de esta importante obra de Gassendi quedó señalado en el momento de su exclusión de las *Opera omnia* (Lyon, 1658; reprint: Stuttgart, 1964). A partir de entonces, las investigaciones acerca de la recepción de las ideas de Gassendi ignoró que este comentario al libro décimo de las *Vidas*, de Diógenes Laercio, es ante todo la principal exposición sistemática de la física de Gassendi. Robert H. Kargon es quien señala la relevancia de las *Animadversiones* para la historia del atomismo en el siglo XVII por vez primera (*Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, 1966), desautorizando así la opinión tradicionalmente aceptada (divulgada principalmente por Marie Boas Hall) que atribuía al *Syntagma philosophicum*, publicado póstumamente, el papel de primera expresión sistemática del atomismo gassendista. Kargon nos enseña que los lectores del siglo XVII no debieron esperar a 1658 para conocer esta primera síntesis de atomismo y cristianismo, ya que esta edición de 1649 de las *Animadversiones* circulaba en Inglaterra a través del contacto estrecho de Gassendi y Mersenne con el Newcastle Circle. Thomas Hobbes conocía ya en 1644 el manuscrito de Gassendi, y por su intermedio llega un ejemplar a manos de Margaret Cavendish, esposa de William Cavendish, mecenas del *Circle*. Las concepciones gassendistas se diseminan con facilidad en Inglaterra; su expresión

más acabada es la *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana*, de Walter Charleton (Londres, 1654). Esta edición incluye como parte del extenso Apéndice al volumen II, el *Appendix altera, quae est Philosophiae Epicuri Syntagma*, incluído en el tomo III de las *Opera omnia*, y que tanto influyera sobre Robert Boyle. Nos permitimos una observación que en nada pretende desmerecer el esfuerzo editorial de reproducir este importante texto; pero el destino de ocultamiento sigue acompañando a las *Animadversiones*, dado que está incluída en una serie sobre filosofía griega y romana; ello hace sospechar que los editores han preferido subrayar el contenido epicúreo de la obra, sin advertir tal vez que así podría pasar inadvertida para quienes se interesen por la historia del atomismo en la temprana modernidad.

Robert Hooke, *Micrographia: or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and Inquiries thereupon*. London, 1665. A Facsimile Edition, Lincolnwood, Illinois: Science Heritage Ltd., 1987 (History of Microscopy Series, 1). XXXIV + 246 + X pp. 28 láminas s/n.

Con esta excelente reproducción facsimilar del seminal texto de Robert Hooke se inicia una colección dedicada a la historia de la microscopía que abarca ocho volúmenes, seis de los cuales son facsímiles. La impecable presentación y la fidelidad de la reproducción se suman para divulgar obras de difícil hallazgo en bibliotecas. La *Micrographia* es el primer texto dedicado al uso y explicación del microscopio. Fuertemente influído por el experimentalismo de Francis Bacon, Hooke confía que su obra permitirá reparar, a través de los instrumentos descriptos, las imperfecciones de la humanidad, devolviendo al hombre al paraíso perdido y al deleite de los frutos no prohibidos del libro de la sabiduría. Según Hooke, una sola es la causa de todas las imperfecciones humanas: un entendimiento que se pierde entre los materiales ofrecidos por los engañosos sentidos y por la memoria. Hooke cree que la ampliación del campo de la observación de los mundos pequeños, extenderá los límites del conocimiento y lo salvará de los discursos y disputas de los especulativos. El proyecto hookiano incluye el reemplazo definitivo de la forma y la materia de los escolásticos por la sutilidad de la composición de los cuerpos y de la textura de sus materias. Una mano

sincera y un ojo confiable son suficientes para ello. Sin duda, el *Prefacio* despertará el máximo interés en el historiador de la filosofía. En él, Hooke se separa de Bacon cuando señala que no se propone indicar axiomas ciertos ni deducciones infalibles; Hooke parece extender la actitud cartesiana ante las hipótesis a las observaciones mismas realizadas con sus instrumentos ópticos. El *Prefacio* es el programa de la Royal Society de Londres de los tiempos de Robert Boyle: con Bacon, su mentor, sólo acepta historias y experimentos sólidos, desconfiando de quienes se apoyan "upon the strength of humane Reason alone"; pero las formas baconianas han dejado su sitio a pequeñas máquinas, productos del movimiento, figura y magnitud, mientras que las proposiciones más generales sólo son aproximaciones a la "nature of axioms" y en la medida en que son examinadas ante una suficiente cantidad de testigos calificados. De las sesenta observaciones registradas, que van desde la descripción de la punta de una aguja o el filo de una navaja, hasta las estrellas fijas y la luna, pasando por todo tipo de vegetales e insectos, se destaca la observación 9, "Of fantastical colours" (pp. 48-67). En ella critica la teoría cartesiana de los colores presentada en los *Météores* de 1637; se concentra en el movimiento vibratorio de la luz, desatendiendo la textura del medio transparente. En pp. 48-53 encontramos la descripción de los que luego fueron llamados "anillos de Newton". En p. 54, hallamos el célebre pasaje en el que Hooke identifica un *experimentum crucis*, de acuerdo con "our thrice excellent Verulam". Dentro del significado plenamente baconiano de la expresión, el *experimentum crucis* de Hooke ofrece una información negativa que permite reorientar, como un cartel en una encrucijada, el camino seguido; en este caso, la información negativa consiste en desechar la refracción como condición imprescindible para producir colores, como suponía, contrariamente, Descartes.

The optical Papers of Isaac Newton. Vol.I: *The Optical Lectures 1670-1672.* Ed.by Alan Shapiro. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. XX + 627 pp.

Se trata del primer volumen de una serie de tres que contendrá la totalidad de los escritos y correspondencia de Isaac Newton sobre óptica. Alan Shapiro, uno de los más importantes especialistas en el

tema, ha organizado con inteligencia esta edición que complementa la anterior publicación de los escritos newtonianos sobre mecánica y matemática. Shapiro explica que la tardía aparición de una colección dedicada con exclusividad a la óptica se debe a que Newton no logró construir en este campo una ciencia basada en principios enteramente nuevos, como sí lo hiciera en mecánica y en matemática. Considera que los textos aquí presentados tienen un valor eminentemente histórico a pesar del liderazgo ejercido por las ideas newtonianas en óptica durante el siglo XVIII. A partir de esta premisa, la edición gana en rigor histórico gracias al aprovechamiento de la experiencia acumulada en las últimas décadas en la edición de obras de valor similar para la historia de la ciencia. Este volumen incluye dos versiones de un texto depositado por Newton en Cambridge como parte de sus obligaciones como *Lucasian professor*, para el cual había sido elegido en 1669 como sucesor de Isaac Barrow. Es difícil fechar estos textos porque tanto la Universidad de Cambridge como el mismo Newton no estaban muy interesados por cumplir con el requisito del depósito de copias de las lecciones de cada año académico. Pero con certeza se puede señalar que estas dos versiones (*Lectiones Opticae* y *Opticae Pars 1/2*) son el texto del primer curso de Newton para dicha cátedra. Las *Lectiones* pertenecen al momento más creativo de Newton en óptica. No se trata, sin embargo, de los primeros trabajos de Newton sobre óptica. Shapiro ha postergado para los volúmenes siguientes la publicación de las *Quaestiones philosophicae*, sobre los colores. Esta alteración de la cronología obligó a incluir en este primer tomo una breve reseña de los pasos dados por Newton en esos textos juveniles. En las *Lectiones*, Newton aborda en especial los fenómenos prismáticos con relación a la heterogeneidad de la luz. Resulta muy revelador el hecho de que Newton resuma los puntos de vista de Aristóteles sobre el color y que mencione permanentemente las explicaciones cartesianas. También aparece en estas páginas el llamado posteriormente *experimentum crucis* con los dos prismas. La existencia de dos versiones que coinciden en el 85% no ha sido impedimento para que Shapiro decidiera incluir ambos textos *in extenso*. Una *Sinopsis* de las dos versiones y de sus principales divergencias ayuda a seguir la lectura y a apreciar el valor de las modificaciones. Particularmente útil resulta en el caso de las variaciones sufridas por la teoría cuantitativa de las refracciones, la que, al preceder en las *Opticae* a la teoría del color, fue inspiradora de las teorías

matemáticas posteriores. También para quienes se interesen por cuestiones metodológicas tiene esta edición material de importancia. Por ejemplo, *Pars 2* de *Opticae* y la *Lecture 3* de las *Lectiones* incluyen una defensa de la ciencia natural matemática fuera del contexto habitual de la mecánica. Como concluye Shapiro, "ya en el comienzo de su carrera había formulado claramente un programa para la reforma de la ciencia natural que se completaría en sus *Philosophiae naturalis principia mathematica*". La edición resulta favorecida por una excelente versión inglesa de los textos latinos cuidadosamente editados con variantes textuales, y por la acertada decisión de mejorar los diagramas e incorporarlos al texto, en contra de la costumbre editorial del siglo XVII de acumularlos al final. Una bibliografía completa esta ejemplar edición.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, dritte Reihe: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*. Unter Aufsicht der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, herausgegeben vom Leibniz-Archiv in Hannover. *2. Band: 1676-1679*. Berlin: Akademie-Verlag, 1987. XLII + 1013 pp.

Este segundo volumen de la serie dedicada al epistolario científico y técnico de Leibniz comprende el período inmediatamente posterior a su estadía en París (1672-1676). Revela los esfuerzos de Leibniz por retomar contacto desde su nueva posición en la corte de Hannover con quienes había compartido en París el florecimiento de su interés por la ciencia y la técnica. El ciclópeo trabajo editorial que sustenta esta edición ha contado con transcripciones hechas por Joseph E. Hofmann (1900-1973) y por Liselotte Richter, en 1945, entre otros; el grueso de la tarea del encargado del volumen, Heinz-Jürgen Hess (Leibniz-Archiv, Hannover) se ha centrado en la muy dificultosa reconstrucción de la sucesión de piezas epistolares en la mayoría de los casos perdidas, y de cuya existencia, fecha y contenido sólo queda conjeturar. Si bien la edición no cuenta, como en otros volúmenes de la *Akademie-Ausgabe* de Leibniz, con una introducción extensa del editor, abundan indicaciones acerca de la posible fecha y destinatario de una correspondencia caracterizada por la gran variedad de temas abordados. De las 373 cartas presentadas, 149 se publican por vez primera (32 de Leibniz y 117 de sus corresponsales), y 113 son piezas

perdidas. Hess sortea la dificultad endémica de esta edición académica provocada por la necesaria división en series de cartas agrupadas por afinidad de temas, publicando nuevamente varias piezas ya aparecidas en el tomo 1 de la serie II (epistolario filosófico) y en el tomo 2 de la serie I (correspondencia general). Un *Korrespondenzverzeichnis* añadido al volumen permite al lector encontrar afinidades entre estas cartas y las publicadas en las otras series para el período 1663-1683. Si bien las cartas más numerosas corresponden al epistolario con el médico de Amsterdam y antiguo amigo de Spinoza, Georg Hermann Schuller, los temas más relevantes son abordados en las cartas intercambiadas por Leibniz y Edmé Mariotte, Johann D. Crafft, Jean Gallois, Jean Paul de la Roque, Henry Oldenburg, y E.W. von Tschirnhaus. Destaquemos la correspondencia con el editor del *Journal des Sçavants* y miembro de la Académie des Sciences de Paris, J. Gallois; en ella, Leibniz informa extensamente a Gallois acerca de sus descubrimientos y teorías con el propósito de hacerlas conocer en los medios franceses, en especial para despertar el interés de J. B. Colbert. A Gallois, Leibniz comunica su entrevista con Spinoza en Holanda, el proyecto de escritura racional, sus críticas a todas las leyes del movimiento presentadas hasta el momento; anuncia asimismo la inminencia de la publicación de su *de quadratura arithmetica* (que quedará inédita hasta 1934); sostiene estar en posesión de un procedimiento para construir microscopios tan barato y rápido que hasta "las mujeres y los obreros" podrán registrar observaciones. Leibniz no se atribuye la invención del procedimiento: reconoce que su autor es Jan Hudde; similar situación encontramos en el caso de la "lumière perpetuelle" o fósforo de Johann D. Crafft. Leibniz no descansa en la búsqueda de quien pudiera aprovechar y apoyar este descubrimiento, a pesar de no esperar para sí ganancia alguna. Otros temas relacionados con la técnica y la ingeniería son las tinturas, la aleación de hierro ("douce"), la potabilización del agua marina, la determinación de las longitudes marinas. El epistolario más rico y variado es, a nuestro juicio, el que desarrolla con Edmé Mariotte. Una pieza de Mariotte fechada conjeturalmente a comienzos de septiembre de 1677 incluye, según el editor, las notas más antiguas conservadas de Mariotte para la ley luego conocida como de Boyle-Mariotte; asimismo, encontramos opiniones del abate francés sobre la teoría galileana de la resistencia de los materiales, críticas a la noción cartesiana de refracción de la luz y a la teoría del color de Descartes, y la afirmación de la necesidad de realizar

más observaciones antes de aceptar la tesis de Olaf Rømer sobre la velocidad de la luz. Los contactos con los medios británicos no son los predominantes; Hess incluye en esta edición una versión de la *Epistola posterior* de Newton, enviada por Oldenburg a Leibniz el 2/12.V.1677. Finalmente, señalemos que el primer texto publicado aquí es la copia de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, de Descartes, que el barón von Tschirnhaus enviara a Leibniz el 16 de noviembre de 1677, y que sirviera para la edición del texto cartesiano hecha por Ch. Adam y P. Tannery para las *Oeuvres* de R. Descartes (t. X, pp. 495-514). También esta edición de la Academia había incluído el texto en su serie de la correspondencia filosófica. La versión de Hess difiere de la recién mencionada tanto en ortografía como en puntuación, y contiene múltiples faltas de concordancia en número y conjugación que, a priori, hacen preferible la edición de la serie II, tomo 1, de correspondencia filosófica de Leibniz.

II. LEXICOS Y VOCABULARIOS

Leibniz Lexicon. A dual Concordance to Leibniz's Philosophische Schriften. Compiled by R. Finster, G. Hunter, M. Miles and W. E. Seager. Part 1: *Register of Philosophical Terms with Selected Occurrences and Large Context*, Hildesheim: G. Olms, 1988, VII + 419 pp. Part 2: *Key-Word-In-Context Concordance of the Complete Vocabulary*. Hildesheim: G. Olms, 1988. 65 microfiches.

La aparición de este léxico leibniciano pone de relieve la peculiar situación de la obra de Leibniz entre la de los grandes filósofos alemanes: su tardía aparición en prensa y la escasez de análisis lexicales de los escritos leibnicianos están íntimamente relacionados con la lenta y trabajosa edición de los numerosos escritos aún inéditos. Con acierto se ha dado este paso inicial que toma como texto la edición de C. I. Gerhardt *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, 1875-1890. A pesar de la aparición de una considerable cantidad de tomos de la *Akademie-Ausgabe* (*Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin: Akademie Verlag, 1923-), la edición de Gerhardt continúa siendo imprescindible para un trabajo académico que, sin prentender la minuciosidad que ofrece la edición de Berlín, permita acceder a

estudiantes y graduados con mayor facilidad a la obra de Leibniz. No por azar los editores del *Lexicon* señalan su utilidad para la docencia. Este objetivo se cumple en especial con la Parte 1, que incluye los conceptos principales del vocabulario leibniciano, sin comentarios de los compiladores pero reproducidos en el contexto de sus apariciones más significativas. El volumen logra evitar con éxito la dificultad provocada por el hecho de que Leibniz haya escrito en diferentes idiomas. En cada caso, los editores debieron establecer criterios *ad hoc* con el fin de identificar ante cuál de las siguientes situaciones alternativas se encontraban: palabras diferentes para un mismo concepto, iguales palabras para conceptos diferentes (*anima*, *animus*), diferentes palabras para diferentes conceptos afines (*experientia*, *expérience*). Pero la elección de la variante latina en la mayoría de los casos responde a la innegable relevancia de esa lengua para la escritura filosófica y científica de la época. En ese sentido, el *Lexicon* merecerá con seguridad observaciones críticas por la elección de determinados pasajes para ciertos términos. Lejos de ser un defecto de la edición, ello constituye uno de sus principales estímulos para la investigación. La Parte 2, que incluye en 65 microfichas aproximadamente 27 gruesos volúmenes, recoge la aparición de todo el vocabulario de Leibniz, con exclusión de partículas conectivas, adverbios y repeticiones irrelevantes. Ha sido sin duda el material con el que se elaboró la parte 1. Su utilidad parece restingida a quienes tienen ya un sólido conocimiento de la obra de Leibniz. Su uso en el aula sería engorroso puesto que una búsqueda lexical através de las microfichas y sus innumerables caminos alternativos sería interminable. En suma, se trata de un instrumento imprescindible para la enseñanza y la investigación en historia de la filosofía y de la ciencias modernas. Para nuestras universidades plantea el serio interrogante de su aplicabilidad debido a la resistencia a estrechar la relación entre el aula y la biblioteca departamental, y a causa de la inexistencia de aparatos adecuados para la lectura de microfichas.

II. PUBLICACIONES PERIODICAS

E. Giancotti; A. Matheron; M. Walther (editores), *Spinoza's Philosophy of Society* (Studia Spinozana, 1, 1985) Hannover: Walther & Walther, 1985. 476 pp.

E. Curley; W. Klever; F. Mignini (editores), *Spinoza's Epistemology.* (Studia Spinozana, 2, 1986). Hannover: Walther & Walther, 1986. 476 pp.

M. Bertman; H. De Dijn; M. Walther (editores), *Spinoza and Hobbes* (Studia Spinozana, 3, 1987). Hannover: Walther & Walther, 1986. 559 pp.

W. N. A. Klever, M. Walther y Y. Yovel son los responsables editoriales de esta nueva serie de publicaciones interdisciplinarias centrada en la vida, pensamiento e influencia de Baruch Spinoza. Cada volumen está organizado como una colección de artículos unitarios a los que se suman secciones más habituales en revistas que en este tipo de libro, tales como discusiones, informaciones, documentos, crítica bibliográfica.

El primer volumen de la serie incluye doce trabajos dedicados a un tema tradicionalmente considerado como un mero apéndice de la filosofía de Spinoza, su pensamiento político y social. Con la excepción del artículo de D. Den Uyl, los restantes intentan establecer la posición de Spinoza en el contexto de la tradición política y del pensamiento contemporáneo en los Países Bajos. Den Uyl, por su parte, recurre a Spinoza para evaluar y mejorar las teorías de F. A. Hayek, R. Axelrod y J. Buchanan. La "paradoja spinocista", según la cual no podemos vivir sin cooperación pero que ello no altera que estemos permanentemente llevados por las pasiones, expresa en términos de Den Uyl los temas abordados desde diferentes ópticas en los otros artículos: para Den Uyl, la filosofía social de Spinoza rechaza el pacto social; la cooperación es evolutiva y no planeada. E. Balibar, sobre la base del capítulo 17 del *Tratado Teológico Político*, defiende una concepción dialéctica del pacto en Spinoza. Con mayor frecuencia, sin embargo, los autores se ocupan de la ausencia del pacto social. Así, A. Negri sostiene que ello significa una continuación de tradiciones republicanas que se oponían

a las absolutistas, expresadas en el pacto y en la absolutización del estado. A. Tosel, por su parte, sostiene que el pacto no está ausente del *Tratado Político* sino que está incorporado como mecanismo regulador permanente, el ejercicio de la libre opinión, una "cuasi reflexión" que a su juicio está a mitad de camino entre el fin inaccesible de Santo Tomás y la norma contradictoria de Hobbes. Si bien la comparación con Hobbes es frecuente, los trabajos de E. Giancotti y A. Matheron la colocan en el centro de sus exposiciones. Giancotti compara el absolutismo de Hobbes en *Leviathan*, cap. 16, con el de Spinoza en el *Tratado Teológico Político*; para A. Matheron la tesis de la soberanía absoluta de la democracia -propuesta inicialmente por H. Grocio-, conduce a Hobbes desde una posición en la que la democracia es la forma absoluta que transmite a las otras formas de gobierno este carácter (*de cive*) hasta la tesis de que todas ellas son formas igualmente absolutas de gobierno (*Leviathan*). Spinoza recorre el camino inverso, pero con la diferencia que si bien la democracia es anterior, no transmite su cualidad de absoluta; de ahí la ausencia del pacto en el *Tratado Político*. Otro tema frecuente son las relaciones de Spinoza con Maquiavelo. H. Blom sostiene que Spinoza, a pesar de sus coincidencias con Maquiavelo, consideraba que el estado viable no es una realización de hombres virtuosos sino el resultado de una combinación de intereses "forzados" y autointerés. Por su parte, G. A. Van der Wal duda que Spinoza represente una tradición maquiaveliana pura dado que, como Grocio, ve al estado determinado por el derecho y no por el poder. M. Walther describe la "revolución semántica" efectuada por Spinoza con las nociones de derecho natural y de justicia. También la referencia a la tradición es central en el artículo de P. Cristofolini, en el que *esse sui juris* aparece como derivación del derecho privado romano. Y. Yovel dedica su exposición al uso del lenguaje en la psicología de la multitud, sujeto de la acción colectiva de la democracia. P. F. Moreau aborda finalmente la cuestión del *jus circa sacra* en Spinoza en relación con L. Antistius Constans.

El *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) es motivo casi exclusivo de los trabajos reunidos en *Spinoza's Epistemology*; especial interés muestran sus autores por explicar las razones que llevaron a Spinoza a dejarlo inconcluso. H. de Dijn defiende el proyecto spinocista de las críticas de J. L. Marion y G. Deleuze,

según las cuales Spinoza se habría enfrentado a la dificultad de tener que definir el intelecto sin contar aún con reglas claras para elaborar definiciones. También D. Garrett sale en defensa de Spinoza frente a las críticas de H. H. Joachim y E. Curley, quienes señalaron la incompatibilidad entre las nociones de método y verdad por un lado, y el análisis de las ideas derivadas de la imaginación en TIE. Garrett acepta que quien piensa con claridad no requiere la distinción con las ideas de la imaginación, pero a la vez afirma que no siempre pensamos claramente. Tampoco G. Boss acepta que TIE sea una obra que haya quedado trunca por las razones habitualmente defendidas. Desde una perspectiva dialéctica, Boss señala que TIE estaba destinado como *Etica*, a exponer el pensamiento "eterno" de Spinoza, pero con la diferencia que TIE presenta un método progresivo que apunta a reducir a nada lo falso. Por ello TIE parte de nuestras facultades naturales para conducirlas a la verdad que ellas mismas implican. Por su parte, F. Mignini considera que si suponemos al TIE anterior al *Korte Verhandeling* podríamos explicar más satisfactoriamente las semejanzas entre éste y *Etica* respecto a las nociones de actividad y pasividad del intelecto, por una lado, y la ausencia de definiciones de tales conceptos y de la noción de *conatus sese conservandi* en TIE. La metafísica de Spinoza (ausente en estos volúmenes reseñados como tema específico) reaparece en el trabajo de E. Harris: método y epistemología dependen en Spinoza de su metafísica; para sostener tal suposición, rastrea en el TIE la ontología de *Etica*; como resultado el método de Spinoza sería una forma de cripto-dialéctica. F. Biasutti indaga si Spinoza encaja en la interpretación de la modernidad propuesta en *Holzwege* por M. Heidegger basada en la supremacía de la certeza frente a la verdad. Tras indicar que el contexto de la certeza en Spinoza es el de la jerarquía de las formas del conocimiento, concluye que en Spinoza la verdad produce la certeza. También G. Fløistad interpreta a Spinoza dentro de una tradición filosófica contemporánea: según el autor, Spinoza sugiere la noción fenomenológica de *Lebenswelt*. También está presente la perspectiva analítica en varios artículos. H. G. Hubeling sostiene, frente a M. Gueroult, que la tercera vía del conocimiento no pertenece al método geométrico, al que concibe como similar al método axiomático del empirismo lógico, y por tanto, desinteresado por la verdad de sus axiomas y definiciones. W. Klever por su parte ofrece evidencias textuales en favor de la tesis de Hubbeling. El volumen se completa con dos importantes trabajos de J. Bennett y de E. Curley, el primero

dedicado al problema del error en Spinoza, el segundo al papel de las definiciones, a las que interpreta como teorías dentro de un método hipotético-deductivo. Estos trabajos incluyen críticas un tanto insólitas al pensamiento de Spinoza: Burnett considera que la teoría spinocista del error está lisa y llanamente equivocada; Curley afirma que rechaza por razones extrahistóricas e ideológicas que Spinoza haya sostenido que todas las verdadades son autoevidentes.

Spinoza and Hobbes comienza con la descripción del *status questionis* en las relaciones entre Hobbes y Spinoza. El contexto de la tradicionalmente aceptada influencia de Hobbes sobre Spinoza es descripto en un erudito trabajo de C. Secretan, quien indica que las relaciones entre el filósofo inglés con los Países Bajos eran más estrechas que lo supuesto con anterioridad. Por su parte, K. Schuhmann desestima la existencia de tal influencia: la semejanza entre ellos se debe a su pertenencia a tradiciones en común. En el desarrollo de su exposición Schuhmann ofrece una útil y atractiva exposición del origen y significado de la distinción entre definiciones nominales y reales. Gilbert Boss trata de sistematizar los eventuales puntos de contacto entre Hobbes y Spinoza; concluye que resulta difícil encontrar diferencias radicales en sus principios filosóficos. Por ejemplo, si bien la razón en Spinoza es la filosofía de Hobbes que nos saca de lo imaginario, la ciencia intuitiva spinocista o tercera vía, lejos de ser su negación, sería su complemento como forma superior de conocimiento. W. Sacksteder ofrece una muy elaborada exposición del posible parentesco entre la doctrina de Spinoza de los atributos y la enumeración de atributos que hace Hobbes en el cap. 31 del *Leviathan*; a pesar que en la lista de Hobbes no aparecen los atributos de Spinoza, Sacksteder sostiene que en ambos la función de los atributos es similar: hacer conmensurables la naturaleza infinita de Dios y la naturaleza humana. Por su parte, D. Parrochia sostiene que Hobbes influye sobre la concepción de Spinoza del cuerpo humano, mientras que identifica en C. Huygens el inspirador de su física. Parrochia no cree que la inspiración hidrostática de la mecánica spinocista se relacione con Hobbes, aunque a nuestro juicio esta afirmación debería ser revisada a la luz de una posible fuente hidrostática del *conatus* en Hobbes. Por otra parte, si bien tanto Hobbes como Spinoza consideran que lo económico está integrado en el proceso de formación del cuerpo político y a la vez resulta influído por éste, C. Lazzeri investiga las relaciones diferentes que lo económico tiene con la antropología en Hobbes y en

Spinoza. A su vez, para S. Goyard-Fabre, la semejanza de vocabulario acerca del derecho natural, pacto social y ley oculta radicales diferencias: en Hobbes, la técnica racional domina a las fuerzas naturales, mientras que en Spinoza, la política no procede mediante la razón. La comparación entre ambos pensadores alcanza a las cuestiones de la hermenéutica bíblica en el artículo de J. P. Osier, para quien sus concepciones sobre la exégesis de las Escrituras resulta de sus posiciones filosóficas y no de la influencia de alguna tradición hermenéutica. Finalmente, D. J. den Uyl y S. D. Warner sostienen que Hobbes y Spinoza se acercan a una forma de liberalismo caracterizado por la libertad del individuo, el sistema representativo de gobierno, el progreso, y el gobierno de la ley.

IV. ENSAYOS, MONOGRAFIAS Y COLECCIONES DE ARTICULOS

Massimo Luigi Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz.* Roma: Edizioni dell'Ateneo (Lessico Intellettuale Europeo, XLIII), 1987, 199 pp.

Una doctrina, a primera vista sólo de interés para el historiador de la ciencia, sirve para ilustrar un episodio poco estudiado del pasaje desde el mundo mágico-astrológico hacia la reflexión ontológica y gnoseológica del siglo XVII. Sin teorizar acerca de la "revolución científica", el libro plantea, dentro del marco de la teoría terapéutica de las *signaturae* de Paracelso (1493-1541), la continuidad entre tradiciones astrológicas y alquímicas por un lado, y la filosofía moderna por el otro. Bianchi presenta las *signaturae* como un puente entre ambas. Las fuentes indagadas de la Antigüedad (entre ellas, la *Naturalis historia*, de Plinio, el *de medica materia*, de Dioscórides, el *de medicamentis*, de Marcelo Empírico, el *Ieratiké téchne*, de Proclo, y el *Picatrix*) indican que la curación se produce por la identidad entre el vegetal y la parte enferma. Apoyándose en E. Cassirer, Bianchi subraya que en la tradición mágico-astrológica la planta no es causa de la curación: no es un simulacro del cuerpo humano, sino que *es*, en el acto de la curación, la parte enferma del cuerpo. No hay verdadera acción entre las cosas, sino su confusión mutua. Paracelso, en cambio, identifica la acción terapéutica de las plantas con su semejanza con la parte afectada del cuerpo, o también con la causa o el síntoma de

la enfermedad. La justificación teórica se basa en la disociación que efectúa Paracelso entre un principio interior activo terapéutico (*natura, vis interna*) y su apariencia exterior (disociación que no es sino una traducción de la *Scheidung* alquimista producida por el fuego). Entre la figura exterior y su interior potencialmente curativo se establece una relación de significación: el exterior de la planta es la *signatura*, el signo de la virtud invisible. Bianchi considera que Paracelso introduce así una nueva manera de conocimiento de la naturaleza: todo contenido intelectualizable debe expresarse en algo corpóreo y visible. La identidad de todas las cosas cede su lugar al isomorfismo funcional entre lo terrestre y lo celeste, entre el hombre y la naturaleza. El médico debe aprender a leer en ésta a través de los signos para desentrañar las virtudes curativas (*tugent, kraft*) ocultas detrás de las múltiples metáforas visibles. La *scientia* es la interpretación de los signos naturales que manifiestan en vegetales, cuerpos humanos y celestes, la misma esencia (*wesen*). Bianchi no duda en llamar a la relación novedosa entre las cosas, "armonía preestablecida". A comienzos del siglo XVII, la doctrina de las *signaturae* cayó en desprestigio; sólo se atendían aspectos superficiales de sus fórmulas mágicas (los Rosacruces, H. More, Helvetius). Pero la justificación teórica elaborada por Paracelso revive en ámbitos alejados de la terapéutica en el siglo XVII: Bianchi sostiene que la analogía o proporcionalidad de las cosas, el carácter simbólico del conocimiento (Kepler), la idea del lenguaje universal o lengua adánica (J. Böhme), la identidad estructural entre razón y mundo exterior (Herbert de Cherbury) y la noción de percepción como comprensión de la similitud intrínseca con el resto de las cosas, así como su culminación en la idea de una enciclopedia que reproduzca la estructura del ser (Bisterfeld), son continuaciones de los motivos lógicos que justificaban en la obra de Paracelso la defensa de las *signaturae*. Sin duda, lo más sugestivo del libro son las páginas finales dedicadas a la presencia en Leibniz de ideas paracelsianas. Si bien a veces se tiene la impresión que Bianchi fuerza un tanto las analogías, es innegable que éstas son fuertes y sugestivas. En Leibniz, Bianchi ve aparecer en idéntica posición central al concepto de signo. A partir de esa premisa, desarrolla un posible linaje paracelsiano de las teorías leibnicianas de substancia individual, armonía preestablecida, *ars characteristica*, y las hipótesis de la física juvenil. Queda la inquietud de si no sería posible establecer una relación semejante con

otros aspectos de la filosofía de Leibniz, como la tesis de la percepción monadológica o la relación entre las mónadas y los fenómenos, entre *vis primitiva* y *vis derivativa*. Dado el papel central asignado a la noción de signo, y debido a que Bianchi destaca la doctrina paracelsiana en el contexto del debate entre sus seguidores (D. Sennert) y médicos galenistas de comienzos del siglo XVII, hubiera sido interesante encontrar en este excelente libro una comparación con el uso de *signum* en la metodología terapéutica de Galeno.

H. J. M. Bos; M. J. S. Rudwick; H. A. M. Snelders; R. P. W. Visser (eds.), *Studies on Christiaan Huygens*. Lisse: Swets & Zeitlinger, 1980. V + 321 pp.

Esta reunión de trabajos sobre la vida y la obra de Christiaan Huygens (1629-1695) es un ejemplo de los beneficios que la historia de la ciencia obtiene cuando abandona artificiales distinciones como la de "historia interna vs. historia externa" o, más específicamente, la caprichosa y anacrónica diferencia entre ciencia y filosofía en el siglo XVII. Si bien es cierto que Huygens, -como lo señala A. R. Hall en las "Conclusiones"-, "... of the major figures in the seventeenth-century physical science is the only one who is not markedly a philosopher", su compromiso con una forma de cartesianismo sugiere que el historiador de la filosofía puede sacar provecho de sus escritos. También la filosofía de las ciencias encuentra en éstos terreno donde poner a prueba sus especulaciones. Como instancia relevante de ello se destaca la evaluación de la física de Huygens en términos de "programas de investigación científica", de I. Lakatos. R. Westman afirma que Huygens adoptó un "programa de investigación cartesiano" cuyas *hard core propositions* eran incompatibles con el programa de I. Newton. Pero tanto R. Hahn como H. F. Cohen sustentan sus exposiciones en la ausencia de tal programa de investigación en Huygens. En sus artículos encontramos una fuerte crítica a la metodología de Lakatos implícita en la interpretación de la física y la teoría musical de Huygens: su capacidad creativa en estas áreas se vio estimulada por la carencia precisamente de un programa de investigación. Otras contribuiciones a este volumen dejan como balance la sospecha que el cartesianismo de Huygens se reduce a una vaga y general actitud entre los experimentos y la explicación en

física. Por ejemplo Marie Boas Hall afirma que si bien Huygens fue un gran experimentador su actitud fue la de un "racionalista cartesiano" en tanto no admitía que la experimentación sola fuera sustento suficiente para la ciencia. También es cartesiana en sentido amplio la mayor extensión que A. Gabbey atribuye al mundo físico huygesiano en comparación con el más restringido ámbito de lo estrictamente mecánico -brecha que de acuerdo con A. Shapiro permitió que Huygens elaborara su teoría de la luz. Pero este cartesianismo no pasa de ser una actitud de control racional de los resultados de la experimentación: la elasticidad e impenetrabilidad que Huygens atribuye a los corpúsculos de materia con el fin de explicar la suspensión anómala del mercurio en una bomba de vacío lo alejan del cartesianismo y lo acercan al atomismo de Gassendi, tal como lo sugiere H. A. M. Snelders. Una clave más importante que la ofrecida por la vaga noción de "cartesianismo" aparece en las investigaciones matemáticas de Huygens. H. J. M. Bos muestra que Huygens no fue un creador de teorías matemáticas sino un experto en resolver problemas específicos. La aplicación de sus investigaciones matemáticas a problemas físicos desembocó en el ideal de combinar precisión y experimentación. Como sostiene A. van Helden, en ello consiste el legado de Huygens a la física y a la astronomía. Agreguemos también el rumbo que abrió así Huygens en la búsqueda de mayor precisión en los instrumentos de medición, como señala M. S. Mahoney, aunque haya tenido una actitud algo despectiva hacia los fabricantes de instrumentos toda vez que en éstos no se aplicara ningún hallazgo matemático, como lo advierte J. H. Leopold. El volumen se completa con un esbozo biográfico de H. J. M. Bos, una cronología por J. A. van Maanen, y una descripción del papel de la familia Huygens en la cultura holandesa del siglo XVII, escrito por A. G. H. Bachrach.

Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983. (Studia Leibnitiana Supplementa, 24) XVI + 328 pp.

En esta investigación Rita Widmaier intenta justificar el proyecto de Leibniz de recurrir a la escritura china para resolver problemas atinentes a la elaboración de su *ars characteristica*. El punto de vista de la autora no es histórico; la justificación planeada se lleva a cabo en el marco de referencia de una

epistemología de la metafóra o metaforología enraizada en la obra de Max Black, Mary Hesse y Romano Harré. Ello se debe al uso que hace Leibniz de la metáfora en el caso de la *characteristica* ("*alphabetum cogitationum humanarum*") y de la escritura china como modelo de escritura racional. La meta final del libro es elaborar un modelo metafórico de los caracteres chinos que pueda cumplir con la función que Leibniz le atribuía. La enunciación del propósito de Widmaier descubre que Leibniz no logró su cometido; para exponer las razones, el libro expone los conocimientos que Leibniz tenía de la escritura china y de las interpretaciones de sus contemporáneos, por un lado, y por el otro, indaga las diferentes concepciones actuales de la escritura china. Widmaier, especialista en las relaciones sinológicas de Leibniz, ofrece así una imprescindible pintura de los estudios sinológicos en época leibniciana. El presupuesto de su exposición es la tesis de que Leibniz nunca desdeñó los signos con funciones semánticas. En contra de L. Couturat, y siguiendo a H. Schepers y H.W. Arndt, indica que Leibniz remite al fundamento "material" de los caracteres en su formación como "categorías verdaderas" del pensamiento, y a la relación del signo con lo designado. Apelando a la noción de signo metafórico (M. Dascal), Widmaier sostiene que para Leibniz los caracteres chinos se presentan como un modelo comparativo ilustrativo para su *ars*. De gran interés es la información que ofrece la autora de las fuentes de las que Leibniz recibió informaciones sobre la escritura china. A partir de las investigaciones de A. Kircher, G. Spitzel, Andreas Müller, y de sus contactos con misioneros jesuitas en China,, Leibniz pierde paulatinamente interés en la investigación histórico-filológica de los caracteres chinos, convencido del carácter artificial y lógico de la escritura china. Visto como el producto de una evolución a partir de los 64 hexagramas de Fu-Hsi, el sistema chino de escritura aparecía a Leibniz como una simbolización del sistema de las cosas y de las ideas. Widmaier pasa luego al análisis de las interpretaciones actuales de los caracteres chinos; rechaza la interpretación ideográfica (H. G. Creel), la fonética (B. Kalgren) así como la de P. Boodberg: ninguna de ellas pueden explicar el interés de Leibniz. Finalmente, Widmaier elabora el modelo metafórico de la escritura china que justificaría el proyecto de Leibniz: los 500 signos básicos son interpretados como signos metafóricos al igual que los signos "figurados" del ars. Con este modelo, Widmaier propone soluciones a tres problemas centrales de la *characteristica* leibniciana: la

relación del signo con el concepto, el problema del alfabeto de los pensamientos, y la relación significante de los caracteres.

Lesley Murdin, *Under Newton's Shadow. Astronomical Practices in the Seventeenth Century*. Bristol & Boston: Adam Hilger Ltd., 1985. VIII + 152 pp.

La "sombra de Newton" ha ocultado los nombres de multitud de amateurs que practicaron la astronomía en Inglaterra a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Murdin se encarga de señalar la distorsionada imagen de la actividad astronómica que el cono de sombras newtoniano proyecta sobre la historia de la ciencia. Para superarla, la autora ofrece una variada gama de hechos documentales gracias a los cuales la astronomía entre 1642 y 1727 se muestra en el caso británico con una estructura profesional y social propia. Toda aplicación al astrónomo del prototipo de científico provisto por el miembro de la Royal Society de Londres es desestimado. Más aún, el número de trabajos publicados por la Royal Society no sirve como indicador del nivel de actividad en astronomía en todo el país, ni tampoco del nivel social de origen de sus practicantes. La astronomía cruzaba todos los estratos sociales, incorporando no sólo a aristócratas y terratenientes, sino también a clases medias, hasta llegar a comerciantes y artesanos. Murdin toma con muchas reservas la afirmación habitual de que la familia, y en especial, el padre, habría sido esencial en el despertar de vocaciones astronómicas. Si bien acepta que la nueva institución del matrimonio en el sacerdocio fue decisiva para la educación, apunta que en el caso de los astrónomos el padre murió mientras el hijo era demasiado joven como para sufrir influencia intelectual alguna. La tesis, defendida por Michael Hunter en su *Science and Restoration England* (Cambridge, 1981), que colocaba a la naciente *clergecy* en el origen de la nueva ciencia, se complementa en la afirmación de la escasa cantidad de hijos de artesanos y mercaderes entre los científicos. También de esta parte de la opinión de Hunter da cuenta el análisis documental de Murdin: la sombra de Newton no deja ver que si bien gran parte de los astrónomos eran hijos de sacerdotes, los hijos de artesanos y mercaderes se vuelven el mayor número si se extiende el grupo hasta incluir a los astrónomos amateurs y a los asistentes pagos. Murdin prueba que John Flamsteed (1646-1719) construyó desde su cargo de Astrónomo Real

(único puesto pago en astronomía en las Islas) una red de amateurs dispuestos a enviarle sus observaciones al único precio de la gloria. Entre esos humildes hombres que trabajan en su casa destaca Murdin a Stephen Gray, figura central de su relato. La ampliación del grupo de astrónomos lleva consigo la atención a los modos en que los amateurs recibían la educación matemática y técnica necesaria. La escuela y la universidad proveían el conocimiento útil para quien quisiera iniciarse en la astronomía. El debilitamiento del control eclesiástico sobre la enseñanza permitió crear nuevas escuelas en Londres que pasaron a la tutela de compañías comerciales. Tanto estas escuelas como las rurales estaban abiertas a niños de todo origen social. Respecto a las universidades -tradicionalmente excluídas de la creación y desarrollo de la nueva ciencia-, la autora, siguiendo a R. Frank sostiene que los universitarios prevalecen en número entre los científicos, de acuerdo con el *Dictionary of National Biography*; Murdin señala que ya en 1630 se hacían observaciones astronómicas en Cambridge. Otro preconcepto de los historiadores se refiere al carácter huraño y al celibato de los astrónomos de la época. Murdin señala que el gobierno puritano había recomendado prudencia en el matrimonio, favoreciendo las nupcias tardías, muchas veces no realizadas por fallecimiento. El astrónomo no hacía pues sino respetar una pauta cultural de su tiempo. Reconoce la autora que sólo la esposa de Flamsteed se dedicó a la astronomía; en general, el interés de una mujer por la ciencia sólo despertaba ironías, pero sus posibilidades de ser autodidacta en la materia no eran menores que las de un individuo de clases medias o bajas. La pobreza fue el signo predominante entre los astrónomos; la iglesia y la universidad eran la fuente habitual de trabajos fuera de la astronomía. Finalmente, señalemos que Murdin rebate también la tesis de que la disminución del número de artículos sobre astronomía en las *Philosophical Transactions* en la década del 90 se debió a la aparición de los *Principia*, de Newton. Según los historiadores, el resto de los astrónomos se vió superado por la calidad de la matemática aplicada por Newton, o bien sintieron que ya quedaba todo dicho. Murdin afirma contrariamente que el amateur no sufrió influencia alguna directa de la obra de Newton: los eclipses y conjunciones seguían siendo observables aún sin la gravitación universal. El énfasis de Newton en la experimentación fue traducido por los amateurs en una acentuación de la observación. A pesar de la sombra de Newton, aún en tiempos de Herschel el amateur era más popular y admirado que el Astrónomo Real.

CRONICA

Alberto Guillermo Ranea

Entre los días 7 y 11 de octubre de 1991 se llevó a cabo en Sonthofen/Allgäu (República Federal de Alemania), un simposio sobre "Geisteswissenschaftliches und Literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch", organizado por Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn, República Federal de Alemania). El punto de partida del interés de los organizadores es el hecho de haberse registrado en los últimos 25 años poco más de 2000 traducciones realizadas por becarios y ex becarios de la Fundación A. von Humboldt a sus respectivas lenguas, sin ser, en su gran mayoría, traductores profesionales. De un total de 600 postulantes, la Fundación seleccionó 150 participantes, 144 ex becarios de la Fundación, 4 ex becarios de la Feodor Lynen-Stiftung y dos invitados especiales. Las sesiones plenarias estuvieron a cargo de Marco Buzzoni ("Sprachphilosophische und methodologische Probleme der Übersetzung"), Horst Turck ("Selbst- und Frembilder der Literaturen im deutsprachigen Raum") y José Lambert ("Auf der Suche nach literarischen und übersetzerischen Weltkarten"). La apertura estuvo a cargo del director del Instuto Polaco-Alemán de Darmstadt, Karl Dedecius. Las conferencias se dividieron en 8 secciones. Los temas más frecuentados fueron las traducciones a lenguas orientales (japonés, indio, chino) y la relación del mundo de habla alemana con los países eslavos. La disolución de la Unión Soviética y sus consecuencias políticas sobre el mapa europeo fueron el eje de la atención en muchas presentaciones en las que, a través del problema de la traducción, se planteaban situaciones político-culturales ocultas bajo la supuesta y forzada homogeneidad del colectivismo eslavo. La Sección 2 estuvo dedicada exclusivamente a casos de traducciones de textos filosóficos. Se leyeron trece trabajos, dos de ellos a cargo de dos investigadores sudamericanos, Osvaldo Guariglia (Argentina, "Die universalistische Ethik und ihre Übersetzung hier: am Beispiel von L. Nelsons "Etica

Crítica") y Jorge Rivera (Chile, "Erfahrungen aus dem philosophischen Übersetzen"). Otros dos investigadores latinoamericanos en filosofía presentaron trabajos en diferentes secciones: David Sobrevilla (Perú) leyó "Übersetzung aus der deutschen Klassik und Romantik in den Gründungsjahren peruanischer Literatur" en la Sección 6, "Belletristik"; A. Guillermo Ranea (Argentina) expuso sobre "Übersetzung und kulturelle Rahmenbedingungen in der Rezeption der deutsprachigen Philosophie in Argentinien" en la Sección 8, "Kultureller Kontext des geisteswissenschaftlichen und literarischen Übersetzens". Otros siete latinoamericanos de diferentes especialidades también participaron activamente en el simposio: los germanistas Erwin Theodor Rosenthal (Brasil), Marion Fleischer (Brasil) y Susana Romero (Argentina), y los juristas Julio Maier y Leopoldo Schiffrin (Argentina) y Tercio Sampaio Ferraz y Joao B. Villela (Brasil). El número total de participantes cuya lengua materna es el español ascendió a nueve, es decir, sólo un 6%, que de ninguna manera refleja el hecho de figurar el español en el segundo lugar de las lenguas a las que se vertieron las traducciones de los ex becarios de la Fundación Humboldt, detrás del japonés.